

Cilt:12 Sayı:1
Volume:12 Issue:1
Mart/March-2020
Özel Sayı Special Issue

Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

(JOSR)

12. Yıl Özel Sayısı/12th Year Special Issue

ISSN : 1308-9633

Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi
Journal of Oriental Scientific Research
(JOSR) *esarkiyat.com*

Yıl/Year: 2020
Cilt/Volume:12
Sayı/Issue:1 (26) Mart/March
12. Yıl Özel Sayısı/12th Year Special Issue

Baş Editör/Chief Editor: Doç. Dr. Mehmet Bilen- Dicle Üniversitesi

Sayı Editörü/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner-Dicle Üniversitesi

Sekreteryası/Secretary

Arş. Gör. Üsâme Bozkurt- Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors

Prof. Dr. Tahirhan Aydın- Mardin Artuklu Üniversitesi

Doç. Dr. Bayram Kanarya-Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Doç. Dr. Eyüp Aktürk- Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Fuat İstemi-Batman Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin-Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa Küçüköner-Dicle Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Erdal Çiftçi- Mardin Artuklu Üniversitesi

Yayın Kurulu-Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman Adak-Mardin Artuklu Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Erkol-Mardin Artuklu Üniversitesi

Prof. Dr. Huseyn Khan-Salahadden University

Prof. Dr. Julian Rentzsch-JGU Mainz University

Prof. Dr. Muhammad Aly-International Saraayova University

Prof. Dr. Nouraddeen Hammady-Aljafra University

Prof. Dr. M. Edip Çağmar-Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. May Abdallah-Lebanon University

Prof. Dr. Musa Bağcı-Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Refik Korkusuz-İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Taha H. Hasan-Mustansariya University

Prof. Dr. Tahirhan Aydın-Mardin Artuklu Üniversitesi

Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli-Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC

Prof. Dr. Yücel Uğurlu-International Saraayova University

Doç. Dr. Bayram Kanarya-Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Doç. Dr. Eyüp Aktürk-Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gürhan-Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Fuat İstemi-Batman Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin-Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Erdal Çiftçi-Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa Küçüköner-Dicle Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ercan Gümüş-Mardin Artuklu Üniversitesi

Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi Elektronik Ortamda 4 Aylık Aralıklarla Yayın Yapan Uluslararası Alan İndekslerinde Taranan Hakemli Bir Dergidir

Journal of Oriental Scientific Research is a refereed international journal published in electronic media

Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi TUBİTAK ULAKBİM TR İNDEKSİ, INDEX ISLAMICUS ve EBSCO veri tabanlarında bulunmakla birlikte, Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJI, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online, International Scientific Indexing, ERIH PLUS gibi birçok ulusal ve uluslararası veri tabanı tarafından indekslenmektedir.

Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi'ne devrolunmuştur.

İÇİNDEKİLER

Ramazan TARİK

CUMHURİYET ÖNCESİ TASAVVUF MUHTEVALI DERGİLERDEN CERİDE-İ SÛFİYYE'DE FIRKA-İ NÂCİYE VE FIRAK-I DÂLLE İLE İLGİLİ YAZILAR / 1-20

Hakan KAYA

BAYEZİD SANCAKBEYİ İSHAK PAŞA ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA / 21-35

Mustafa TANRIVERDİ

EMÂLÎ'DEKİ RİVÂYET VE GÖRÜŞLER ÖZELİNDE ZEYDÎ MUHADDİS AHMED B. İSÂ'NIN III. (IX.) ASIRDAKİ İTİKÂDÎ VE FİKRÎ TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI / 36-63

Burhan ÇONKOR

MUKADDİMESİ BAĞLAMINDA ŞEMSEDDİN el-İSFAHÂNÎ'NİN (Ö. 749/1349) TEFSİR USÛLÜ KONULARINA YAKLAŞIMI / 64-88

Hüseyin ZAMUR

İSRÂİLİYÂT'IN TARİHİ ARKA PLANI / 89-121

Joanna SIEKIERA

THE ROLE OF THE UNITED STATES IN THE SOUTH PACIFIC AT THE TURN OF THE 20TH AND 21ST CENTURIES-MAINTAINING THE SPHERE OF INFLUENCE BY PROVIDING SECURITY TO MICROSTATES? / 122-138

Enes SALİH

ترجيح الحديث الضعيف المعمول به على الحديث الصحيح المهمل الجمع بين الصلاتين نموذجاً / 158-139

Veysel GÜRHAN

17. YÜZYILIN SONUNDA CİZYE DEFTERLERİNE GÖRE DİYARBEKİR (AMİD) ŞEHRİNDE GAYRİMÜSLİMLER (1691-1695) / 159-193

Nurdoğan TÜRK

KLASİK KAYNAKLARDA MENKÛL İBN ABBÂS'A ATFEDİLEN BAZI TARİKLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (TEFSİR İLMİ BAĞLAMINDA) / 194-229

Davut EŞİT

HAṬİB EL-BAĞDÂDÎ'NİN EL-FAḤÎH VE'L-MUTEFAḤḤÎH ADLI ESERİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / 230-247

Yunus ARİFOĞLU

ABBASİLER DÖNEMİNDE BİLGİ, TEKNİK VE ÜRÜN NAKLİ ÜZERİNE (11. YÜZYILA KADAR) / 248-257

Şeyhmus BİNGÜL

İTTİHAT ve TERAKKİ DÖNEMİNDE DİYARBAKIR'DA YEREL BASIN: DİCLE GAZETESİ ÖRNEĞİ (1911-1915) / 258-276

KİTAP TANITIMI

Fuat İSTEMİ

İHTİLAFİ HADİSLER İMAM ŞAFİİ'NİN YAKLAŞIMI / 277-283

Feyza KETENCİ

İNGİLİZ ORYANTALİZMİ VE TASAVVUF / 284-287

Şahin ŞİMŞEK

ABBASİLERDE MİZAH / 288-293

CUMHURİYET ÖNCESİ TASAVVUF MUHTEVALI DERGİLERDEN CERİDE-İ SÛFİYYE'DE FIRKA-İ NÂCİYE VE FIRAK-I DÂLLE İLE İLGİLİ YAZILAR

Ramazan Tarik*

Öz

İslamcılık düşüncesi bağlamında, II. Meşrutiyet'ten günümüze çok sayıda İslamcı dergi neşredilmiştir. Bu dergiler, İslamcılık düşüncesinin oluşumunda ve gelişiminde önemli rol oynamakla birlikte aynı zamanda yayın ilkeleri doğrultusunda, toplumsal hayatta dini düşüncüyü ön plana çıkarmış ve İslâmî bir dil kullanımını inşa etmiş, İslamcılık düşüncesi üzerine toplumda olumlu bir algının oluşmasını sağlamış ve düşünce üzerine bilimsel araştırmalar yapmak isteyenlere kaynaklık teşkil etmiştir.

Cerîde-i Sûfiyye, 1909-1919 yılları arasında, Cumhuriyet'in ilanından hemen önce, İslamcılık düşüncesi kapsamında yayın hayatına giren dergilerdendir. Başta haftalık olarak yayına başlamış daha sonra önce on beş günde bir, 1918'in sonuna doğru ise yeniden haftada bir yayımlanmıştır. Dergi, tasavvufi bir hüviyete sahip olmakla birlikte içerikte edebiyat, ahlak ve dini yazılara da yer verilmiştir. Yayın hayatı boyunca toplam 161 sayı neşredilmiştir.

Çalışmamızda, Cerîde-i Sûfiyye'deki dini içerikli yazılardan akâid konu başlığı altındaki fırka-i nâciye ve fırak-ı dâlle yazı dizisi ele alınmıştır. Fırak-ı dâllenin çıkış sebepleri ile başlayan yazı dizisi, fırka-i nâciye ve fırak-ı dâlle sınıfına giren gruplar hakkında verilen bilgilerle tamamlanmıştır. Çalışmada, ilk olarak İslamcı dergiler ve Cerîde-i Sûfiyye hakkında tanıtıcı ve derginin içeriği hakkında açıklayıcı bilgiler verilmiştir. Daha sonra dergideki fırka-i nâciye ve fırak-ı dâlle yazıları değerlendirilmiştir. Son kısımda ise mezkûr yazı dizisinin transkripsiyonuna yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cerîde-i Sûfiyye, İslamcılık, Dergi, Fırka-i Nâciye, Fırak-ı Dâlle.

ARTICLES ON FIRKA-I NACIYE AND FIRAK-I DALLE IN CERIDE-I SUFIYYE, ONE OF THE PRE-REPUBLICAN SUFISM MAGAZINES

Abstract

In the context of the idea of Islamism, many Islamic journals have been published since Second Constitutional Monarchy. While these journals play an important role in the formation and development of the idea of Islamism, at the same time, in line with the principles of publication, they brought religious thinking to the fore in social life and built a use of Islamic language, provided a positive perception on the idea of Islamism in the society and are a source for those who want to do scientific research on thought.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 23/01/2020, Accepted / Kabul Tarihi: 13/03/2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.679003>

*Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, tarik642@hotmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1912-6610>

Ceride-i Sufiyye is one of the journals that entered the publication life within the scope of the idea of Islamism, just before the declaration of the Republic between 1909-1919. It started broadcasting weekly at first, then it was published once every fifteen days and once a week towards the end of 1918. The journal has a mystical identity, but also includes literature, moral and religious writings. A total of 161 issues have been published throughout the broadcast life.

In our study, fırka-i naciye and fırak-ı dalle series of articles under the heading of the religious articles in Ceride-i Sufiyye are discussed. The article series, which started with the reasons for the release of fırak-ı dalle about the groups in the fırka-i naciye and fırak-ı dalle class. In the study, firstly, introductory information about Islamic journals and Ceride-i Sufiyye and explanatory information about the content of the journal were given. Later, fırka-i naciye and fırak-ı dalle articles in the journal were evaluated. In the last part, the transcription of the aforementioned series of articles is given.

Keywords: Ceride-i Sufiyye, Islamism, Journal, Fırka-i Naciye, Fırak-ı Dalle.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin son döneminden itibaren günümüze kadar İslamcılık¹ düşüncesi bağlamında birçok dergi neşredilmiştir. Osmanlı'nın son döneminde yayın hayatına başlayan bu dergiler, sadece Osmanlı toplumunda değil aynı zamanda farklı coğrafyalardaki Müslümanlar tarafından da yoğun ilgi görmüştür. Şüphesiz bu dönemde yayımlanan eserlerin en önemli özelliği, İslamcılık düşüncesinin oluşmasına ve gelişmesine katkı sunmuş olmalarıdır. Aynı zamanda söz konusu yayınların yayın politikaları da yine İslamcılık düşüncesi ekseninde belirlenmiştir.

İslamcılık düşüncesinin evrelerini ve yaşadığı değişiklikleri merak eden birinin bakacağı ilk kaynaklar arasında İslamcı dergiler bulunmaktadır. Zira bu dergiler, İslamcılık düşüncesinin tarihi süreçte aldığı her şekli, usulü ve değişimleri birebir yansıtmıştır. Doğal olarak dergiler, konuyla alakalı başvurulabilecek önemli eserlerden biri olma özelliği taşımaktadır.² Ancak İslamcılık gibi bir dönemin önemli düşüncesini, salt İslamcı dergiler üzerinden anlaşılamayacağını da bilinmesi gerekir.

İslamcı dergilerin en önemli rolü, şüphesiz İslamcılık düşüncesinin oluşumuna ve gelişimine katkı sağlamış olmasıdır. İslamcılık düşüncesi, her ne kadar zihinlerde özellikle 1870'den itibaren Osmanlı Devleti'nin resmi ideolojisi olsa da, düşüncenin ortaya çıkışı 1908'de yayın hayatına başlayan Sırât-ı Müstakîm sayesinde gerçekleşmiştir.³ Dolayısıyla İslamcılık düşüncesi, İslamcı düşünceye mensup bir derginin neşri ile hayat bulmuştur.

¹ İslamcılık en temelde, 19 ve 20. asırlarda İslam dinini her yönüyle yeniden dünyevi hayata hâkim kılmaktır. Ayrıca İslam ümmetini akli esas alarak sömürü, zulüm esaret ve taklitten kurtararak daha medeni bir hale getirmek, onların bir olmasını sağlamak ve geliştirmek amacıyla yapılan politik, düşünsel ve ilmi çalışmaların bütünüdür. İsmail Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013): 17.

² Vahdettin Işık, "İslamcı Dergilerin Gündemi: Tarih, Hafıza ve Değişim (1908-2008)", *Sosyoloji Divanı* V/10 (2017): 111.

³ Bülent Varlık, "Mütareke ve Milli Mücadele Basını", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 5: 1203.

II. Meşrutiyet’ten sonra, İslamcı aydın ve düşünürler serbestçe görüşlerini ifade edebilme özgürlüğünü yakalamıştır. Bu dönemde fikirler serbestçe tartışılabilmiş, tartışma, açıklama ve benzeri etkinlikler serbestçe hayat geçirilebilmiştir. Ülkeye hâkim olan özgürlükçü havanın da etkisiyle birçok dergi yayın hayatına atılmıştır. Bu dönemin en meşhur İslamcı dergileri arasında yukarıda da zikrettiğimiz Sırât-ı Müstakîm (Sebîlürreşad)⁴, Beyânü’l-Hak, Habl-i Metîn, İlisam, Cerîde-i İlmiyye ve 1909-1919 yılları arasında yayımlanan Cerîde-i Sûfiyye bulunmaktadır.⁵

1. Cerîde-i Sûfiyye Dergisi

6 Mart 1325’te (19 Mart 1909) tarihinde sahibi Hasan Kazım tarafından çıkarılmaya başlanan Cerîde-i Sûfiyye’nin künyesine bakıldığında başyazar olarak Mustafa Fevzi Efendi, Yazı İşleri Müdürü olarak ise Hasan Kazım’ın adı geçmektedir.⁶ Ancak dergi ile ilgili bazı ansiklopedik kaynaklarda Cerîde-i Sûfiyye’nin Başyazarı olarak Ali Fuad’ın adı zikredilmektedir.⁷

Başlangıç sayıları dört sayfadan oluşan derginin temel sloganı, ilk sayının kapağında görüldüğü üzere, ana başlığın hemen altında yer almaktadır. Buna göre alt başlıkta yer alan, “*Rehber-i Serîat-i Muhammediyye, kâfil-i hukûk-i Osmâniyye, hâdim-i millet-i İslâmiyye*” ifadesi, derginin temel ilkesini ifade etmektedir. Bu ilke, 7 Eylül 1911 tarihinde yayımlanan 1. cildin 6-1. sayısında, “*şimdilik on beş günde bir neşr olunur. Tasavvuftan bâhis, dînî cerîde-i İslâmiyyesidir*” şeklinde değiştirilmiştir.

On senelik yayın hayatında, 161 sayı⁸ olarak neşredilen derginin, 1 Eylül 1919 tarihinde yayın hayatı sona ermiştir.⁹ Derginin içeriği incelendiğinde on yıl boyunca yayımlanan sayfa aralığı dört ile on sayfa arasında değişmiştir. Özellikle yayının ilk yıllarında dörder sayfa, yıllar ilerledikçe de sekiz, on ve on iki sayfa halinde yayımlanmıştır.

Günümüzde Cerîde-i Sûfiyye’nin sayılarının tamamı yeniden okuyucu ile buluşturulmuştur. 2013 yılında İlmi Etüdler Derneği tarafından “*İslamcı Dergiler Projesi*” adıyla başlatılan proje ile 1908-2010 yılları arasında neşredilen yaklaşık otuz bin dergi bu süreçte yeniden okuyucuyla buluşturulmuştur. Ayrıca söz konusu dergilerle ilgili olarak adı geçen derneğin önderliği ve Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın desteği ile organize edilen sempozyumlar düzenlenmiştir.¹⁰ İslamcılık düşüncesinin faaliyet alanına giren İslamcı dergileri tespit ederek kayıt altına almak, projenin temel amacıdır. Böylece tarihsel süreçte yayımlanan dergiler kayıt altına alınmakla birlikte İslamcılıkla ilgili yapılan veya yapılacak olan çalışmalara kaynaklık teşkil etme imkânı sağlanmıştır.¹¹

⁴ İsmail Kara, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslâmcılık Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 5: 1409-1412.

⁵ Varlık, “Mütareke ve Milli Mücadele Basını”, 1203.

⁶ İslamcı Dergiler Projesi: “Cerîde-i Sûfiyye”, <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/8/ceride-i-sufiyye>.

⁷ Mustafa Kara, “Cerîde-i Sûfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), VII: 410.

⁸ İslamcı Dergiler Projesi: “Cerîde-i Sûfiyye”, <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/8/ceride-i-sufiyye>.

⁹ Kara, “Cerîde-i Sûfiyye”, 410.

¹⁰ İlmi Etüdler Derneği, İslamcı Dergiler Projesi ve dernek tarafından düzenlenen etkinlikleri için bkz. <https://www.ilem.org.tr/islamci-dergiler-projesi/>, <https://idp.org.tr/hakkinda>.

¹¹ Proje ile ilgili detayların yer aldığı tanıtım broşürü için bkz. http://idp.org.tr/uploads/tanitim_brosuru.pdf.

2. Cerîde-i Sûfiyye Dergisinin İçeriğine ve Akâid Konularına Genel Bir Bakış

1909-1919 yılları arasında yayımlanan Cerîde-i Sûfiyye, ilk başta haftalık daha sonra iki haftada bir ve 1918 yılının Kasım ayında yine haftalık olarak değişik aralıklarla yayımlanmıştır.¹² Cerîde-i Sûfiyye'nin yayın ilkesi doğrultusunda tasavvuf başta olmak üzere edebiyat, ahlak ve dini konularda yazılara yer verilmiştir. Ancak ağırlıklı olarak, tasavvufi tarikatlar ve alanla ilgili çalışmalar yer almıştır. Bu yönüyle Cerîde-i Sûfiyye için kaynaklarda döneminde yayımlanan tasavvuf merkezli dergiler içerisinde Cumhuriyet Öncesi yayımlanan en uzun ömürlü dergi olduğu geçmektedir.¹³

Dergi her ne kadar tasavvufi bir dergi olarak adlandırılmışsa da içerikte ahlâkî, edebî, siyâsî ve güncel yazılara da yer verilmiştir. Ancak toplumda bir dergiden ziyade, haftalık veya on beş günde bir çıkan gazete şeklinde anlaşılmıştır.¹⁴

Derginin ilk sayısında, “*niçin bu dergi yayın hayatına atılmıştır*”? sorusunun cevabı, Ali Fuad tarafından kaleme alınan “*Mesleğimiz*” başlıklı yazıda dile getirilmiştir. Buna göre Fuad, derginin asıl amacının ne olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir:

Şimdilik Cerîde-i Sûfiyye'yi ahlâkî, dînî, ve tasavvufî olmak ve ahkâm-ı şer'iyye-i Muhammediyye'ye muvâfık ve i'tikâd-ı fırka-i nâciyyeye mutâbık bulunmak üzere birkaç makâle iştiğâl eyleyecektir. Mesâil-i şer'iyye-i esâsiyye ıstılâhât-ı evliyâ ile mezc edilecek olursa zevk-u mevhûmîden ezvâk-ı müteaddide-i asliye hâsıl olur ki esâs mes'ele demektir. Ehline göre ma'lûm ve ârife ise işâret kâfidir. Hemân Cenâb-ı Hakk ve Feyâz-ı Mutlak tevfikât-ı Sübhâniyyesine mazhar buyursun.¹⁵

İlk sayıdan itibaren özellikle dini konularda yazılan yazılara bakıldığında akâid konularına geniş yer verildiği görülmektedir. Derginin sayıları incelendiğinde, ilk sayılarından itibaren akâid alanında birçok yazı dizisinin hazırlandığı ve yayımlandığı görülmektedir. Örneğin ilk sayıda, Ali Fuad'ın yukarıda adı geçen yazısından başka, “*İtikad Hatırası, İtikattan bir nebze, Hakikat-i İman ve İslam, Ruyetullâh-i Teâlâ, Adl ve Adl-i İlâhî, Ruh Nedir? Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet*” başlıklı yazıların tamamı akâid konularını ele almaktadır. Derginin diğer sayılarında da durum benzer olup dini konularla beraber diğer sosyal alanlarda yazılan yazılara yer verilmiştir.

Yukarıda dile getirdiğimiz başlıkların önemli bir kısmı, seriler halinde yayımlanıp numaralandırılmıştır. Örneğin, “*İtikattan bir nebze*”¹⁶ ile başlayan akâid konuları, “*İtikad Hatırası*”¹⁷ ve “*Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet*” başlıklı yazı ile seri halde sekiz sayıda yayımlanmıştır.

¹² Dergi hakkında detaylı bilgiyi, İlmî Etüdler Derneği tarafından 2013 yılında başlatılan “*İslamcı Dergiler Projesi*” nin internet sayfasından bulmak mümkündür. Ayrıca bütün sayılara PDF olarak buradan ulaşmak mümkündür. Bkz. <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/8/ceride-i-sufiyye>

¹³ Kara, “Cerîde-i Sûfiyye”, 410; Semih Ceyhan, “Cerîde-i Sûfiyye Başyazarı Mesnevîhan Ali Fuad Efendi'ye Göre Sufiler ve Tasavvuf ve Felsefe,” *Sabah Ülkesi Kültür ve-Sanat ve Felsefe Dergisi*, (2018): 62-67.

¹⁴ Atilla Kaşıkçı, *Bütün Yönleriyle Ceride-i Sufiye (İnceleme-Dizin)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994): 20.

¹⁵ Ali Fuad, “Mesleğimiz”, *Cerîde-i Sûfiyye*, I/1: 1, (1909): 1.

¹⁶ “İtikadattan Bir Nebze”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (11 Ocak 1912), I/6-9: 4.

¹⁷ Ayrıca bkz. “İtikad Hatırası”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (19 Mart 1909), I/1: 4.

Konu ile alakalı yazılan yazılar şunlardır:

“Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet” Makaleleri			
No	Yazar	Makale Adı	Dergi, Sayı, Cilt, Sayfa
1	Belirtilmemiş	Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt. 1, Sayı. 1, 19 Mart 1909, 4.
2	Ali Fuad	Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt. 1, Sayı. 3, 2 Nisan 1909, 4.
3	Ali Fuad	Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt. 1, Sayı. 3, 2 Nisan 1909, 4.
4	Ali Fuad	Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet (Mertebe-i Ef'âl-i İbâd)	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt. 1, Sayı. 4, 9 Nisan 1909, 2.
5	Ali Fuad	Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet (Mertebe-i Ef'âl-i İbâd)	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt. 1, Sayı. 5, 16 Nisan 1909, 1.
6	Belirtilmemiş	Akâid-i Fırka-i Nâciye ve İsbât-ı İtikad-ı Ehl-i Sünnet ve Mertebe-i Ef'âl-i İbâd	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt. 1, Sayı. 6-1, 7 Eylül 1911, 4.
7	Belirtilmemiş	Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı İtikad-ı Ehl-i Sünnet ve Mertebe-i Ef'âl-i İbâd	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt. 1, Sayı. 6-2, 22 Eylül 1911, 4.
8	Belirtilmemiş	Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet ve Mertebe-i Ef'âl-i İbâd	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt. 1, Sayı. 6-3, 7 Ekim 1911, 4.

Çalışmamıza konu olan ve aşağıda listelenen “*fırka-i nâciye ve fırak-ı dâlle*” başlıklı yazılar ile yukarıda listelenen akâid serisi arasında bir bağlantı olup olmadığı veya aynı müellif tarafından kaleme alınıp alınmadığıyla alakalı doğrudan bir malumat bulunmamaktadır. Her ne kadar yukarıdaki akâid yazılarında bazen tam bazen eksik de olsa yazar isminden bahsedilmiştir. Fakat firkalarla ilgili yazı dizisinde ve önceki yazılarda hiçbir şekilde müellif ismine yer verilmemiştir.

Derginin 1. cildinin 6-1. sayısında fırka-i nâciyeden bahsedilmiş,¹⁸ iki sayı sonra kaleme alınan yazıda da fırka-i nâciye ile ilgili malumatla ilgili olarak, “*fırka-i nâciye'nin i'tikâdâtı hakkında verilecek izâhât, gazetemizde söylenile gelmekte olup şimdi burada fırak-ı dâllenin aslıyla bire birer şu'bât-ı sâiresinden bahs edeceğiz.*”¹⁹ şeklinde dergideki farklı bir köşe yazısında ele alınacağı ifade edilmiştir. Ancak “*akâid*” şeklinde yukarıda zikredilen yazı dizisi incelendiğinde doğrudan Ehl-i Sünnet'e yer verilmediği görülmüştür. Bu seride ele alınan konulara geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki bu yazılarda genel olarak kelimelere dair konular, Ehl-i Sünnet bakış açısıyla ele alınmıştır. Ayrıca benzer konularda Mutezile gibi bazı fırka ve mezheplerin görüşlerine de aktarılmıştır.

¹⁸ Söz konusu yazı için bkz. “Akaid-i Fırka-i Nâciye ve İsbât-ı İtikad-ı Ehl-i Sünnet ve Mertebe-i Efal-i İbâd”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (7 Eylül 1911), I/6-1: 4.

¹⁹ “Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (7 Ekim 1911), I/6-3: 3.

“Akâid” başlıklı yazıları yukarıda verdiğimiz yayın sırasına göre değerlendirecek olursak;

“Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet” başlığı ile yazılan ilk dört yazıda, Allah’ın varlığı ele alınmıştır. Allah’ın varlığı başlığı altında sıfatlar bahsine yer verilmiş, özellikle de kıdem sıfatı üzerinde durulmuştur. Ayrıca Allah’ın araz olup olmadığı bahsi tartışılmış ve bu tartışma, Ehl-i Sünnet’e göre araz, “mütehayyiz ile kâim bir vücuddan ibârettir” ilkesince Allah’ın araz olamayacağı ifade edilmiştir. Aynı başlık altında Allah’ın cisim, cevher, ma’dûd ve mahdûd, müteba’iz ve mütehayyiz ve onlardan mürekkeb olmadığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca “Allah mütenahi değildir. Zira tenâhî, makâdir ve ‘i’dâdın sıfatındandır” ifadesi ile varlığının bir başka boyutu ele alınmıştır. Son olarak Allah’ın üzerine zamanın cârî olmadığı ayrıca Allah’ın bir şeye müşâbih ve mümâsil olamayacağı dile getirilmiştir.

Aynı başlığın ikinci ve üçüncü yazı dizisinde, genel olarak Allah’ın ilim sıfatı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Allah’ın ilminden hiçbir şeyin hâriç kalamayacağı ifade edilmiştir. Ayrıca bu başlıkta ele alınan bir diğer mesele olan âlem bahsinde, “âlem, cemî’ eczâ ve sıfatıyla muhdestir. Buna göre Allah âlemi ademden mevcûda ihraç etmiştir. Yani âlemi, ma’dûm iken mevcûd hale getirmiştir” denilmektedir.

“Akâid-i Fırka-i Muhammediye ve İsbât-ı Akâid-i Ehl-i Sünnet (Mertebe-i Ef’âl-i İbâd)” başlığı ile serinin beşinci yazısında, ilk olarak Allah’ın fâil-i hakîkî ve fâil-i mutlak olduğu ifade edilmiştir. Buna göre Allah, bütün eşyayı sıfat ve ahkâmıyla yaratmıştır.

Bu yeni başlık altında, daha sonra Mutezile bahsine geçilmiştir. Buna göre Vasıl b. Ata, Mutezile mezhebinin reisidir. Burada Mutezile ilgili ilk olarak ef’âl-i ibâd bahsi ele alınmış ve Mutezile’nin fiilleri, kulların kudretlerine isnad ettikleri ifade edilmiştir. Ayrıca kaderi red ettikleri için “Kaderiyye” şeklinde lakaplarının olduğu zikredilmiştir. Ayrıca konu içerisinde Vasıl b. Ata ile hocası Hasan el-Basrî arasında büyük günah işleyeninin durumu hakkında verilen hüküm meselesi sonucunda meydana gelen i’tizal (ayrılış/kopuş) süreci ele alınmıştır.

“Akâid-i Fırka-i Naciye ve İsbât-ı İtikad-ı Ehl-i Sünnet ve Mertebe-i Ef’âl-i İbâd” başlıklı son üç yazıda ise Cebriyye mezhebi ele alınmıştır. Buna göre Cebriyye, “Cebriyye-i Hâlisâ” ve “Cebriyye-i Mutavassita” olmak üzere iki kısma ayrılır. Cebriyye-i Hâlisâ, kul için icrâ-yı fiilde asla kudret yoktur diyenlerdir. Cebriyye-i Mutavassita ise, kula bir kuvvet-i hâdise isbât ederler. Cebriyye-i Mutavassita da kendi içerisinde ikiye ayrılır. Bir grup, kudrete fiilde eser isbât ederler ki buna kesb denir. Diğerisi ise eser isbât etmezler. Bu son grup Cehm b. Safvan’ın grubudur.

3. Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle Makalelerinin İçeriği

Dergide, seri halinde yayımlanan bir diğer yazı dizisi, çalışmamıza konu teşkil eden “Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle” konusudur. İslam âlimleri, İslam Tarihinin erken dönemlerinden itibaren toplumda ortaya çıkan grupları belli kıstaslar doğrultusunda hak ve batıl olarak ikiye ayırmıştır. İslam Mezhepleri Tarihi literatüründe, 73 fırka hadisinden²⁰ yola çıkarak, yetmiş iki fırkanın cehennem, bir fırkanın ise kurtuluşa eren

²⁰ “Benim ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Birisi dışında hepsi ateştedir. “O hangisidir” diye sorulduğunda, o da benim ve ashabımın sahip olduğu dinî anlayışa sahip olandır şeklinde cevaplandırdı.” (Tirmîzî, “İmân”, 18).

fırka olarak cennete gireceği müjdelenmektedir.²¹ Söz konusu kurtuluşa eren grup, erken dönemlerden beri fırka-i nâciye olarak isimlendirilmiştir.²² Dinin zorunlu olarak kabul edilmesi gereken temel esaslarını kabul etmekle beraber, bu esasları ortadan kaldırmayı amaçlamayan yorum ve inanışları benimseyen gruplar, fırak-ı dâlle olarak kabul edilmiştir.²³ Bu tasnif yapılırken, Ehli Sünnet’in merkeze alınarak fırka-i nâciye olarak isimlendirildiği bunun dışındakilerin ise fırak-ı dâlle olarak kabul edildiği görülmektedir.

1911’de derginin birinci cildinin altıncı sayısı yayımlanmaya başlanmış olup 6-2. sayıdan itibaren yedi sayı boyunca fırka-i nâciye ve fırak-ı dâlle ele alınmıştır. Ancak İslamcı Dergiler Projesi Kataloğu’nda, fırak-ı dâlle terimi ilk sayıda “*fark-ı dâlle*” şeklinde yazılmıştır. Ayrıca yazıların tamamı, yazarı belirtilmeden yayımlanmıştır. Ancak bir heyet tarafından yazıldığı bir gerçektir. Zira yazı dizisinin birçok yerinde “*biz*” ve çoğul ifade kullanımı bulunmaktadır. “*Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle*” başlıklı yazı dizisinde yer alan yazılar şunlardır:

“Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle” Makaleleri			
No	Yazar	Makale Adı	Dergi, Sayı, Cilt, Sayfa
1	Belirtilmemiş	Fark-ı Dâllenin Sebeb-i Zuhuru Nedir?	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt: 1, Sayı: 6-2, 22 Eylül 1911, 2-3.
2	Belirtilmemiş	Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt: 1, Sayı: 6-3, 7 Ekim 1911, 3.
3	Belirtilmemiş	Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt: 1, Sayı: 6-4, 23 Ekim 1911, 3.
4	Belirtilmemiş	Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt: 1, Sayı: 6-5, 6 Kasım 1911, 3.
5	Belirtilmemiş	Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt: 1, Sayı: 6-6, 23 Kasım 1911, 3.
6	Belirtilmemiş	Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt: 1, Sayı: 6-7, 11 Aralık 1911, 4.
7	Belirtilmemiş	Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle	<i>Cerîde-i Sûfiyye</i> , Cilt: 1, Sayı: 6-8, 26 Aralık 1911, 4.

“*Fark*” veya “*fırak*” şeklinde ele alınan bu yazı dizisinde, sadece fırak-ı dâllenin ele alındığını söylemek mümkündür. Çünkü derginin birinci cildin 6-2. sayısında, açıkça fırak-ı dâlle ile ilgili bilgilendirme yapılacağı hususu, “*bundan böyle gazetemizin bir sütununu fırak-ı dâllenin mezâhibin tavzihine hasr edeceğimizi beyân ederiz.*”²⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Ancak “*fırka-i nâciye ve fırak-ı dâlle*” yazı dizisinde, fırka-i

²¹ İslam ümmeti arasında “*öteki*” kavramı İslam milleti dairesinde mezhebi kaygı bağlamında ön yargılı olarak kullanılmıştır. Bu kullanım çerçevesinde öteki, sahîh-fâsîd, hak-bâtıl, Hak ehli-bid’at ehli şeklinde isimlendirilmiştir. Fevzi, Rençber, “İslam Birliği İnşâsında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10, Sayı: 1, (Bahar 2017), 77-102.

²² Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 35.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Bid’at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 501-505. İbn Hazm, bu çerçeveyi daha da genişleterek Ehl-i Sünnet dışında kalan diğer bütün mezhepleri bidat ve dalâlet ehli (ehl-i bid’at) olarak ifade etmiştir. Bkz. İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2: 16.

²⁴ “Fark-ı Dâllenin Sebeb-i Zuhuru Nedir?”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (22 Eylül 1911), I/6-2: 2-3.

nâciye'den bahsedilmediğini de söylemek gerekir. Bununla birlikte fırkalarla ilgili bu yazı dizisi başlamadan önce gazetede niçin bu yazılara yer verileceğine dair bir açıklama mevcut değildir. Sadece ilk yazının başında, halk arasında ortaya çıkan şek ve şüphelerin şeytanın işleri olduğu ifade edilmiş ve yedi hususta bu şüpheler ortaya konmuştur. Daha sonra fırak-ı dâllenin ortaya çıkış nedeninin işte bu şüpheler olduğu ifade edilmiştir.²⁵ Dergi, ikinci sayının başında da, fırak-ı dâllenin inanç konularına Ehl-i Sünnet perspektifinden cevaplar verileceği söylenmiştir.²⁶ Bu ifadelerin dışında herhangi bir yazılış amacı dile getirilmemiştir.

Yazı dizisinde, yukarıda da belirtildiği gibi fırak-ı dâllenin itikadi görüşleri ele alınmıştır. Burada fırak-ı dâlle terkibi ile öncelikle Mutezile mezhebi kastedilmiştir.²⁷ Mutezile içindeki grupların temel görüşleri ele alınmış, bu görüşler, yazıyı kaleme alanlar tarafında yer yer eleştirilmiş ve Ehl-i Sünnet'in tavrı ortaya konmuştur. Bu tavrı ortaya konurken de yer yer ayet ve hadislerle desteklenmiştir.

Dergide yayımlanan serinin ilk yazısı, fırak-ı dâllenin ortaya çıkışı ile alakalıdır. Buna göre fırak-ı dâlle, şeytanın şüphelerinden kaynaklanmaktadır. Şeytan, Hz. Âdem'in yaratılması konusunda yedi şüphe ortaya atmıştır. Çalışmanın bu bölümünde söz konusu bu yedi şüphe ele alınmıştır. Şeytanın yedi şüphesi izah edildikten sonra, bunun şeytanın enaniyetinden kaynaklandığı dile getirilmiştir. Burada son olarak mezheplerin gulûv ve taksîr²⁸ olmak üzere iki şekilde ortaya çıktığı, ayrıca şey-i ûlâdan Hulûliyye, Tenâsühiyye, Müşebbihe, Gulât-ı Ravâfız mezhepleri şey-i sâni'den Kaderiyye, Cebriyye, Mücessime²⁹ mezheplerinin ortaya çıktığı ifade edilmiştir.

²⁵ “Fark-ı Dâllenin Sebeb-i Zuhuru Nedir?”, 2-3.

²⁶ “Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (7 Ekim 1911), I/6-3: 3.

²⁷ Kelime olarak “ayırarak, uzaklaştırmak” anlamındaki “azl” kökünden türeyen “Mu'tezile” kelimesi, “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen” manasına gelmektedir. İtikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebidir. İlk çıkışıyla alakalı farklı görüşler dile getirilse de Sünnî kaynaklarında Mu'tezile isminin, Vâsıl b. Atâ'nın hocası Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılması üzerine hocasının Vâsıl'ın kendilerinden ayrıldığını, uzaklaştığını veya i'tizâl ettiğini söylemesi üzerine ortaya çıktığı üzerinde durulmaktadır. Bkz. İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 391.

²⁸ Gulûv, kelime anlamı olarak sözlüklerde, “aşırılığa kaçmak, haddi aşmak” manalarına gelmektedir. Bkz. Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, ty.), 3290; Terim anlamı ise daha çok dini alanda kullanılmakla birlikte, Kur'an ve Sünnet temelli İslami anlayışın hududunu aşan söz, fiil ve diğer tavırları ifade etmektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Gulûv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), XIV: 192; Gulûv kavramı kaynaklarda “taksir” kavramı ile birlikte zıtlık bağlamı içerisinde kullanılmaktadır. Şehristânî, “gulûv” kavramını “taksir” kavramını birlikte kullananlardan biridir. Gulûv ve taksir kavramlarını Şîa ve Gâliyye mezhepleri üzerinden ifade etmiş ve onların inançlarından hareketle gulûv ve taksire düştüklerini zikretmiştir. Örneğin Şîa bazı düşüncelerinden dolayı gulûv ve taksire düşmüştür. Buna göre gulûv, imamların bazılarının Allah'a benzetilmesi; taksir ise Allah'ı bizzat yaratılanlardan birine benzetmektir. Bkz. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), I: 90.

²⁹ Mücessime, Allah'ın varlığı meselesinde cisim-cisimleştirme düşüncesinden dolayı bu ismi almıştır. Ancak bazı klasik Mezhepler Tarihi eserlerinde ayrı bir mezhep olarak değil de Müşebbihe ile eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bkz. İlyas Üzüm, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXI: 449; İmam Mâturîdî “*Kitâbü't-Tevhîd*”de, Allah'a cisim veya cismânî özellikler atfeden grup olarak Müşebbihe'yi zikretmiştir. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûcî, (Beyrût: Dârü's-Sâdir; İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ty.), 159, 168, 188.

Mutezile, ele alınan ilk mezheptir. Mutezile'nin müşebbehü'l-ef'âl olduğu; Müşebbihe'nin ise, hulûliyyetü's-sıfât olduğu dile getirilmiştir. Bu yolda ortaya çıkan şekk ve şüphelerin, girişte de denildiği gibi Şeytan'ın şüpheleri olduğu yinelenmiştir.

"Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle" başlıklı ikinci yazıda, yetmiş üç fırka hadisi ele alınmıştır. Buna göre Yahudilerin yetmiş bir, Hristiyanların yetmiş iki ve Müslümanların da yetmiş üç fırkaya ayrıldığı zikredilmiştir. Fırka-i nâciye hakkında gazete tarafından bir başka yerde malumat verileceğinden dolayı doğrudan fırak-ı dâlle'yi anlatmaya devam etmişlerdir. Temelde fırak-ı dâllenin yedi olduğu ancak kollarıyla birlikte yetmiş iki olduğu ifade edilmiştir. Buna göre fırak-ı dâlle, "birincisi Mutezile; ikincisi Şî'a; üçüncüsü Havâric; dördüncüsü Mürctie; beşincisi Neccâriyye; altıncısı Cebriyye; yedincisi Müşebbihe"den ibârettir.

Mutezile'nin bazı hususlarda birbirleriyle ittifak ettiklerini bazı huşularda da ihtilafa düştüklerini bundan dolayı da kendi içinde yirmi fırkanın ortaya çıktığını zikretmişlerdir. Ancak Cerîde-i Sûfiyye'de bu gruplardan dördüncüsü hakkında bilgi vererek yazı dizisi sona ermiştir.

Mutezile'nin kendi içinde ittifak ettikleri itikadi meselenin başında Allah'tan başka hiçbir varlığın kadim olmaması gelmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet'in Allah'ın kıdemi hususunda ileri sürdükleri sekiz sıfatı da nefyetmişlerdir. Buradan da Allah'ın kelamının mahlûk ve sonradan yaratılmış olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bazı ses ve harflerden oluşan kelimadan gayri bir kelamın olmadığını ileri sürmüşlerdir. İtikadi meselelerde, Mutezile'nin ileri sürdüğü bir diğer husus ise, Allah'ın gözle görülmesi (ru'yetullah) hususunu nefy etmeleridir. Ayrıca onlar hüsün ve kubuhun akli olduğunu düşünürler. Mutezile, aklın ne tamamen muteber ne de külliye heder olduğunu söylemektedir. Yani aklın da şerîatin de etkisi mevcuttur. Mutezile, cebri, "Hakk Teâlâ'ya tefvîz-i ümûrda ifrât derecesine çıkmak" olarak ifade ederek cebr ile insanın irade ve seçim hakkının yok edildiğini savunurlar. Yine Mutezile, şer ve kabahatleri açıklarken, "şürûr ve kabâiyihun mücid-i müstakilli abd" tabirini kullanmışlardır. Ayrıca bir şeyin iyiliğini belirleyici olan unsurun da akıl olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Mutezile'nin itikadi görüşleri içerisinde özellikle kesb teorisine genişçe yer verilmiştir. Buna göre kulun kesb ve iradesi, "abdın kesb ve irâdesi illet-i müessire olmayıp hakkında illet-i müessire Hakkın halkıdır." şeklinde açıklanmıştır. İyiliğin ve kötülüğün yaratılması hususunda ise, "Cenâb-ı Hakkın kabîh olan bir şeyi mürîd olması kabîhtir. Kabîhi halk kabîh olduğu gibi." şeklinde düşünmektedirler.

Mutezile'nin kolları ele alınırken ilk olarak, fırka-i ûlâ yani Vâsiliyye ele alınmıştır. Vâsiliyye, Vâsıl bin Ata'ya tabi olanlardır. Ve burada Vâsıl bin Ata ile Hasan el-Basrî arasında geçen meşhur hadiseye yer verilmiştir.

Vâsiliyye'nin temelde dört husustan dolayı i'tizâl ettiği ileri sürülmüştür. Bunlar şunlardır:

- Allah'ın sıfatlarını inkâr ve zatından gayri kadîm olmamasıdır.
- Kaderi nefy edip şer, kötülük zulüm gibi unsurların Allah'ın takdiriyle olduğunu düşünürler.
- Küfür ile iman arasında bir yerin, el-menzile beyne'l-menziletayn olduğunu ileri sürerler.
- Dördüncü meseleyi ise, "şâyân-ı i'timâd olmayan ba'zı mesâil üzerinde ittifaklardır" olarak açıklarlar.

Ancak yazar/yazarlar, bu ve benzeri fırkalardan kesinlikle uzak durulması gerektiğini de dile getirmiştir.

Mutezile'nin ikinci fırkası olarak Huzeyliyye; üçüncü fırka olarak İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni' en-Nazzâm'a tabi olan Nazzâmiyye ve dördüncü fırka olarak da Hâitiyye nâmıyla bilinen Muahmed bin Hâita'nın ashâbı konu edinilmiştir.

Çalışmada, her ne kadar Mutezile'nin yirmi alt kolu hakkında bilgi verileceği söylenmişse de dördüncü grup Hâitiyye ile birlikte yazı dizisine son verilmiştir. Sonraki sayılarda yaptığımız taramada da, fırka veya mezhepler ile ilgili herhangi bir yazı dizisine veya ifadeye rastlanmamıştır.

4. Yazıların Transkripsiyonu Hakkında

Cerîde-i Sûfiyye'de yayımlanan yedi yazı dizisinin dili Osmanlı Türkçesi'dir. Genel olarak metnin sadece transkripsiyonu yapılmış olup yorum ve detaylara girilmemiştir. Çalışmada kullandığımız nüshalar, İslamcı Dergiler Projesi tarafından yayımlanan nüshalardır. Bu nüshalar, söz konusu projenin internet sayfasında, üyelik kayfı yapılmak suretiyle herkesin kullanımına açıktır.

Dergideki konu ile ilgili yazılar, ortalama bir iki sayfa olup sayıdan sayıya değişmektedir. Çalışmamızda genel olarak basit transkripsiyon kuralları uygulanmış olup özellikle Osmanlıca ve Farsça kelimelerde yer alan uzatılacak harflerde uzatma işareti kullanılmıştır. Ancak Türkçe kelimelerde uzatma işareti kullanılmamıştır. Metin, günümüz okuyucusunun daha rahat anlayabilmesi için olabildiğince günümüz Türkçesi'ne uygun hale getirilmiştir. Ayrıca yazı dizisinin biçimsel özelliklerinde de bir değişiklik yapılmamış orijinalliği muhafaza edilmiştir.

Yazıların transkripsiyonu verilirken, yazıların kronolojik sırası esas alınmıştır. Ayrıca her yazının başına rakamla derginin sayısı; sonuna ise dipnot verilerek künye verilmiştir. Yazı dizisinde geçen ayetlerin meali dipnotta verilmiştir. Ayetlerin meali verilirken, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an-ı Kerim Portalı kullanılmıştır.³⁰

SONUÇ

II. Meşrutiyetle birlikte hayatın farklı alanlarında olduğu gibi düşünce hayatında da özgürlükler elde edilmiştir. Bu dönemde aydınlar, başta siyasi ve dini olmak üzere hemen her konuda düşündüklerini ifade edebileceklerini dile getirmeye başlamıştır. Sansür ve istibdatın kalkması ile birlikte çoğulcu düşünce hâkim olmuş, özellikle yayın hayatında önemli gelişmeler olmuş, yeni yeni gazete ve dergiler çıkarılmaya başlamıştır.

Yayıncılık alanında toplumun her kesiminden aydınlar, içinde bulunan buhranlı durumdan bir an önce kurtulmak amacıyla farklı dergilerde bir araya gelmişlerdir. Bu dönemde İslam dinini, hayatın her alanında hâkim kılma düşüncesinden hareketle faaliyetler yürüten İslamcı camia da birçok dergi neşretmiştir. Bu dergiler, genel olarak İslamcılık düşüncesinin toplumun her alanında varlığını gösterme çabasının bir ürünü olmakla beraber İslamcılığın duygu ve düşüncesini yansıtmış, yayın akışı tamamen düşünce doğrultusunda gerçekleşmiştir. İslamcı dergiler sayesinde İslamcılık düşüncesinin tarihsel gelişimi görünür hale gelmiştir. Aynı zamanda düşüncenin gelişimine de katkı sağlamışlardır. Bu dergiler sadece Osmanlı toplumunda değil aynı zamanda o dönem Osmanlı toprağı olan ve olmayan İslam dünyasının farklı

³⁰ Bkz. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>.

kesimlerinde dikkatleri üzerine çekmeyi başarmış hatta o dönem içerisinde İslam ümmetinin yeniden bir araya gelebilme umudu olmuştur.

Bu dönemde yayın hayatına giren İslamcı dergilerden biri de Cerîde-i Sûfiyye’dir. Hasan Kazım ve Ali Fuâd gibi dönemin entelektüel şahsiyetleri tarafından çıkarılan bu dergi, 1909-1919 yılları arasında yayımlanmıştır. Bu süreçte yüz altmış iki sayı olarak yayımlanmış, bu yönüyle en uzun soluklu dergi olmayı başarmıştır. Cerîde-i Sûfiyye’de, yayın politikası gereği başta tasavvuf olmak üzere ahlak, edebiyat ve dini meselelerde yazılar kaleme alınmıştır.

İlk sayılardan itibaren akâid alanında birçok yazı kaleme alınmıştır. Özellikle kelam ilminin önemli meseleleri bu yazılarda tartışılmıştır. Uzun bir yazı dizisiyle önce Ehl-i Sünnet akâidi kaleme alınmıştır. Buna paralel olarak yedi yazı dizisinde kaleme alınan fırka-i nâciye ve fırak-ı dâlle yazıları çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. Her ne kadar çalışmanın temelini bu kavramlar oluşturuyor olsa da yazarların bu kavramlara tam olarak hangi anlamları yükledikleri veya bu kavramlara tekabül eden mezheplerin hangileri olduğu, söz konusu mezheplerin bu kategoride ele alınmalarının gerekçeleri, hangi Ehl-i Sünnet makâlât yazarından ya da akâid, kelam eserinden yararlanmış olabileceği vb. soruların cevapları askıda kalmıştır. Bu durumun oluşmasında, konu ile ilgili yazılması planlanan yazı dizisinin tamamlanamamış olması da bir yönüyle etkili olmuştur.

Fırkalarla ilgili yazı dizisini hazırlayan yazar veya editoryal ekip, derginin birinci cildinin altıncı sayısından itibaren fırak-ı dâlle ve alt grupları hakkında bir yazı dizisi yayımlanacağını haber vermiştir. Ancak yazıların başlığında her ne kadar fırka-i nâciye ismi bulunsa da bu konuya değinilmemiş ya da zaman yetmemiştir. Zira fırak-ı dâlle başlığı altında temel olarak Mutezile mezhebi tartışılmıştır. Mutezile mezhebinin görüşleri, Ehl-i Sünnet mezhebi çerçevesinde değerlendirilmiş genellikle eleştirilmiş ve sonuçta bir kanaat bildirilmiştir.

“*Fırak-ı dâlle*” tanımlaması içerisine Haricilik, Şia, Mutezile, Mürcie, Neccâriye, Cebriyye ve Müşebbihe olmak üzere yedi fırkanın girdiği söylenmişse de yazı dizisinde sadece Mutezile ele alınabilmiştir. Hatta Mutezile’nin yirmi kolu olduğu söylenmesine rağmen sadece Vâsiliyye, Huzeyliyye, Nazzâmîyye ve Hâitiyye olmak üzere dört alt koluna dair bilgiler verilebilmiştir. Daha sonra yazı dizisi bir anda kesilmiştir. Diğer sayılarda bu meseleye bir daha değinilmemiştir.

Cerîde-i Sûfiyye, Cumhuriyet öncesi yayımlanan ve en çok sayı çıkaran dergidir. Bu süreçte özellikle geniş bir okuyucu kitlesine sahip olması onu diğer dergilerden ayıran önemli özellikler arasındadır. Bu sayede uzun süre yayımlanmış ve en çok sayı çıkaran dergi olmuştur. Derginin yayın politikasına uygun olarak fırak-ı dâlle Kabul edilen mezheplerin görüşleri Ehl-i Sünnet zaviyesinden değerlendirilerek toplumu aydınlatmak amaçlanmıştır. Ancak böyle önemli bir misyonu gerçekleştirmek için yazı dizisinin tamamlanması, elbette büyük önem arz etmiş olsa da nedenini tespit edemediğimiz durumlardan dolayı bu amaç gerçekleştirilememiş ve yazı dizisi maalesef akamete uğramıştır.

KAYNAKÇA**Basılı Kaynaklar:**

“Akâid-i Fırka-i Naciye ve İsbât-ı İtikad-ı Ehl-i Sünnet ve Mertebe-i Efal-i İbad”. *Cerîde-i Sûfiyye*. I/6-2: 4. 7 Eylül 1911.

“Fark-ı Dâllenin Sebeb-i Zuhuru Nedir?”. *Cerîde-i Sûfiyye*. I/6-2: 2-3, 22 Eylül 1911.

“Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle. *Cerîde-i Sûfiyye*. I/6-4: 3, 23 Ekim 1911.

“Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”. *Cerîde-i Sûfiyye*, I/6-6: 3, 23 Kasım 1911.

“Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”. *Cerîde-i Sûfiyye*, I/6-5: 3, 6 Kasım 1911.

“Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”. *Cerîde-i Sûfiyye*, I/ 6-3: 3, 7 Ekim 1911.

“Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”. *Cerîde-i Sûfiyye*. I/6-7: 4, 11 Aralık 1911.

“Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”. *Cerîde-i Sûfiyye*. I/6-8: 4, 26 Aralık 1911.

“İtikad Hatırası”. *Cerîde-i Sûfiyye*. I/1: 4, 19 Mart 1909.

“İtikadattan Bir Nebze”. *Cerîde-i Sûfiyye*. I/6-9: 4, 11 Ocak 1912.

Ceyhan, Semih. *Cerîde-i Sûfiyye* Başyazarı Mesnevîhan Ali Fuâd Efendi’ye Göre Sufiler ve Tasavvuf ve Felsefe. *Sabah Ülkesi Kültür ve-Sanat ve Felsefe Dergisi*. (2018): 62-67.

Çelebi, İlyas, “Mu ‘tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXXI: 391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Demir, Kenan. Osmanlı’da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923). *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 9 (2016): 71-112.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûçî. Beyrût: Dârû’s-Sâdır; İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd, ty.

eş-Şehristânî, Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve’n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990.

Fuad, A. “İtikad Hatırası”. *Cerîde-i Sûfiyye*, I/3: 1, 1909.

Fuâd, A. “Mesleğimiz”. *Cerîde-i Sûfiyye*, I/1: 1, 1909.

Işık, Vahdettin. “İslamcı Dergilerin Gündemi: Tarih, Hafıza ve Değişim (1908-2008)”. *Sosyoloji Divanı*. V/10 (2017): 111-138.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*. Kahire: Dârû’l-Maârif, ty.

Kara, İsmail. “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İslâmcılık Tartışmaları”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, V, İstanbul: İletişim Yayınları. (1985): 1409-1412.

Kara, Mustafa. “Cerîde-i Sûfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII: 410. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kara, İsmail. “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, (2013): 15-43.

Kaşıkcı, Atilla. *Bütün Yönleriyle Ceride-i Sufiye (İnceleme-Dizin)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Rençber, Fevzi. “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10, Sayı: 1, (Bahar 2017), 77-102.

Topaloğlu, Bekir. “Fırka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XIII: 35 İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Üzüm, İlyas. “Mücessime”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XXXI: 449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Varlık, Bülent. “Mütareke ve Milli Mücadele Basını”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. V, İstanbul: İletişim Yayınları, (1985): 1203.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ehl-i Bid‘at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. X: 501-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Gulüv”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XIV:192-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Elektronik Kaynaklar:

<https://www.ilem.org.tr/islamci-dergiler-projesi/>

<https://idp.org.tr/hakkinda>.

http://idp.org.tr/uploads/tanitim_brosuru.pdf.

<http://katalog.idp.org.tr/dergiler/8/ceride-i-sufiyye>.

<https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>.

Ek: Fırka-ı Nâciye ve Fırak-ı Dâlle İle İlgili Makalelerin Transkripsiyonu

1. Fark-ı Dâllenin sebep-i zuhûru nedir?³¹

Halk arasında vukû' bulan şübehât ve şükûk iblis-i lâ'inin şüpheleridir. Mukâbele-i nâsda re'y ile infirâdı ve mukâbele-i emrde hevâyı ihtiyârî ve mâddesiyle Hazret-i Âdem'in mâddesi üzerine istikbârîye bu şüpheler yedi şüphenin zuhûruna sebep oldu. İblîs, Hazret-i Âdem'e secde ile emr olundukta imtinâ' ettikten sonra melâike ile İblîs arasında münâzara vâki' oldu. İblîs Hakk Teâlâ benim ve halkın ilâhı olduğuna kudret ve meşîyyetinden suâl câiz bulunmadığına irâde-i sübhâniyyeye ta'lik eden şeyin vücûdu pezîr olacağına ve hakkın hükmü üzerine pek çok suâller terettüb edeceğine dâir ba'zı ifâdâta bulundu.

Birincisi: Ben halk edilmezden mukaddem neden sudûr edecek kâffe-i ef'âl ve â'mâl-i allâmi'l-ğuyûb olan Cenâb-ı Perverdigâr biliyordu. Beni nîçün halk etti ve benim halk olunmamdaki hikmet ne idi?

İkincisi: Beni halk buyurdu tâ'atımdan nef' ma'siyetimden zarar yok iken beni ma'rifet üzerine mükellef kıldı. Bundaki hikmet ne idi?

Üçüncüsü: Beni halk ve ma'rifet tâ'âtiyle mükellef eyledi. Ben de bunu kabûl eyledim. Sonra Âdem'e tâ'ât ve secde ile beni nîçün mükellef kıldı? Bunda hikmet ne idi?

Dördüncüsü: Beni halk etti ve Âdem'e secde etmeden ibâ ettiğimde nîçün bana la'net etti ve beni cennetten çıkardı. Şununla ki "*senden gayriye secde etmem*". Kulumdan gayri benden bir kabih sâdır olmadı. Bunda hikmet ne idi?

Beşincisi: Beni halk buyurup ve umûman ve husûsan mükellef kılarak itâ'at etmediğimden bana la'net ederek beni cennetten çıkardı. Sonra Âdem'e ne için vusûle yol verdi. Tâ ki ikinci def'a cennete dâhil oldum ve vesvesem sebebiyle ânı ma'rûf ettim. Ve nehy olunan şecereden ânı ekl ettirdim. Eğer beni cennete girmeden men' edeydi Âdemoğlu benden râhat olup cennette muhalled kalırdı. Bundan hikmet ne idi?

Altıncısı: Beni halk ve la'nete mazhar eyledi. Ve sonra beni cennete duhûlden men' etmedi. Ve husûmet benimle Âdem arasında iken beni nîçin âdem evladının üzerine musallat kıldı. Bunda ki hikmet ne idi?

Yedincisi: Ândan mühlet talep eylediğimde bana nîçün mühlet verdi? Eğer beni helâk edeydi halk benden râhat olurlardı. Bu âlemde şer kalmazdı. Bu imhâlde hikmet ne idi?

Cenâb-ı Fâtır-ı Akdes vahy edip, âna deyiniz ben senin ve cemî' halkın ilâhı olduğumu teslîmde sâdik ve muhlis değilsek sözde sâdik olaydık nîçün diye hükm etmez idik. Benden gayri ilâh yoktur. Fiilimden suâl olunmam halk-ı ef'âlinden suâl olunur.

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ

- "*Lâ yus'elu 'ammâ yef'alu vehum yus'elûn*"³² buyurdular.

Şeytanın ne idi tarzındaki suallerine enâniyyetin mahsûlüdür. Bu suâllere mümkün merteye Mesnevî-i Şerîf saâdet-i redîfde tesâdüf ettiğimiz cevapları, sorusu geldikçe yazacağız. Hikmet ilâhiyye'ye aklın tahakkümü câiz olmadığı halde la'in aklı hâkim kıldı. Hükm-ü hâlikı halkda veya hükm-ü halkı halkda icrâ etmek lâzım geldi.

³¹ "Fark-ı Dâllenin Sebeb-i Zuhuru Nedir?", *Cerîde-i Sûfiyye*, (22 Eylül 1911), I/6-2: 2-3.

³² "O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar." (Enbiyâ Suresi, 21/23)

Bunlardan biri ğulüvv diğerk taksîr olur ki şey-i ûlâdan Hulûliyye, Tenâsühiyye, Müşebbihe, Gulât-ı Ravâfiz mezhepleri; şey-i sâniiden Kaderiyye, Cebriyye, Mücessime mezhepleri zâhir oldu.

Mutezile müşebbehâtü'l-ef'âldir. Ve Müşebbihe, hulûliyyetü's-sıfâttır. Mutezile'den ba'zıları ta'tile ravâfiz ise sıfât ve ecsâm ile vasf ettiler. Bu yolda olan şübehât ve şükûkun cümlesi İblis'in şüpheleridir. Hadîs-i Şerîf muktezâsınca Kaderiyye bu ümmetin mecûsîsi ve Müşebbihe Yahûdi'si ve Ravâfiz'ı ise Nasârâ'sı gibidir. Bu bâbta hakîm bi-zevâl,

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ

- "Ve lâ tettebi 'û hutuvâti 'ş-şeytân..."³³ buyurmuştur.

Bundan böyle gazetemizin bir sütununu fırak-ı dâllenin mezâhibin tavzihine hasr edeceğimizi beyân ederiz.

2. Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle³⁴

Geçenki nüshada fırak-ı dâllenin sebep-i zuhuruna dâir şeytanın şübehâtını bir tafsili beyân etmiş ve ba'de mâ fırak-ı dâllenin i'tikâdâtıyla Ehl-i Sünnet tarafından verilecek cevapların ayrıca gösterileceği va'adinde bulunmuş idik. Bu bâbta Hazret-i Fahr-i Kâ'inât;

افتترقت اليهود على احدى و سبعين فرقة و تفرقت النصارى على اثنين و سبعين فرقة و تفرقت امتى على ثلاث و سبعين فرقة

buyurmuşlardır ki bu bâbta tâife-i Yehûdün yetmiş bir; tâife-i Nasârânın yetmiş iki; Ümmet-i Muhammed'in ise yetmiş üç fırka üzerine müteferrik bulunacaklarını beyân buyurmuştur. İmâm Tirmizî dahî bu bâbta;

قالوا: من هى يا رسول الله؟ قال: ماأنا عليه و اصحابى تفرقت امتى على ثلاث و سبعين ملة كلهم فى النار الا ملة واحدة

Umde-i kâinât ve zübde-i mevcûdât olan Hazret-i Muhammed'in ümmetinin yetmiş üç fırka üzerine müteferrik olacağını ve bu yetmiş üç firkanın cümlesi i'tikâd cihetinden azâb-ı dide olup ancak bir firkanın cennete duhul edeceği va'diyle tebşîr buyurulduğunu ve Yâ Rasûlallah o fırka kimlerden ibâret denildikte, Cân-ı Cihân ve Habîb-i Rahmân Efendimiz, "Onlar benim ve eshâbımın i'tikâdâtı üzerine olanlardan ibârettir" buyurmuşlardır.

Fırka-i Nâciye'nin i'tikâdâtı hakkında verilecek izâhât, gazetemizde söylenile gelmekte olup şimdi burada fırak-ı dâllenin aslıyla bire birer şu'bât-ı sâiresinden bahsedeceğiz.

Esâsen fırak-ı dâlle yedi olup fur'âtıyla yetmiş ikiye bâliğ olmaktadır.

Birincisi Mutezile; ikincisi Şî'a; üçüncüsü Havâric; dördüncüsü Mürcie; beşincisi Neccâriyye; altıncısı Cebriyye; yedincisi Müşebbihe'den ibârettir.

Mutezile'nin ef'âl-i 'ibâda âit i'tikâdâtını bir tafsîl-i beyân etmiştik. Şimdi i'tikâdât-ı sâiresini beyân edeceğiz. Bunlar birbiriyle ba'zı mesâilde ittifâk, ba'zısında ihtilâf eyleyerek bünyelerinde yirmi firkanın zuhûruna sebep olmuşlardır.

İttifâk ettikleri mesâilden biri, "Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'un zât-ı sübhânelerinden gayri kadîm yoktur" deyip Ehl-i Sünnet'in kîdemine zahib oldukları sekiz sıfatın kîdemini

³³ "Şeytanın adımlarını izlemeyin." (Bakara Suresi, 2/208)

³⁴ "Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle", *Cerîde-i Sûfiyye*, (7 Ekim 1911), I/6-3: 3.

nefy ederler. Ve bu nedende kelâm-ı Allâh'ın mahlûk ve muhdes olması tezâhür eder. Ve kelâm-ı nefsiyi nefy ederler. Ba'zı asvât ve hurûftan mürekkeb-i kelâmdan gayri kelâmın bulunmadığına zâhib olurlar.

Ve âhirette Hüdâ'nın ebsâr ile ru'yetini nefy ve hüsün kubuhun aklî olduğuna zâ'ib olurlar. Mutezile hüsün kubuhdai hâkim-i mutlak akl olduğuna zâhib oldular. Bunca vukû'ât ve tecârüb ile sâbittir ki akla bu kadar hüküm te'sîr vermek hilâf-ı hakikattir. Akıl her şeyi idrâk edebilir mi? Fakat Eşâ'iranın dediği gibi aklın hiç medhali yoktur." desek o vakitte insan cemâd gibi olmaz mı? Nasıl olsun ki insan bir nüsha-i kübrâ olsunda ona vedâ-yı hikemiyye olan akıl büsbütün hükümden ıskât eylesin. Bu da hikmet-i hâtime-i münâfîdir. Binaen aleyh, bu bâbta hakikat-i mes'elenin nokta-i i'tidâlini bulup ifrât ve tefrîte gitmeyerek mes'elenin iki ucunu birleştirmek lâzım gelir. Aklın temyîzi, idrâki vardır. Ba'zı ümûr-ı haseneyi kable'ş-şer' gerek kesb ile ve gerek bilâ kesb idrâk iledir.

3. Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle³⁵

Akıl ne külliyyen heder ne de külliyyen mu'teberdir. Aklın ve şer'in de te'sîri vardır. Me'mûrun bihin hüsn-i mes'alesi ilm-i usûl mesailinin ehemlerindedir. Cebr ve kader mes'alesinin de esâsını teşkil eder. Cebr, Hakk Teâlâ'ya tefvîz-i ümûrda ifrât derecesine çıkmaktır. Cebr ile insan cemâdât mes'alesinde kalır. Ve hiçbir irâde ve ihtiyârî yok farz olunur. Fakat düşünülmez ki bu kadar teklîfât-ı ilâhiyye ve hitâbât-ı şer'iyye abes olur. Kader de bunun aksidir. Fâil fiilini hâlik olup halk-ı ef'âl hiç Vâcib-u Teâlâ'ya isnâd etmezler. İnsanlar bu kadar şürûr ve kabâyihî icâdda müstakil farz olunur. Bu da ifrâttır. Mezheb-i hak bu ifrât ve tefrîtin arasına girerek nokta-i i'tidâli bulmaktadır.

Mutezile'ye gelince bunlar da, "*şürûr ve kabâyihîn mûcid-i müstakilli abddır*" diyorlar. Binâen aleyh, bir şeyin hüsn-i hakkında da hâkim müstakil akıldır. Biz bunu da red ediyoruz.

Bir fiil vücûda gelince onun bir illeti vardır. Her mevcûd bir illet-i mûcede ister. İlet-i mûced de bize göre ne yalnız Allâh'ın halkı ne de yalnız abdin kesbidir. Belki ikisinin de mecmu'âsıdır. Abd kesb irâde eder. Nazar ve istidlâl aklı akîbinde ve âdet- ilâhiyye muktezasınca Cenâb-ı Hakk dahî halk ve icâd buyurur. Abd kesb ve i'dâd etmez ise Allah'da halk etmez, abd tertîb-i mukaddimât edince halk vâcib mi olur? Hâşâ abd kesb ve irâde eder. Mukaddimâtını hâdîralarda yine halk teahhar edebilir. Bizim vukuâtımız bunun delilidir. Bazen bir takım esbâb-ı ictimâ eder de yine maksat hâsıl olmaz. Bazen yine ortada hiçbir sebep yok iken maksadımızın husûl bulunduğunu görürüz.

Abdin kesb ve irâdesi illet-i müessire olmayıp hakkında illet-i müessire Hakkın halkıdır. Felâsifeye göre halk mutlakan vâcibdir. Mutezile'ye göre mukaddimât- netîceyi tevlîd eder. Mutezile zaimlerince Cenâb-ı Hakkı tenzîh etmek istiyorlar. Vâcib-i Teâlâ Hazretleri kabâyihî nasıl halk eder, münezzehdir diyorlar hâlbuki halk kesbe tâbi'dir.

Fiilin, illet-i mûcibe ve mûcedesindeki iki cüz'üne biri kesb diğerk halktır. Hüsün kubuhun bu cüzlerden her ikisine de intisâbı vardır. Ammâ kabih kesb abda göre olup hüsün ise halk hâlîka göredir. Ve halkda Cenâb-ı Hak yine müstakildir. Mutezile diyor ki Cenâb-ı Hakkın kabîh olan bir şeyi mürîd olması kabîhtir. Kabîhi halk kabîh olduğun gibi. Biz deriz ki kabîh olmak fiil için zâtî bir şey olmayıp belki ondaki sıfat-ı kabîh abda olan nisbete mebnîdir. Bil ki kabîh olan bir şeyi kesb ederek onunla iktisâb

³⁵ "Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle", *Cerîde-i Sûfiyye*, (23 Ekim 1911), I/6-4: 3.

etmektedir. Abdın kudret ve irâdesini bir fiile sarf etmesi, kesb ve abdn bu kesb ve irâdesi akîbinde Cenâb-ı Hakk’ın halk ve icâdı dahî halktır.

4. Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle³⁶

Kesb icâda tekaddüm eder denilmez. Çünkü Cenâb-ı Hakkın icâdı abdn kasdine müteallik olup ondan teahhur zâtı ile müteahhar ise de teahhur zamânı ile teahhur etmemiştir. Abdın fiili halk cihetinden hakka nisbet edilip kesb cihetinden abda mensuptur. Cenâb-ı Hakkın bütün ef’âli hikmet ve maslahata mebnîdir. Ba’zı fiilindeki hikmet tamâmen kullara münkeşif olmadığından hakikat dâiresinde takdîr edilemez. Mutezile’nin, “*kul filinin hâlikıdır*” zehâbına karşı bizim bu reddiyemiz. Irâde-i cüz’iyye mes’elesini teşkîl eder ki: Bununla Eşâ’ira ile dahî ihtilâfımız vardır. Fakat Eşâ’ira bu irâdeyi kabûl edip mahlûktur diyor. Fakat bize göre gayr-i mahlûktur. Eğer mahlûkiyyetine hükm edilecek olur ise elimizde bir şey kalmayıp iş yine cebre doğru yürür. Fakat bu irâdeyi kul mu haliktır?

Haber öyle ise hâlîksiz bir mahlûk nasıl tasavvur olunur? Biz deriz ki: Cenâb-ı Hak her şeyin halikıdır. Şey ise mevcuda derler. Cüz’iyye’nin hâriçte bir cüz’i yoktur. Ne mevcûd, ne ma’dûm vâsıta beyne’ş-şey’eyn dediğimiz gibi biz buna mahlûk dersek abdn elinde bir şey kalmayacak mâdem ki Allâh yaratmış abd yine isbâta mecbûr ve kudretini de sarf etmesi de zarûrî olacak. İşte Eşâ’ira ile Mâturîdî beyninde fark yoktur. Eşâ’ira’nın mahlûk dediği şey irâdeyi müheyyic olan şevk ve ârzular der isek yine birleşiriz. Demek ki iş ihtilâf lafzı, nizâ’-ı lafziyeden ibârettir.

İşte hüsün ve kubuh şer’î midir, aklî midir? Bahsin esası cebr mes’elesidir. Cebriyye bu bâbda derece-i ifrâta olup abdn cihâd menzilesinde tutuyorlar. Kaderiyye dahî bi’l-aks her şeyi abd yapar. Halk, icâd ve ta’yîn, hüsün ve kubuh abdn elindedir diye tefrît ediyorlar. Bunun ortasına Ehl-i Sünnet giriyor ki ne tefvîzin ne de ihtiyârın o kadar ilerisine gidiyor. Mutezile indinde akıl, hüsün-kubuhu bi-tarîki’t-tevlîd icâb eder. Mezheb-i muhtâra göre akıl, ba’zı ef’âlde hüsün-kubuhun ma’rifetine âlettir. Zîrâ hüsün veya kabîh olduğuna Vâcib-i Teâlâ’nın hükm ettiği ef’âlden pek çok vardır ki akıl kendi kendiyeye matla’ olamaz. Mutezile beynlerinde ittifâk ettikleri mesâil i’tibâriyle fırka-i vâhideden ihtilâf ettikleri mesâil i’tibâriyle yirmi firkadan ibârettir.

Fırka-i ûlâ Vâsiliyye nâmıyla tevsîm olunmuştur ki bunlar Vâsıl bin Ata’nın etbâ’ıdır. Ve Vâsıl bin Ata, Hasan Basrî hazretlerinin şâkirdi olup İmâm-ı müşârun ileyh’in meclis ma’rifetinden i’tizâl etmiştir. Şöyle ki bir gün Hasan Basrî hazretlerine bir kimse gelip, Ey dinin imâmı, zamanımızda bir camâ’at zâhir oldu ki ehl-i kübrâyı tekfir eder. Diğer bir cemâ’at dahî küfr ile tâ’at-i menfaat vermediği gibi imân ile ma’siyette zarûrî vermez derler. Bu bâbtaki i’tikâd-ı asliye-i İslâmiyye neden ibârettir. Hasan Basrî rahimehû bu hususta biraz tefekkürde iken Vâsıl bin Ata cevâba şuru’ edip günâh-ı kebîre sâhibini mutlak mü’min yâhut mutlak kâfir demiyoruz. Belki ôl kimse ne mü’min ve ne de kâfir olup küfr ile imân arasında bir menzilededir diye kalkıp meclis-i meşveretin direklerinden bir direğe i’tizâl etti. Ve cevâb verdiği şeyleri Hazreti Hasan Basrî’nin cemâ’atından bir kimseye takrîre başladı. Ve Hasan Basrî hazretleri (Kad i’tezele annâ Vâsıl) diyerek Vâsıl bin Ata’nın i’tizâl ettiğini gösterdi. Bu firkanın i’tizâlleri dört mes’ele-i mühimme üzerine cereyân eder.

Birincisi: Sıfât-ı Hüdâ-yı nefy edip zâtından gayri kadîm yoktur derler.

³⁶ “Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (6 Kasım 1911), I/6-5: 3.

İkincisi: Kaderi nefy edip küfür, şer, zulüm vesâire gibi me'âsinin Hüdâ'nın takdîriyle olduğuna kâil değildirler. Vâsıl bin Ata bu kâ'ideyi nisbiyet ve takrîr ile der ki Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd hakîm, âdildir. Binâen aleyh Hazreti Hüdâ'ya şer ve zulmün izâfeti tecvîz edilemez.

Zât-ı Ecel ve Â'lâ ibâdine emr ettiği ve üzerlerine hükm eylediği şeyin hilâfını irâde eyleyip sonra bu sebepten onlara ceza vermek câiz olamaz. Bu sûrette hayr ve şer îmân ve isyân ve küfür tâ'atin fâilleri kuldur. Onun için kula cezâ terettüb eder. Fakat bunların cümlesine abdi kâdir kılan Hak'tır. Ve ibâdın fiilleri harekât ve sükunâtta mahsûrdur.

Üçüncüsü: küfür ile îmân arasında bir menzile isbât ederler.

Dördüncüsü: Şâyân-ı i'timâd olmayan ba'zı mesâil üzerinde ittifaklardır. Bu ve bu gibi mezâhibden mümkün olduğu kadar hazer edilmelidir.

عصم الله تعالى اعتقادنا من حلل و الذلل و رزقنا بمنه و كرمه من السداد في القول والعمل انه على ما يشاء قدير و
باجابة رجاء السائلين جدير

“Allah Teâlâ inancımıza hâlel getirmesin ve ayağımızın kaymasından bizi korusun. Fazl-ı keremiyle tercih ve amelde doğru yolu tutmayı nasip eylesin. Çünkü O, dilediğine kâdir ve duâ edenlerin ricâsına icâbet konusunu hakkıyla önemseyendir.”

Fırka-i sâniye Huzeyliyye nâmıyla tevsîm olunmuştur.

5. Fırka-i Naciye ve Fark-ı Dalle³⁷

Kavm-i Mutezile yirmi fırkaya inkısâm etmişti. Bunlardan birincisi olup ve asliye nâmıyla tevsîm olunan fırkanın i'tikâdâtından bahs etmiştik.

Şimdi ikincisi olan Huzeyliyye'yi söyleyeceğiz. Bunlar Ebû Huzeyl el-Allâf'ın ashâbı olup Ebû Huzeyl Şeyh-i Mutezile ve mukaddimü't-tâife ve mukarraru't-tarîkadır. İ'tizâlî Osmân bin Hâlid et-Tavîl'den ahz etmiş ve Osmân bin Hâlid de Vâsıl'dan teallümde bulunmuştur. Bunların i'tikâdâtı ber-vech-i âfîdir. Hakk Teâlâ ilm ile âlimdir. Ve ilmi zâtî kudretle kâdirdir. Kudreti zâtî hayâtla his olup hayâtı ise zâtîdir. Bu akvâl-i felâsife-i Yunâniyye'den iktibâs etmişlerdir. Zirâ Me'mûn halîfe zamânında kütüb-i hikmet-i Yunânî'den ba'zıları Arapça'ya tercüme olunarak Şüyûh-u Mutezile olan Ebû Huzeyl vesâire kütüb-i mütercimeyi ba'de'l-mütâla'a ekser mevâzı'da i'tikâdât-ı hükemâyı Yunâniyye'ye muvâfakat ettiler. Felâsife indinde Hüdâ Celle ve alâ vâhidin min cemî'i cihât olup aslâ O'nda ta'addüd yoktur. Sıfât ve zât, zâtî olup zâtî olduğuna ve zatıyla kâim me'ânî bulunmadığına zâhib olmuşlardır.

Eğer denilirse ki “عالم بذاته لا يعلم” diyen kimsenin kavliyle “عالم يعلم هوذاته” diyen kimsenin kavli beyninde fark nedir? Kavli-i evvele kâil kimse sıfatı nefy ve kavli sâniye zâhib olan kimse ise bir zât isbât eder ki o da aynî ile zâttır. (Bu mes'ele hakkında gelecek nüshada îzâhât verilecektir.) Hakk Teâlâ bir irâde-i hâdise ile mürîd olup onun onun mahalli yoktur. Bu kavli bâtili ihdâs eden Ebû Huzeyl olup sonra gelenler bu bâbda ona tâbi' olmuşlardır. Akvâl-i İlâhiyye'den ba'zısı ise mahallî değildir. Kün kavli gibi ve ba'zı kelâmı ise mahallî olup emir ve nehiy hayr ve istihbâr gibi. Bu bâbda emr-i tekvîn emr-i teklîfin gayridir. Mukadderât-ı İlâhiyye'nin fenâ bulacağı ve ehl-i cennet ve cehennem bi'l-cümle harekâtı zarûrî olup ibâdın onların üzerine kudretleri bulunmadığına ve cümlesi Hazret-i Bârî'nin mahlûku olduklarına zâhib olmuşlardır. Zirâ onlar ibâdın kesbi ile olsa idi onların tahsiliyle mükellef olurlardı.

³⁷ “Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (23 Kasım 1911), I/6-6: 3.

Ehl-i cennet ve cehennem hareketleri munkatı’ olup onların sükûn-u dâimde bulunduğuna ve bu sükûn ise ehl-i cennet için lezzât ve ehl-i cehennem için êlêm olur. Ebû Huzeyl’in bu kavli mezheb-i cehme yakındır. Mezheb-i mezkûra göre cennet ve cehennemde fenâ bulacaktır. Kable’ş-şürû’ mütefekkirîn üzerine delîl Hüdâ’yı bilmek vâcib olduğuna ve eğer ma’rifette kusûr eder ise cehennemde muhalled olacağına zâhib olmuşlardır. Ömrün tezîd ve tenkîsini kabul etmeyip eğer maktûl katl olunmaya idi o vakitte olacağına kâil olmuşlardır. Hüdâ azze ve celle’nin irâdeti murâdın gayri olup zîrâ irâdeti bir şeyi halkdan ibârettir. Ve şeyi halk ise Ebû Huzeyl indinde o şeyin muğâyeratidir. Zîrâ halk inde ilâhîde kavlı olup o da emr-i kün’dür.

6. Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle³⁸

Kavm-i Mutezile yirmi fırkaya inkîsâm etmiş idi. Bunlardan üçüncüsü Nazzâmîyye nâmıyla meşhurdur. Bunlar İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî’ en-Nazzâm nâm-ı kimsenin ashâbıdır. Ki kütüb-i felâsifenin ekserisi mütâla’a ile hükemânın ba’zı i’tikâdâtını i’tikâdât-ı zâtîyeleriyle halat etmişlerdir. Mutezile’nin i’tikâdâtından on üç mes’ele ile ayrılırken onlar da şundan ibârettir:

Birincisi: Hakk Teâlâ hazretleri şürû’ ve me’âsî üzerine kudret ile vasf olunmayıp şürû’-ı me’âsî mukadderât-ı ilâhiyyeden olmadığına zâhib olmuşlardır.

Kavm-i Mutezile’den ba’zıları Hakk Teâlâ onlara kudret ile vasf olunur. Fakat kabîh olduğu ecilden kubhiyyâtı halk ile hak vasf olunmayıp kavlı vasf olunur. Ve Hakk’ın abd üzerine sevâb ve ‘ikâbı eksiltmeye kâdir olmadığına zâhib olmuşlardır.

İkincisi: Hakk Teâlâ irâdetle mevsûf olmayıp kendi ef’âliyle şer’an onunla vasf olundukta, onların ilmî vefki üzere halk olundu ma’nâsında zâhib olmuşlardır.

Üçüncüsü: Ef’âl-i ibâdın harekât, sükûn-ı hareket ise i’timâd olduğuna ve ulûm-ı irâdet, harekât-ı nefsî olup bu hareketten murâd hareket-i nakle değildir. Belki onun indinde hareket-i teğayyur mânen mebd’îdir.

Dördüncüsü: Rûha dâir olup kütüb-i hükemâdan ahz etmiş oldukları ba’zı i’tikâdât ile infirâd etmişlerdir.

Beşincisi: Kudreti tecâvüz eyleyen her bir fiil, ef’âl-i İlâhiyye’dendir. İcâb-ı hilkat ile ya’nî Hakk Teâlâ taşı bir hilkat ile halk buyurduğu, onu def’ ettiğinde mündefi’ olur. Ve kuvveti def’ meblağına vâsıl oldukça tâş tab’an mekânına avdet eder.

Altıncısı: Cüz’ün lâ yetecezze’yi nefyde felâsifeye muvâfakat ettiler.

Yedincisi: Cevher tecma’ eden a’râzdan mürekkebdir. Bazen ecsâm-ı a’râz olduğuna ve bazen a’râz-ı ecsâm bulunduğuna hükm ettiler.

Sekizincisi: Hakk Teâlâ mahlûkâtı el’ân oldukları hâlet üzere def’aten halk etti. Ve Âdem evlâdı üzerine mukaddem halk etmedi. Ve tekaddüm ve teahharın hudûs ve vücûdda olmadığına zâhib olmuşlardır ki bu kelâm-ı felâsifeden ahz etmişlerdir.

Dokuzuncusu: Nazm-ı Kur’ân mu’ciz olmayıp i’câzı muğayyebâtan haber verdiğiidir. Hakk Teâlâ her bi ânın mu’ârazasına bezel ihtimâmdan sarf etti. Hattâ eğer onlara terk edeydi onun mislini getirmeye kâdir olurlardı derler. Ve bu söz küfr-ü dalâl ve kelâm-ı İlâhiye tekzîbidir.

³⁸ “Fırka-i Nâciye ve Fırak-ı Dâlle”, *Cerîde-i Sûfiyye*, (11 Aralık 1911), I/6-7: 4.

Onuncusu: İcmâ' ile kıyâs-ı şer' de hüccet olmayıp esâs hüccet imaâm-ı ma'sûmun kavlidir.

Onbirincisi: Kibâr-ı sahâbe hakkında nâ ma'kûl sözlerdir ki bu mes'elede rafza meyl ederler.

Onikincisi: Şer'in vürudundan evvel âkil ve bâliğin ve nazar-ı istidlâl kâdir olan kimseye nazar-ı istidlâl ile Hazret-i Bârî'nin ma'rifeti vâcib olduğuna kâil olmuşlardır.

Onüçüncüsü: Bir kimseye nisâbdan ekaldeki gümüşte iki yüz dirhemdir. Ve altında yirmü miskâldir. Sirkat veya zulüm ile hıyânet eylese ôl kimseye fiska nisbet olunmaz. Bu söz vücûh-u şettâ ile bâtil ve şer'-i şerîfe muhâlif olduğu cihetten âtıldır. Zîrâ zulm haramdır. Fâili fâsık olup sirkatte böyledir. Bunlarda aslâ hilâf yoktur. Hilâf, eimme-i erbaa' beyninde miktâr ve vücûd kat-i yeddedir. Ve bizde on dirhemden ibârettir.

7. Fırka-i Naciye ve Fark-ı Dalle³⁹

Kavm-i Mu'tezile yirmi fırkaya inkisâm etmiş idi. Bunlardan dördüncüsü Hâitiyye nâmiyle iştihâr etmiştir ki Muhammed bin Hâita'nın ashâbıdır. Bu gürûh dahî kütüb-i felâsife ve hikemâyı mütâla'a edip Nazzâm'ın mezheb-i bâtili üzerine üç bid'at ziyâde etmişlerdir.

Bid'at-ı evvel: İlâhın iki olmasına bunlardan birinin kadîm olması hasebiyle Cenâb-ı İzzet olacağına, diğeri hâdis olması münasebetiyle bunun da Hazret-i Mesîh bulunduğuna zâhib olmuşlardır.

Bid'at-ı sâniye: Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd, mahlûkâtı ve mevcûdâtı halk buyurup onlarda ma'rifet-i Sübhâniyyesini îcâd eyledi. Ve onları ni'met- mazhar ve şükr-ü ni'metle mükellef ve evâmir-i ilâhiyyeye imtisâl edenleri dâr-ı na'im'de sâbit kıldı. Ma'siyeti az ve tâ'ati çok olan kimsenin sureti ahsen olduğuna ve ma'siyeti çok tâ'ati az olan kimsenin de sûreti akbah olacağına zâhib olmuşlardır.

Bid'at-ı sâlise: Ru'yet hakkında vârid olan haber, akl-ı evvelin ru'yeti üzerine mahmuldür. Bu da mübde'âtın evvelidir. Şöl akıl fa'âldir ki bidâyet-i mevcûdâtıdır. Suret zâttan ifâza olunur. Ve Hazret-i Rasûlullâh'ın (Evvelü mâ halakallâhu el-akle) kavli şerîfinde vâki' olan akıldan murâd bu olup kıyâmet günü görünen O'dur. Ve vâhibü'l-aklın görünmesi ise muhâldir. İşbu fırka-i Hâitiyye'nin müşrikliğinde ittifâk-ı ulemâ vardır.

³⁹ "Fırka-i Naciye ve Fırak-ı Dâlle", *Cerîde-i Süfîyye*, (26 Aralık 1911), I/6-8: 4.

BAYEZİD SANCAKBEYİ İŞHAK PAŞA ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Hakan Kaya*

Öz

Yurtluk-ocaklık olarak idare edilen sancaklar “ocakzade” ifade edilen belli bir aile tarafından yönetilmiştir. Yurtluk-ocaklıkla yönetilen sancaklarda, aynı aileden olan kişiler yönetime getirilmekteydi. Ancak bazı araştırmacılar tam tersini iddia etmektedir. Bayezid sancakbeylerinin bazı dönemlerde sancak dışından atandığını dile getirmektedirler. Yapılan araştırmada Bayezid Sancağı’nı yöneten sancakbeylerin aynı aileden geldikleri ortaya konulmuştur. Özellikle Bayezid sancakbeyi İshak Paşa hakkında yanlış bilinen bazı bilgiler mevcuttur. Bu çerçevede İshak Paşa Sarayı’nın banisi olarak kabul edilen Bayezid sancakbeyi İshak Paşa ile Çıldır valisi Hasan Paşa’nın oğlu İshak Paşa’nın birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Bu araştırmada İshak Paşa’nın kim olduğuna ve paşa hakkında yanlış bilinen bilgiler ayrıntılı bir şekilde ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: İshak Paşa, Bayezid, Çıldır, Sancak, Sınır, Ocakzade.

AN INVESTIGATION OVER THE BAYEZİD GOVERNOR OF İSHAK PASA

Abstract

The sanjaks, which were managed as “yurtluk-ocaklık”, had been directed by a certain family called “ocakzade”. In the sanjak governed by the same family, were brought to the government. However, some researchers claimed the opposite. In some periods, sanjak rulers of Bayezid were appointed from the outside. In the study, it was revealed that the governors ruled the sanjak of Bayezid came from the same family. In particular, there is some wrong information about the governer of Bayezid, Ishak Pasha. In this context, it is seen that Ishak Pasha, who is considered as the constructor of Ishak Pasha Palace was interweaved with another Ishak Pasha, the son of the Governor of Çıldır Hasan Pasha. In this study, it is revealed that, there exists some wrong information on Ishak Pasha and this is presented in detail.

Keywords: Ishak Pasha, Bayezid, Cıldır, Sanjak, Border, Ocakzade.

GİRİŞ

Bayezid Sancağı, Osmanlı klasik sancak yönetimi dışında tımarın uygulandığı ve yurtluk-ocaklık olarak yönetildiği sancaklar arasında yer almaktadır.¹ Osmanlı idari yapısında yurtluk-ocaklıkla yönetilen sancaklarda sancakbeyliği aynı aile içinde el

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 12.02.2020 Accepted / Kabul Tarihi:25.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.688521>

*Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, hkaya@agri.edu.tr.

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8904-965X>

¹ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Maliyeden Müdevver Defterleri (MAD. d) nr. 17679, 63-64.; Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Ruznamçe Defterleri (DFE. RZ. d.) nr. 167, 121-nr. 220-A, 84-85.

değiştirerek devam etmekteydi.² Osmanlı Kanunnamelerine göre yurtluk-ocaklık olarak idare edilen bölgeler şu şekilde ifade edilmektedir: “ve bunlardan birisi fevt olsa yahud edâ-yı hizmet eylemese, yurdu ve ocağı olmağla, sancağı ve ocağı, evladına ve akrabasına verilir; hariçden kimesneye virilü-gelmemiştir.”³

Ayn Ali Efendi ise *Kavânin-i Al-i Osman Der-Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân* adlı eserinde yurtluk-ocaklıkla yönetilen sancakların idarecilerini aşağıdaki şekilde ifade etmektedir:

“Azl ve nasb kabul etmezler fevt olundukta oğullarına virülür harice virilmez lakin sancaklar gibi olup mahsulatı tahrir ve defter olunup içinde zeamet ve tumarı vardır sefer-i hümayun vaki oldukta zuama ve erbab-ı tumar ve alaybeyisi ile sancakbeyi olan sair sancaklar gibi beylerbeyisi ile kanun göçüp sefer hizmetin edâ iderler ferman olunan hizmete gelmez ise sancağı oğluna yahut akrabasına virilür.”⁴

Yukarıdaki kayıta ifade edildiği üzere Osmanlı kanunnamelerinde yurtluk-ocaklıkla yönetilen yerlerin mahiyeti açıklanmıştır.⁵ Bu çerçevede Bayezid sancakbeylerinin de aynı aileden gelen kişiler olduğu aşağıda ayrıntılı bir şekilde izah edilecektir. Ayrıca Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın hangi nedenlerden dolayı Çıldır valisi İshak Paşa ile karıştırıldığı da kaynaklar çerçevesinde açıklanacaktır.

1. 18. Yüzyılda Bayezid Sancakbeyleri

Bayezid sancakbeyliği yurtluk-ocaklık sistemiyle yönetildiğinden yönetim aynı aile içinde kalmaktaydı. Bu aileler genellikle bir aşirete mensubiyetleri olup, ailelerin sancak yönetiminde etkinlikleri olduğu bilinmektedir. Örneğin Bisyan aşireti 16. yüzyılın son çeyreğinde Diyarbakır'ın Meyafarkin (Silvan) Sancağı'ndan Bayezid Sancağı'na gelmiş ve aşiretin büyük bir kısmı Bayezid sancak dahilinde kalmıştır. Söz konusu aile/aşiret Bayezid sancakbeyliğinin yönetimini uzun bir süre kontrollerinde tutmuştur.⁶

Katip Çelebi 1635 Revan Seferi sonrası kaleme aldığı eserinde bu noktada Bayezid Sancağı hakkında şu bilgileri vermektedir.

“Kal'a-i Bayezid Kotur şimalinde bir kal'a ve livâdır ve serhad-ı Acemdir. İki kal'a dahi buna tabidir. Biri, Diyadin kal'ası ve biri Hamur kal'ası. Bu livâyı Behlül Bey ocaklık tarihiyle zabt ider, bunlar dahi tevâif-i Ekraddan Besyan aşiretinden gayet şeci' taifelerdir. Kızılbaşlar bunlardan gayet havf iderlerdi.”⁷

Bayezid sancakbeylerinin “ocakzade” olarak ifade edildiği görülmektedir. Arşiv belgelerine bakıldığında “ocakzade” ifadesinin yurtluk-ocaklıkla yönetilen

² Mehmet Öz, “Osmanlı İdaresinde Kürtler ve Özerklik: Efsane mi Gerçek mi? (XVI-XVIII. Yüzyıllar)”, *Türkiye Günlüğü Dergisi* 99 (Güz 2009): 154-169.

³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri Hukuki Tahlilleri Merkezi ve Umumi Kanunnameleri 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri*, (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 476-477.

⁴ Ayn Ali Efendi, *Kavânin-i Al-i Osman Der-Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân* (Ankara: T.B.M.M Kütüphanesi Yazma Eserler, nr. KZ-334), 10-12.

⁵ Ayrıca taşra teşkilatı ve tevcih kayıtları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Feridun M. Emecen-İlhan Şahin, “Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 657-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri, *Belleten*, 19/23, (1998).; Metin Kunt, *Sancaktan Eyalete 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978)

⁶ Şeref Han Bitlisi, *Şerefnâme*, Çev. Abdullah Yegin, c. I, (İstanbul: Nübihar Yayınları, 2013), 308. Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdal Çiftçi, “Migration, Memory and Mythification: Relocation of Suleymani Tribes of the Northern Ottoman-Iranian Frontier”, *Middle Eastern Studies*, 54/2, (2018): 270-288.

⁷ Kâtip Çelebi, *Kitab-ı Cihannüma li- Kâtip Çelebi*, Tıpkıbasım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009), I: 326.; Hakan Kaya, *Osmanlı-İran Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1648)* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018), 33.

sancakbeylerinin ailesi (hanedan) için kullanılan bir terim olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin 1122/1710 tarihli bir belgede Bayezid Sancağı'nın yurtluk-ocaklık olarak ocakzadelerden Ahmed Bey'e tevcih edildiği ifade edilmektedir.⁸ Başka bir arşiv belgesinde “*Eyalet-i Erzurum'da vaki Bayezid sancağı beyi yine ocakbeyzadelerinden aşair ve kabâil reaya ve beraya fukaralarının muhtarı olan Osman kullarına sadaka ve inâyet buyrulmuş iken*” kaydı bulunmaktadır.⁹ Görüldüğü üzere sancağı yöneten aile üyeleri için *ocakzade* ifadesinin yanı sıra *ocakbeyzade* terimi de kullanılmıştır

İshak Paşa ile ilgili ihtilafli olan meselenin daha iyi anlaşılması için 18. yüzyılda Bayezid sancakbeyliğini yapan şahısların yönetime geliş tarihlerine ve tarihi süreçte birbirleri arasındaki mücadeleye kısaca bakmakta fayda vardır. 18. yüzyılın başlarında İbrahim Paşa Bayezid sancakbeyliğinden azledilmiş ve onun yerine Mehmed Sani Bey getirilmiştir. İbrahim Paşa merkezi yönetim tarafından gönderilen emirlere uymadığı ve topladığı miri vergileri elinde tutarak devlete muhalefet ettiği iddia edilmiş ve yerine Mehmed Bey, muhtemelen Muhammed Pürbelali¹⁰, oğlu Mehmed Sani'nin getirilmesi uygun görülmüştür.¹¹ Arşiv belgelerinden anlaşıldığına göre, Bayezid sancakbeyliği kısa bir süre sonra Mehmed Sani Bey'e tevcih edilmiştir.¹² 1706'da Bayezid'de yerel beyler arasında çıkan çatışmada Mehmed Sani Bey öldürülmüş ve sancak mutasarrıflığına Abdulfettah Bey getirilmiştir.¹³

Bayezid Sancağı'ndaki aşiret, kabile ve eşrafın önerisi doğrultusunda sancakbeyi olarak atanan Abdulfettah Paşa daha sonra merkezi yönetim tarafından “*şaki*” olarak kabul edilmiş ve sancak beyliğinden azledilmiştir. 1711 yılında Abdulfettah Paşa azledildikten sonra yerine Bayezid ocakzadelerinden Ahmed Bey atanmıştır.¹⁴ Bayezid sancak mutasarrıfı Ahmed Bey'den sonra 1715 tarihinde Osman Bey sancakbeyi olarak atanmıştır. Ancak Osman Bey'in Bayezid mutasarrıflığı uzun sürmemiş, Mahmud Paşa ile iktidar mücadelesine girişmişlerdir. Meydana gelen çatışmalar sonrasında 1720 tarihinde Bayezid sancakbeyliği Mahmud Paşa'ya tevcih edilmiştir.¹⁵ Osman Bey'in ise 1725 yılında Eleşkirt sancak mutasarrıflığına atandığı görülmektedir.¹⁶

Mahmud Paşa'nın sancakbeyliği uzun bir süre devam etmiştir. Bayezid ve çevre sancaklar üzerinde büyük bir otorite kurmuştur. Mahmud Paşa 1768 tarihine kadar sancakbeyliği yapmış, vefatından sonra yerine oğlu Abdulfettah Paşa geçmiştir. Abdulfettah Paşa merkezi yönetim ile yaşadığı sorunlardan dolayı beylikten azledilmiş ve yerine kardeşi/akrabası, İshak Paşa geçmiştir. Abdulfettah Paşa ise daha sonra

⁸ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri, Sultan Ahmed Dönemi III (A.E. SAMD III)* 85/8570, 1.

⁹ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri, Sultan Ahmed Dönemi III (A.E. SAMD III)*, 196/18941.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hakan Kaya, “Ahmed-i Hâni'nin Divanında Tarihi Bir Şahsiyet: Muhammed Pürbelali”, 2. *Uluslararası Ahmed-i Hani Sempozyumu İslam Düşüncesinde İnsan (Doğubayazıt 28-30 Eylül 2018)*, ed. Abdulcebbar Kavak, (Ağrı, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2018), 182-193.

¹¹ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnü'l Emin Tevcihat (İE.TCT)*, 8/968.

¹² Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *A.DVNS.MHM.d (Mühimme Defteri)*, nr. 111, s. 410, hk.1409.

¹³ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnü'l Emin Tevcihat (İE, TCT)*, 23/2444.

¹⁴ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri, Sultan Ahmed Dönemi III (A.E. SAMD III)*, 1798.

¹⁵ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri, Sultan Ahmed Dönemi III (A.E. SAMD III)*, 76/7632.; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *A.DVNS.MHM.d*, Nr. 129/6, 16.

¹⁶ Fehamettin Başar, *Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 118.

Eleşkirt sancakbeyliğine atanmıştır.¹⁷ Bazı arşiv belgelerinde ise Abdulfettah Paşa'nın İshak Paşa'nın akrabası olduğu ifade edilmiş, ancak akrabalık derecesi belirtilmemiştir.¹⁸ İleride görüleceği üzere Abdulfettah Paşa ile İshak Paşa'nın akraba oldukları ve yurtluk-ocaklık kanunu gereği kendisinden sonra yerine kardeşi veya akrabası İshak Paşa'nın atandığı anlaşılmaktadır. Ancak birçok araştırmacının Osmanlı kanunlarındaki yurtluk-ocaklık atama usulünü veya işleyişini göz ardı ettiği görülmüştür. Çünkü Osmanlı kanunları gereği yurtluk-ocaklıkla yönetilen sancakların idarecileri merkezi yönetim tarafından azledildiğinde sancağın yönetimi önceki idarecinin ailesi veya akrabasına tevcih edilmekteydi. Aşağıdaki tabloda verilen kişiler ocakzade aile üyeleridir.

18. yüzyılda Bayezid Sancakbeylerini Gösteren Tablo

Sancak	Sancakbeyi	Statüsü	Tarih
Bayezid	İbrahim Bey	Yurtluk-ocaklık	?-1700
	Mehmed Sani Bey	Yurtluk-ocaklık	1700-1706
	Abdulfettah Bey	Yurtluk-ocaklık	1706-1711
	Ahmed Bey	Yurtluk-ocaklık	1711-1715
	Osman Bey	Yurtluk-ocaklık	1715-1720
	Mahmud Paşa	Yurtluk-ocaklık	1720-1768
	Abdulfettah Paşa	Yurtluk-ocaklık	1768-1775
	İshak Paşa	Yurtluk-ocaklık	1775-1799

2. İshak Paşa'nın Bayezid Sancakbeyliği

Bayezid sancakbeyi İshak Paşa, yeteri kadar ilmi çalışmaya konu olmamıştır. Bunun yanında mevcut çalışmaların doğru olmayan bazı bilgileri ihtiva ettiğini de belirtmek gerekir. Bu yanlışların başında Bayezid sancakbeyi İshak Paşa ile Çıldır valisi İshak Paşa'nın aynı kişiler olduğu düşüncesi gelmektedir. Buna göre, Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın Çıldır beylerinden Hasan Paşa'nın oğlu olduğuna dair iddialar ileri sürülmüştür. Nitekim bu tür çalışmalarda İshak Paşa'nın çeşitli görevlerde bulunduktan sonra 1789 yılında vezir rütbesiyle Çıldır ve Ahıska'ya vali olarak görevlendirildiği ifade edilmiştir. Ayrıca valiliğinin ikinci yılında Şerif Paşa'nın azline sebep olması dolayısıyla bu görevden alındığı ve Hasankale'ye (Pasinler) itibarı düşmüş bir şekilde gönderildiği dile getirilmektedir.¹⁹ Ancak, bu çalışmadaki bilgilerden anlaşılacağı üzere verilen bilgilerin doğru olmadığı sonucuna varılmıştır.

¹⁷ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 195/9734, 3.

¹⁸ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tahvil Defteri (TD)*, nr. 16, 144.

¹⁹ Hamza Gündoğdu, *Doğubayazıt İshak Paşa Sarayı*, (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 17.; Mehmet İnbaşı, "Çıldır Beylerbeyleri: I. İshak Paşa ve II. İshak Paşa", *Güneşin Doğduğu Yer: Doğubayazıt Sempozyumu Bildirileri*, (Doğubayazıt, 13-14 Eylül 2003) ed. Oktay Belli, (İstanbul: Doğubayazıt Kaymakamlığı, Çekül Vakfı ve diğ., 2004), 183-204.

Mehmed Süreyya, Sicil-i Osmani adlı eserinde Çıldır İshak Paşa hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Çıldır İshak Paşa'nın torunu ve Hasan Paşa'nın oğludur. İshak Paşa'nın hanedandan olmakla 1205'de (1790/91) vezir rütbesiyle Çıldır ve Ahıska valisi oldu. 1206'da (1791/92) Şerif Paşa'nın azl sebebi olarak gözden düştü ve Hasankale'de ikamet eyledi. Orada vefat etmiştir. İradesiz, ahmaktı.”²⁰

Tartışmaya sebebiyet veren ve araştırmacıların yanlış bir nakle yönelmesine sebep olan bilgi buradan kaynaklanmaktadır.²¹ Fakat aynı zaman aralığında farklı sancaklarda benzer isimlerin yönetici olması gayet muhtemel bir durumdur. Nitekim Mehmed Süreyya'nın bahsettiği İshak Paşa'nın Çıldır valisi olduğunu ve Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın ise Çıldır valisi ile bir ilgisinin olmadığını arşiv belgelerinde görmek mümkündür. Zira Mehmed Süreyya'nın bahsettiği İshak Paşa 1205/1790-1791 yılında Çıldır valise olmuş ve 1206/1791-1792 yılından görevinden azledilmiştir.

Bazı araştırmacılar, Çıldır Atabeylerinden İshak Paşa'nın 1701 tarihinde Çıldır valiliğine atandığını kaydetmektedir. Ayrıca bazı dönemlerde Çıldır valiliğinden azledilen İshak Paşa'nın 1748'e kadar toplam 30 yıl bir süre boyunca Çıldır valiliği yaptığı belirtilmektedir. İshak Paşa'dan sonra yerine Hacı Ahmed Paşa ve ondan sonra da Hasan Paşa'nın Çıldır valiliğine atandığı ve İshak Paşa'nın da görevi babası Hasan Paşa'dan devraldığı dile getirilmektedir.²² Hasan Paşa'nın Mehmed Sabit ve İshak adında oğulları olduklarını gösteren arşiv kaynakları mevcuttur. Ancak Çıldır valiliği yapan İshak Paşa ile Bayezid sancakbeyliği görevini yapan İshak Paşa birbirlerinden farklı kişilerdir. İshak Paşa'nın Bayezid'de sancakbeyliği yaptığı dönemde Çıldır eski valisi Hasan Paşa'nın ortanca oğlu Mehmed Sabit Bey, Çıldır Eyaleti'nin büyük kardeşi İshak Paşa'ya tevcih edilmesi için merkezi yönetimden ricada bulunmuştur. Bundan dolayı dönemin sadrazamına durumu açıklayan bir arzuhal göndermiştir.²³

Başka bir arşiv kaydında Çıldır Eyaleti'nin, muhalefet bedeli için 450, vezaret için de 150 kese²⁴ akçe mukabilinde İshak Paşa'ya tevcih edilmesine dair görüş belirtilmiştir. Ancak 150 kese akçe *mansıb ve teşekkürinin* rüşvet sayılacağı belirtilmiş ve nihayetinde Çıldır Eyaleti, 450 kese akçe karşılığında Hasan Paşa'nın oğlu İshak Paşa'ya tevcih edilmiştir. Belgede de anlaşıldığı üzere bu dönemde Çıldır Eyaleti valisi İshak Paşa ile Bayezid Sancağı sancakbeyi İshak Paşa farklı kişilerdir.²⁵ Çıldır valisi İshak Paşa ile ilgili yukarıda zikredilen kaynaklar dışında çok sayıda kayda ulaşmak mümkündür.²⁶

Ahmed Cevdet Paşa, Çıldır valisi Süleyman Paşa'nın 1205/1791'de vefatından sonra eyalet valisinin kimin olacağına dair bir toplantı yapıldığını, Hasan Paşa'nın oğlu Mehmed Sabit Bey'in eyalet valisi olarak düşünüldüğünü ancak Mehmed Sabit Bey'in bunu kabul etmediğini ve Çıldır Eyalet valiliğinin kardeşi İshak Paşa'ya tevcih

²⁰ Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, Haz. Nuri Akbayar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3: 806.

²¹ Yüksel Bingöl, “İshak Paşa Sarayı'nın Tarihlendirilmesi”, *I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu Bildirileri*, Doğubayazıt, 7-11 Eylül 2005) ed. Oktay Belli, (İstanbul: Doğubayazıt Kaymakamlığı, Çekül Vakfı ve diğ., 2007), s. 384.

²² İnbaşı, “Çıldır Beylerbeyleri: I. İshak Paşa ver II. İshak Paşa”, 188.

²³ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 132/5047.

²⁴ Bir kese akçe, 17. yüzyılda yaklaşık olarak 40.000 ile 50.000 akçe gibi bir tutara denk gelmekteydi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baki Çakır, “Kese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-2, 42-43.

²⁵ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 200/10231.

²⁶ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 186/8743.; Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 187/8827.

edildiğini ifade etmektedir.²⁷ Başka bir arşiv belgesinde aynı dönemde hem Çıldır'da hem de Bayezid'de aynı adla farklı İshak Paşaların olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, 1180/1766-1767 tarihli bir arşiv kaydında Bayezid sancakbeyi Mahmud Paşa ve ailesinin çevre sancaklardaki bazı yerleri tasarruf ettikleri görülmektedir. İlgili belgede Mahmud Paşa'nın akrabası olarak belirtilen İshak'ın Malazgirt'e bağlı Patnos'ta bir tımar hissesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁸

Bayezid Sancağı yöneticileri hakkında başka bir iddia da bulunmaktadır. Söz konusu iddia, Bayezid'in 1578 yılından sonra yurtluk-ocaklık statüsüne dahil edildiğini, atabeylerin idaresine verildiğini ve bu statüsünü 19. yüzyıla kadar devam ettirdiği ifade edilmektedir.²⁹ Bayezid ve Tev'abiha Mufassal Tahrir Defterine bakıldığında tarih ve kanunnamesi olmamakla birlikte tahririn Padişahın tuğrasından III. Murad dönemine ait olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Ancak tahrirde Bayezid Sancağı'nın Çıldır Eyaleti'ne bağlandığına dair herhangi bir kayıt olmamakla birlikte Bayezid'in öncelikle Van Eyaleti'ne bir dönem Revan'a ve 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de Erzurum Eyaleti'ne bağlandığı görülmektedir.³¹

Öncelikle İshak Paşa'nın Bayezid sancakbeyliğine dair arşiv kaydındaki belgeye bakmakta fayda vardır. 22. Cemaziyelahir 1185/ 2 Eylül 1771³² tarihinde gönderilen arşiv belgesinde

“Mahmud paşazâde mir İshak her vechle bahadır ve kârgüzâr ve hidmet-i alîyyenin tedibesine sahib-i iktidar olduğundan mîrimiranın ber vechi yurtluk-ocaklık Bayezid sancağı tevcih ve inâyet buyrulmasını Kars cânibi seraskeri olan vezir-i mükerrem Hâfiz Mustafa Paşa hazretleri iltimas itmeleriyle vezir müşariün ileyh iltimasları ve serefbâhş sudûr olan emr-i hümayûn mücibince...”

ifadeleri yer almaktadır.

Arşiv kaydında İshak Paşa, Bayezid sancakbeyliğini yapabilecek kabiliyet ve vasıflara Kars seraskeri Hâfiz Mustafa Paşa'nın da onayıyla layık görülmüş ve Bayezid sancakbeyliği İshak Paşa'ya tevcih edilmiştir.³³ Burada İshak Paşa'nın yönetime geliş tarihi 1771 olarak ifade edilirken başka bir kayıta ise 1775 olarak not düşülmüştür. 1771 tarihinde Bayezid Sancağı İshak Paşa'ya tevcih edilmiş olsa bile İshak Paşa'nın mutasarrıflığının uzun sürmediği veya İshak Paşa'nın sancakbeyliği görevinden azledildiği söylenebilir. Çünkü Bayezid sancakbeyliği 1775 yılında tekrar İshak Paşa'ya tevcih edilmiştir.

Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın 1775 yılında göreve getirildiği ve 1799 yılında ise vefat ettiği anlaşılmıştır. Ayrıca Sicil-i Osmanî'de İshak Paşa'nın ahmak ve iradesinin zayıf biri olduğu ifade edilmiştir. Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın sancakbeyliği dönemi göz önünde bulundurulduğunda kendisinin iradesiz ve ahmak kişiliğe sahip olması bir yana, aksine aksine muktedir ve müstebit biri olduğu düşünülmektedir. Arşiv

²⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), III: 1396.

²⁸ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Tımar Ruznamçe (C. TZ)*, 168/8375.

²⁹ İnbaşı, “Çıldır Beylerbeyleri: I. İshak Paşa ve II. İshak Paşa”, 191.

³⁰ Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tahrir Defteri (TKGM.KKA.TD), *Bayezid Sancağı ve Tevâbiha Mufassal Tahrir Defteri*, nr. 199.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Osmanlı-İran Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1648)*.

³² Doktora tezimde 1771 yılı yerine 1777 yazılmış, yani 1 yerine sehven 7 yazılmıştır.

³³ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 202/10061.

kayıtlarına göre sancak mutasarrıflığı döneminde İshak Paşa'nın Diyadin, Şelve ve Eleşkirt sancakbeyleri üzerinde mutlak anlamda bir otorite kurduğu anlaşılmaktadır.³⁴

1775 yılında Abdulfettah Paşa'nın vefat etmesinden sonra Bayezid mutasarrıflığına İshak Paşa getirilmiştir. Bütün bu kayıtlardan hareketle İshak Paşa'nın 1791-1792 Çıldır ve Ahıska'ya vali olarak atanma durumu ile Bayezid sancakbeyliğine atanma meselesi birbirine karıştırılmaktadır. Çünkü kaynaklara bakıldığında Bayezid mutasarrıfı İshak Paşa'nın bu dönemde sancak mutasarrıfı olduğu ve bu görevini 1799 yılına kadar sürdürdüğü görülmektedir. Atandığı tarihten ölümüne kadar başka bir sancakbeyliği ve eyalet valiliği görevine atandığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Yukarıda kaydedilenin yanı sıra İshak Paşa'nın kapı kethüdası ve Dergâh-ı Âli kapıcıbaşlarından Ahmed Ağa'nın tahriratına bakıldığında İshak Paşa'nın Bayezid eski sancakbeyi Mahmud Paşa'nın oğlu olduğu görülmektedir. Söz konusu arşiv kaydında Bayezid Sancağı'nın öteden beri yurtluk-ocaklık olarak yönetildiği ifade edilmektedir. Ayrıca kayıttan anlaşıldığına göre Eleşkirt, Diyadin Şelve ve Malazgirt sancakbeylerinin azli ve nasbı Bayezid sancakbeylerinin arzı ve reyî ile olmaktadır. Arşiv belgesi Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın Çıldır valisi İshak Paşa'nın farklı kişiler olduğunu destekler mahiyette bilgi sunmaktadır. Kethüda dilekçeye "*Paşa-i mümâ ileyh (İshak Paşa) kullarının pederi Mahmud Paşa vefatından sonra...*" şeklinde ifadeleri not düşmüş ve adı geçen sancakbeylerinin heva ve heveslerine kapılarak kendi başlarına hareket ettiklerinden şikâyet etmiştir.³⁵ Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığı üzere İshak Paşa Hasan Paşa'nın değil, Mahmud Paşa'nın oğludur.

Arşiv kayıtlarına bakıldığında İshak Paşa'nın "*ahmak veya iradesiz*" bir kişiliğe sahip olmak bir yana, bunun tam aksine muktedir bir şahsiyete haiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Bayezid mutasarrıfı İshak Paşa'nın idareci yönü üzerinde durmakta fayda vardır. İshak Paşa, yönetimde kaldığı süre boyunca sancak dahilinde bulunan aşiretlerle, çevre sancak beyleriyle ve İran hanlarıyla yoğun bir mücadeleye girişmiştir. İshak Paşa'nın bu kadar geniş bir kesimle yoğun mücadeleye girişmesinin nedeni bölgede otoritesini güçlendirmek ve bu kesimlere nüfuzunu kabul ettirmek istemesinden olsa gerektir

İshak Paşa kendinden önceki sancakbeyleri gibi Bayezid'i yurtluk-ocaklık olarak yönetmiştir. Sancakbeyliği yaptığı süre zarfında merkeze hakkında çok sayıda şikâyet yapılmıştır. Kendisi hakkında yapılan bütün şikâyetler doğru olmamakla birlikte bunların önemli oranda büründüğü muktedir kişiliğinden kaynaklandığı düşünülebilir. Öte yandan Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın (ö. 1799) birçok olaya müdahil olmasına rağmen merkezi otoritenin kendisine karşı herhangi bir cezaî yaptırımda bulunmaması dikkate değerdir. İshak Paşa, Eleşkirt Sancağı eşrafından çok sayıda kişiyi öldürmüş veya öldürmüştür. Öldürülenler arasında Eleşkirt mutasarrıfı Abdi Paşazade, Muhammed Bey, kardeşi Ali ve Süleyman Beyler, Süleyman Ağa, Süleyman Ağa'nın oğlu Ali Ağa ve amcazadesi Yakup Ağa, Müderris Abdulgaffur Bey, Ova Subaşı Süleyman Ağa ve Hamur beyi İbrahim Bey gibi şahıslar yer almaktadır.³⁶ Ayrıca İshak Paşa'nın Eleşkirt hanedanından yukarıdaki şahsiyetler dışında 45 kişiyi daha öldürdüğü iddia edilmiştir.³⁷

³⁴ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 1-3.

³⁵ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 305/15208, 1.

³⁶ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 63/2753-G.

³⁷ Yakup Karataş, *Bayezid Sancağı ve İdarecileri (1700-1914)*, (İstanbul: Kitapevi, 2014), 36.

İshak Paşa'nın eşraftan ve ahaliden bu kadar çok sayıda kişiyi öldürmesi, paşanın gücünü ve tegallübünü göstermektedir. O iktidarını elde tutmak için çok sayıda insanın hayatına kastetmiş ve rakiplerini bertaraf etmeye çalışmıştır. Devletin, sınırda bulunan ve halk üzerinde güçlü bir iktidar kuran sancakbeyini tam olarak denetim altına aldığını söylemek mümkün değildir. Bu durum 18. yüzyılın sonlarına doğru devletin içinde bulunduğu sosyal ve siyasal durumla ilintilidir.

İshak Paşa'nın bu şekilde cüretkâr davranarak çok sayıda kişiyi öldürmesi/öldürtmesi ve herhangi bir şekilde cezalandırılmaması, görevinden azledilmemesi onun İran'a tabi olma ihtimaline karşı bir önlem alma şeklinde yorumlanmıştır.³⁸ Ancak İshak Paşa'nın cezalandırılmaması veya görevinden azledilmemesinin tek nedeni İran'a sığınma ihtimali ile izah edilemez. Çünkü İshak Paşa'nın cezalandırılmaması ve görevden azledilmemesi paşanın iktidarı süresince nüfuzlu ve güçlü bir iktidara sahip olduğunu göstermiştir.

Başka arşiv kayıtlarında da İshak Paşa'nın Eleşkirt, Diyadin, Hamur ve Malazgirt sancakları mutasarrıflarını baskı altına aldığı, adı geçen sancaklardan bazılarını kendisine ve oğullarına ocaklık veya malikâne olarak tevcih ettirdiği ve "ocakzade" olarak isimlendirilen yerel ailelere türlü zulümler ettiği belirtilmiştir.³⁹

İshak Paşa'nın oğullarına Tekman, Hınıs ve Malazgirt⁴⁰ sancaklarını malikâne olarak tevcih ettirmesi, Diyadin ve Eleşkirt gibi sancakların mutasarrıflarını baskı altında tutması, yeri geldiğinde İran'ın bazı bölgelerine saldırması gibi eylemleri paşanın muktedir ve siyasi olarak güçlü bir kişi olduğunu göstermektedir. Ayrıca Bayezid'in İran serhaddinde bulunması sancak mutasarrıflarının kontrolünü zorlaştırmıştır. Bu sebeplerden ötürü merkezi otorite, bazen uç bölgelerdeki mutasarrıfların reayaya uygulamış olduğu zorba/hukuksuz/müstebit yönetime pek müdahale etmemiştir.⁴¹

Bayezid'de bulunan ahalinin Celali ve Sipki gibi aşiretlerden rahatsız olduklarına dair çok sayıda arşiv kaydına ulaşılmıştır. 1197/1783 tarihinde sancakta bulunan ulema ve eşrafın İshak Paşa hakkında yaptıkları şikâyette söz konusu sene içerisinde Celali ve Sipki aşiret üyelerinin dört köyden 1.000 kadar büyükbaş ve 2.000'den fazla küçükbaş talan ettikleri ifade edilmiştir. Merkeze şikâyette bulunanlar bu durumu sancakbeyi İshak Paşa'ya ilettiklerini, İshak Paşa'nın gasp edilen hayvanlardan cüz'i bir kısmını kendilerine iade ettiğini, geriye kalan kısmını ise zimmetine geçirdiğini iddia etmişlerdir.⁴² Ayrıca Daşanlu taifesinden bazı kimselerin sınır ihlalinde bulunarak Bayezid'e tabi Köroğlu Kalesi'ne yerleşerek etraftaki reayaya zarar verdikleri belirtilmiştir. Buna rağmen İshak Paşa'nın adı geçen taifeyi cezalandırmadığı beyan edilmiştir. Bunun yanı sıra Bayezid'de bulunan Kürt aşiretleri de Daşanlu taifesinden Ramazan adlı kişiyle birlikte Kars köylerinden Digor'a baskın düzenleyerek burada bulunan reyanın mallarını yağmalamış ve 7 kişiyi öldürmüşlerdir. Bayezid'deki ulema ve eşraf bu olaylardan dolayı İran serhaddinde bulunan ahalinin perişan olduğunu

³⁸ İnbaşı, "Çıldır Beylerbeyleri: I. İshak Paşa ve II. İshak Paşa", 193.

³⁹ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 34/1679.

⁴⁰ Malazgirt Sancağı'nda bazı yerler tarihi süreç içerisinde farklı statüde tasarruf edilmiştir. 1155/1742 yılında Erzurum seraskeri Ali Paşa'ya malikâne olarak idare etmiştir. 1165/1751'de İbrahim'e yurtluk-ocaklık olarak verilmiştir. 1208/1793'te ise İshak Paşa'nın oğulları olan Mahmud Bey ve İbrahim Bey'e tevcih edilmiştir. Bkz. Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C DH)*, 68/3392, 2.

⁴¹ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 38/1866.; Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 68/3392.

⁴² Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 12/448-M.

belirterek, merkezi yönetimin İshak Paşa'nın yapmış olduğu baskı ve zulme müdahalede bulunmasını ve bu zulümden kendilerini kurtarmalarını talep etmişlerdir.⁴³

Reaya sancak yöneticilerinin değişikliğinden olumsuz şekilde etkilenmiştir. Örneğin Hınıs ve Tekman sancakları malikâne olarak tasarruf edilmeden önce yurtluk-ocaklık olarak yönetilmiştir. Ancak daha sonra İshak Paşa ile Veli Paşa adı geçen yerleri malikane olarak tasarruf etmişlerdir. İshak Paşa ile Veli Paşa arasında Hınıs ve Tekman'ın sıklıkla el değiştirmesi paşalar arasında güç ve rekabet ilişkisini doğurmuş ve daha sonraki yıllarda büyük bir sorun olarak devam etmiştir. Örneğin, İshak Paşa, Hınıs ve Tekman sancaklarını oğullarına tevcih ettirmiş, ancak buralar daha sonra İshak Paşa'dan alınarak tekrar Veli Paşa ve kardeşinin yönetimine verilmiştir. 1793 yılında Veli Paşa ve Mehmed Paşa'nın halka zulmettiği ve mallarına zorla el koyduğu, reayanın gördüğü bu baskılardan dolayı çevre sancaklara dağıldığı kaydedilmiştir. Bu sebepten ötürü adı geçen sancaklar Veli Paşa ve kardeşinden alınarak İshak Paşa'nın çocuklarına tekrar tevcih edilmiştir. Malikane olarak idare edilen sancakların yönetimlerinin el değiştirmesi beylerin birbirlerinin mallarını gasp etmelerini beraberinde getirmiştir.⁴⁴ Ayrıca sancaklar üzerinde iktidar ve menfaat mücadelesi halkın buldukları yerlerden göç ederek başka yerlere gitmesine sebep olmuştur. Reayanın bu yer değişimi sancak dahilinde sosyoekonomik sıkıntıların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir.

1212/1798 tarihinde Erzurum valisi Ziya Yusuf Paşa, Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın sancak yönetimi ve çevre sancakbeyleriyle olan münasebeti hakkında merkeze bir rapor göndermiştir. Raporda İshak Paşa ve oğullarının Eleşkirt, Hınıs, Tekman, Malazgirt, Hamur ve Diyadin sancaklarını malikâne olarak tasarruf ettikleri belirtilmiştir. Raporda İshak Paşa'nın hâkimiyet alanını genişletmek için Erzurum ve Kars taraflarına Sipki aşiretini, Van taraflarına ise Haydaran aşiretini gönderdiği ifade edilmiştir. İshak Paşa'nın güç ve kuvvet olarak diğer sancakbeylerinden üstün olduğu, diğer sancak beylerini bir bir hâkimiyeti altına aldığı ve reayaya büyük haksızlıklar yaptığı vurgulanmıştır. Raporda Diyadin ve Hamur sancaklarının İshak Paşa'ya bırakılmasının, Eleşkirt ve Malazgirt sancaklarının yurtluk-ocaklık olarak eski sahiplerine verilmesinin daha uygun olacağı ifade edilmiştir.⁴⁵

İshak Paşa'nın Malazgirt Sancağı ile ilgili durumu hakkında da merkeze rapor gönderilmiştir. Raporda Malazgirt sancakbeyliğinin Murat Paşa'ya verilmesinin daha uygun olacağı beyan edilmiştir. Malazgirt Sancağı'nın Murad Paşa'ya tevcih edilmesinin sebebi, Malazgirt'in İshak Paşa'nın kontrolündeki Bayezid'den uzak olması ile izah edilmiştir. Dolayısı ile İshak Paşa'nın Malazgirt'i kontrol altında tutamayacağı, Bayezid Sancağı'nı idare ettiği günden beri cizye vergilerini göndermemesi, buna karşın Murad Paşa'dan cizye vergisini tahsil etmenin daha kolay olacağı belgede belirtilen hususlardır. Bununla birlikte Murad Paşa'nın, İshak Paşa'ya karşı sancağı muhafaza etmesinin mümkün olmadığı da dile getirilmiştir. Çünkü İshak Paşa'nın sahip olduğu askeri kuvvet ve şecaat açısından Murad Paşa'dan üstün olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı serhaddinde İran ile problemlerin halen devam ettiği, bu sebeplerden ötürü Malazgirt Sancağı'nın, Eleşkirt Sancağı gibi İshak Paşa'dan alınarak Murad Paşa ve oğulları Mirza, Mehmed ve Selim Beylere verilmesi gerektiği yönünde fikir beyan edilmiştir. Devlet, raporda belirtilen hususları dikkate almış ve Malazgirt'i Murad

⁴³ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 12/448-M.; *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 12/448-L.

⁴⁴ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maliye (C ML)*, 8665.

⁴⁵ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 68/3392.

Paşa'ya tevcih etmiştir.⁴⁶ Bu bağlamda Malazgirt Sancağı'nın kontrolü meselesi İshak Paşa ile Murad Paşa arasındaki mücadelenin şiddetlenmesine sebebiyet vermiştir.

Yukarıda ifade edildiği gibi İshak Paşa'nın sancakbeyliği sırasında kendisi hakkında çok sayıda şikâyetle rastlanmıştır. Çünkü İshak Paşa, Bayezid sancakbeyliği ile iktifa etmemiş, güç mücadelesine girişerek Diyadin, Hamur, Eleşkirt, Hınıs, Tekman ve Malazgirt sancaklarını kendi çocukları ve akrabalarına, merkezi devletin onayı alınmadan veya kendisi ve yakınları hakkında kamuoyu oluşturarak, tevcih ettirmiştir. Ayrıca İshak Paşa'nın Sipki aşiretiyle birlikte Erzurum ve Kars taraflarında olan yerleşik ahaliyi yerlerinden göç ettirdiği ve 1.500 baş inek ve mandalarını gasp ettirdiği dile getirilmiştir. Bunun yanı sıra Eleşkirt sancakbeyinin seçimine müdahale ettiği, Hınıs ve Tekman sancakları dolayısıyla Erzurum valileri ile sorunlar yaşadığı beyan edilmiştir.⁴⁷

Osmanlı Devleti'nin yurtluk-ocaklık sancakları merkezi otoritenin dikkatinden uzak tutmadığı ve bu sancaklarda meydana gelen gelişmeleri beylerbeyi ve kadılar aracılığıyla takip etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁴⁸ Ancak 18. yüzyılda bu takibatın ve kontrolün serhad bölgelerinde istenilen düzeyde olduğu söylenemez. Yukarıdaki örnekte anlaşıldığı üzere beylerbeyi veya kadının İshak Paşa'ya karşı, kayda değer bir önlem alacak güçte oldukları söylenemez. Gerekli önlemler alınmadığı için İshak Paşa Bayezid'de otoriter bir politika izliyor, devletin kendisine ciddi bir yaptırımda bulunmaması İshak Paşa'yı nüfuz ve otoritesini sağlamada daha da serbest bırakıyordu. Devletin İshak Paşa'ya karşı affetme yolunu tercih etmesinin bölgenin stratejik bir öneme sahip olması, paşanın bölge halkı üzerindeki etkisi veya müstebit bir yönetim uygulaması, devletin içinde bulunmuş olduğu sosyal ve siyasal durum ve İran'la diplomatik bir krizin yaşanmasının önüne geçmek gibi sebeplerden kaynaklandığı ileri sürülebilir.⁴⁹

Başka bir arşiv kaydı, 1798'de Erzurum valisi Abdullah Paşa'ya gönderilen bir hükümdür. Buna göre İshak Paşa'nın Revan'a birkaç kez saldırıda bulunduğu ve köylerde bulunan reayaya zarar verdiği dile getirilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla İshak Paşa saldırı sonucu bazı kimseleri esir almış, 5.000-6.000 asker ile Revan'ın Sürmeli nahiyesinde ikamet etmeye başlamıştır. Bu duruma Revan hanının karşılık vermesiyle bölgede büyük bir çatışma çıkmış ve bu sebepten ötürü merkezi yönetim Erzurum eyalet valisinden bu karışıklığı sonlandırmasını ve tarafların yaptığı saldırıyı durdurarak muhtemel büyük bir mücadelenin önüne geçmesini emretmiştir.⁵⁰

Semavi Eyice, İshak Paşa'nın yaptırdığı sarayla Osmanlı hanedanı ile rekabete girişmek düşüncesinde olduğunu, İran'dan Osmanlı başkentine giden İran elçisinin abartılı sözleriyle bu rekabeti kızıştırdığını ve İshak Paşa'nın gözden düşerek Hasankale'ye sürgün edildiğini ve burada öldüğünü ifade etmektedir.⁵¹ Daha önce de ifade edildiği gibi İshak Paşa 1799 yılına kadar iktidarda kalmış ve ölümünden sonra yerine oğlu Mahmud Paşa geçmiştir. Ayrıca İshak Paşa'nın Hasankale'ye sürgün edildiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Burada Bayezid sancakbeyi İshak Paşa ile Çıldır

⁴⁶ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 68/3392.

⁴⁷ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 63/ 2753-G.

⁴⁸ Orhan Kılıç, "Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdari Tatbikattaki Yeri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/ 1, (Elazığ, 2001). 265-267.

⁴⁹ Karataş, *Bayezid Sancağı ve İdarecileri (1700-1914)*, 25.

⁵⁰ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Hariciye (C. HR)*, 2256.

⁵¹ Semavi Eyice, "İshak Paşa Sarayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 542.

valisi İshak Paşa'nın karıştırıldığı anlaşılmaktadır ve bunun sebebi ise söz konusu kişilerin aynı yöneticiler olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.

18 yüzyılda imparatorluğun İran serhaddinde ayanlığa benzer bir yapının Bayezid Sancağı özelinde ve İshak Paşa'nın şahsında mücessem hale gelmiştir. 18. yüzyıldan sonra Adana'daki Kozanoğulları, Yozgat'taki Çapanoğulları inşa ettikleri siyasi yapılarıyla ayanlığın yerel mimari ve siyasetinin temsilcisi konumuna gelmişlerdir.⁵² Bu bağlamda Bayezid'de İshak Paşa'nın ataları ve hanedanı sancak yöneticiliğinde ayanlığa benzer bir yapıyla (yurtluk-ocaklık statüsüyle) etkinliklerini korumuşlardır. İnşa ettirdiği sarayıyla İshak Paşa ve hanedanı Osmanlı sınır eyaletinin muktedir ayanıydı ve sarayı da bu olgunun günümüze kalan muhteşem abidesiydi.

3. İshak Paşa'nın Abdulfettah Paşa ile Akrabalığı

İshak Paşa ile ilgili meselenin daha iyi anlaşılması için Abdulfettah Paşa ile akrabalık bağına bakmakta fayda vardır. Bayezid Sancağı ile ilgili arşiv kayıtlarına dikkatlice bakıldığında Abdulfettah Paşa'nın Mahmud Paşa'nın oğlu olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin 898 numaralı Tapu Tahrir Defteri kaydında Maku 1725-26 senesinden 1728-29 senesine kadar yurtluk-ocaklık olarak Bayezid sancakbeyi Mahmud Paşa'nın oğlu Abdulfettah Paşa'nın tasarrufundaydı. Ekrad beylerine yurtluk-ocaklık olarak verilen Makü'nün 1141/1728-29 tarihinden itibaren bu statüsü kaldırılarak Van Eyaleti mukataasına aktarıldığı ifade edilmektedir.⁵³ 7 Zilkade 1182/15 Mart 1769 tarihli başka bir arşiv kaydında “*Bayezid sancağı sen ki mîrimiran muma ileyhysin pederin müteveffa Mahmud Paşa mahlulünde sana tevcih ve ihsanım olmağla*”...ifadesi yer almaktadır.⁵⁴

Bayezid sancakbeyi Mahmud Paşa vefat ettikten sonra yerine oğlu Abdulfettah Paşa geçmiştir. Abdulfettah Paşa'nın bazı kayıtlarda 1775 yılında, bazı kayıtlarda ise 1783 yılında vefat ettiği ifade edilmektedir. Abdulfettah Paşa'nın Bayezid sancakbeyliğinden sonra tekrar Eleşkirt sancakbeyliğine atanması ile ilgili belgeler arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Ancak Bayezid ve Eleşkirt beylerinin genellikle birbirlerinin akrabası olduğu bilinmektedir.

16 Numaralı Tahvil defterinde Bayezid mutasarrıfı İshak Paşa'nın atanması aşağıdaki şekilde kaydedilmiştir:

“Livâ-i mezbûrede ber-vech-i yurtluk ve ocaklık mutasarrıf olan Abdulfettah Paşa fevt olup livâ-i mezbûr mahlül ve İshak Bey müteveffa-i merkûmun akrabasından yarar ve işgüzâr ve her vecihle mahall ve müstahak ve sezâvar-ı inâyet olduğuna binaen vezir-i mükerrrem Erzurum valisi saâdetlü Ali Paşa hazretlerinin tahriri ve iltiması mucibince ber-vech-i yurtluk ve ocaklık tevcih olunmuştur. Fi. 4 L. 189.”⁵⁵

Belgede Abdulfettah Paşa ile İshak Paşa'nın akraba olduğu ifade edilmiştir. Başka bir belgede ise İshak Paşa'nın, Mahmud Paşa'nın oğlu olduğu beyan edilmiştir.⁵⁶ Belgelere bakıldığında Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın Hasan Paşa'nın oğlu olmadığı,

⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Yaycioğlu, *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*, (California: Stanford University Press, 2016).

⁵³ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defteri*, (TT. d). nr. 898, 6.

⁵⁴ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 111/5546.

⁵⁵ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tahvil Defteri*, nr. 16, s. 144. Aynı defterde 1191/1777 tarihli başka bir kayıttta İshak Paşa'nın yarar ve işgüzâr biri olduğu dile getirilmiştir. Bunun yanı sıra iktidar sahibi ve üzerine aldığı vazifeleri hakkıyla yerine getiren biri olarak zikredilmiştir.

⁵⁶ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye (C. DH)*, 1.

Mahmud Paşa'nın oğlu veya akrabası olduğu anlaşılmaktadır. Bazı belgelerde her ne kadar İshak Paşa'nın akrabası olarak ifade edilmiş olsa bile Mahmud Paşa'nın oğlu olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Bayezid ile Eleşkirt sancakbeyleri arasında sürekli devam edegelen bir çatışma ve rekabet söz konusu olmuştur. Mesela 1774 tarihli bir kayıta Bayezid sancakbeyi Abdulfettah Paşa'nın oğlu Ali Bey'in babasından aldığı güç ve kudretle Eleşkirt sancakbeyliğini zorla zapt ettiği ifade edilmiştir. Merkezi yönetim, Eleşkirt sancakbeyliğinin daha önce Mahmud Paşa'nın oğlu Abdullah Bey'e yurtluk-ocaklık olarak tevcih edildiğini, reayanın hoşnutluğundan dolayı tekrar kendisine tevcih edilmesini ve Bayezid sancakbeyinin (Abdulfettah Paşa) Eleşkirt sancakbeyliğine müdahalede bulunmamasını emretmiştir.⁵⁷ Kayıta görüldüğü üzere Bayezid ve Eleşkirt sancaklarının yöneticileri aynı aileden yani kardeş olan beylerdir. Bu beylerin çoğu zaman birbirleriyle mücadele halinde oldukları görülmektedir.

14 Kasım 1783 tarihli belgede sancak mutasarrıfı Abdulfettah Paşa'nın vefatından sonra yerine oğlu Ali'nin geçtiği belli bir süre sonra Ali Paşa'nın da vefat ettiği dile getirilmiştir. Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın, Eleşkirt sancakbeyliğini oğlu Mahmud Paşa'ya tevcih ettirdiği ifade edilmiştir. Burada Eleşkirt mutasarrıflığının Abdulfettah Paşa'nın oğularının hakkı olduğu vurgulanmıştır. Sancağın ileri gelenlerinden 56 kişi merkezi yönetime arzihal göndererek Halil Bey'in *emmezadesi* (ammuzadesi) Mahmud Paşa'nın halka zulmettiğinden kendisinin azledilmesini, yerine Abdulfettah Paşa'nın oğlu Halil Bey'in sancak mutasarrıfı olmasını istemişlerdir.⁵⁸ Belgeden anlaşılacağı üzere Bayezid, Eleşkirt sancakları yurtluk-ocaklık olarak aynı aile üyeleri tarafından yönetilmiştir. Bayezid ve Eleşkirt sancakları İshak Paşa ve kardeşlerinin çocukları arasında mücadele alanları olmuştur.

SONUÇ

Osmanlı kanunnamelerine göre yurtluk-ocaklık statüsüyle yönetilen yerlerde sancakbeyi öldüğünde veya azledildiğinde yerine aynı aileden biri geçmekteydi. Bu statüyle yönetilen sancakların idarecilerine bakıldığında, bu idareciler "*ocakzadeliler*" ismiyle adlandırılmıştır. Bayezid, Diyadin, Şelve ve Eleşkirt sancakları da yurtluk ocaklık olarak yönetilmiş ve adı geçen sancaklarda *ocakzadeli* aileler yoğun bir güç ve rekabet mücadelesinde bulunmuştur. Bayezid diğer sancaklara göre daha çok öne çıkmış ve Bayezid sancak yöneticiliğini yapan sancakbeyleri, diğer sancaklara akrabalarından olan kişilerin atanmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda buralarda kendi hakimiyet ve nüfuzlarını tesis etmeye çalışmışlardır.

Yapılan araştırmalarda 18. yüzyılın son çeyreğinde Bayezid sancakbeyliğini yapan İshak Paşa'nın Çıldır atabeylerinden olduğu iddia edilmiştir. Ancak konu ile ilgili yapılan ayrıntılı araştırmada Bayezid sancakbeyi Mahmud Paşa'nın oğlu (bazı yerlerde akrabası) İshak Paşa ile Çıldır valisi Hasan Paşa'nın oğlu İshak Paşa'nın aynı kişiler olmadığı, Bayezid sancakbeyi İshak Paşa'nın Çıldır atabeyleriyle herhangi bir ilgisinin olmadığı anlaşılmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu tarihi kişiliklerin ayrı şahıslar oldukları arşiv kaynakları ışığında ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sicilli Osmani'den

⁵⁷ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Erzurum Ahkam Defterleri* (A.DVNS.AHK. ER), nr. 5, 285.

⁵⁸ Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Dahiliye* (C. DH), 195/9734, 3.

yapılan alıntıda İshak Paşa'nın ahmak biri olduğu ve Hasankale'ye sürgün edildiği ifade edilmiştir. Ancak yapılan araştırmada İshak Paşa'nın 1799 tarihine kadar Bayezid sancakbeyliği görevini yaptığı ve çevre sancakbeylerine göre daha kudretli bir kişiliğe sahip biri olduğu anlaşılmıştır ve kanıtlarıyla ortaya konulmuştur. Bu bağlamda İshak Paşa yerel Kürt beylerinden olup, Diyadin, Şelve ve Eleşkirt sancakbeylerine göre daha muktedir bir yönetim sergilemiştir.

Yukarıdaki arşiv kayıtlarından anlaşıldığı üzere Abdulfettah Paşa'nın Mahmud Paşa'nın oğlu olduğu aşikardır. Bu bağlamda Bayezid ile ilgili kayıtlara bakıldığında Abdulfettah Paşa ile İshak Paşa'nın kardeş veya akraba oldukları görülmektedir. Buna ek olarak Bayezid ve Eleşkirt ile ilgili bütün kayıtlara bakıldığında Çıldır valisi Hasan Paşa ile Bayezid mutasarrıfı/sancakbeyi Mahmud Paşa'nın oğlunun/akrabasının isim benzerliğinden veya ayrıntılı bir araştırma yapılmamasından dolayı karıştırıldığını söyleyebiliriz. Böylece Bayezid sancakbeyi İshak Paşa ile Çıldır valisi İshak Paşa'nın farklı tarihi kişilikler olduğu anlaşılmaktadır.

Abdulfettah Paşa Eleşkirt mutasarrıflığı yapmış, ancak gerek merkezi yönetim ile gerekse reaya ile yaşamış olduğu sorunlardan dolayı Eleşkirt sancakbeyliğinden azledilmiştir. Abdulfettah Paşa babası Mahmud Paşa'nın 1769 yılında vefat etmesinden sonra Bayezid sancakbeyliğine getirilmiştir. Abdulfettah Paşa bazı arşiv kayıtlarına göre vefat etmiş bazılarına göre ise Bayezid sancakbeyliğinden azledilerek tekrar Eleşkirt sancakbeyliğine atanmıştır. Bu görevini 1783 yılına kadar devam ettirmiştir. Kendisinden sonra Bayezid sancakbeyliğine aynı aileden olan İshak Paşa getirilmiştir. Bayezid ve Eleşkirt sancaklarında aynı aile üyeleri arasında daha önceden süregelen beylik mücadelesi bu dönemde de devam etmiştir.

Abulfettah Paşa'nın ölümünden sonra yurtluk-ocaklık kanunu gereği Eleşkirt sancakbeyliği görevi oğullarına geçmiştir. Ancak İshak Paşa gerek Erzurum valileriyle gerekse merkezi yönetimle sağlam ilişkiler kurmuştur ve oğlu Mahmud Paşa'ya Eleşkirt beyliği tevcih edilmiştir. Daha sonra Eleşkirt Sancağı'nın kabile, aşiret ve eşrafından bazı kimseler devlet merkezine gönderdikleri arzuhalle İshak Paşa'nın oğlu Mahmud Paşa'yı istemediklerini, onun yerine Abdulfettah Paşa'nın oğlu Halil Bey'i istediklerini ifade etmişlerdir. Merkezi yönetim gönderilen dilekçeyi dikkate almış ve Halil Bey'i Eleşkirt sancakbeyliğine atamıştır. Yukarıdaki metinde de ifade edildiği gibi özellikle Bayezid, Eleşkirt sancaklarına idareciler genellikle aynı aileden olan kişiler atanmıştır. Yurtluk-ocaklık statüsüne sahip olan sancaklarda uygulanan bu sistem her iki sancakta da uygulanmış ve bu uygulama Tanzimat sonrası taşra teşkilatının dönüşümüne kadar devam etmiştir.

KAYNAKÇA

A- Arşiv Kaynakları ve Birincil Kaynaklar

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Mühimme Defterleri* (A.DVNS.MHM.d). nr. 111, 129.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Dahiliye* (C. DH). 111/5546.; 195/9734.; 305/15208.; 38/1866.; 68/3392.; 34/1679.; 202/10061.; *Cevdet Hariciye* (C. HR). 2256.; *Cevdet Maliye* (C. ML). 8665.; *Cevdet Tımar Ruznamçe* (C. TZ). 168/8375.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Erzurum Ahkam Defterleri* (A.DVNS.AHK. ER.). nr. 5.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Hatt-ı Hümayun (HAT)*. 12/448-M.; 132/5047.; 186/8743.; 200/10231.; 63/ 2753-G.; 12/448-L.; 187/8827.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *İbnü'l Emin Tevcihat (İE. TCT)*. 23/2444.; 8/968.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Ali Emiri Sultan Ahmed III (AE. SAMD III)*. 85/8570.; 196/18941.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Tahvil Defteri*. nr. 16.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defterleri (MAD. d)*, nr. 17679.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Ruznamçe Defterleri (DFE. RZ. d.)* nr. 167, 220-A.

Cumhurbaşkanlığı Arşiv Daire Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Tapu Tahrir Defteri (TT.d)*. nr. 898.

Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Kuyûd-ı Kadîme Arşivi (TKGM. KKA. TT). *Bayezid Sancağı ve Tevâbiha Mufassal Tahrir Defteri*. nr. 199.

Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. III Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri Hukuki Tahlilleri Merkezi ve Umumi Kanunnameleri 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnameleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.

Ayn Ali Efendi. *Kavânin-i Al-i Osman Der-Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân*. T.B.M.M Kütüphanesi Yazma Eserler, Nr.. KZ-334.

Mehmed Süreyya. *Sicil-i Osmanî*. Haz. Nuri Akbayar. 3 Cilt, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Kâtip Çelebi. *Kitab-ı Cihannüma li- Kâtip Çelebi*. I Cilt. Tıpkıbasım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009.

Şeref Han Bitlisi. *Şerefnâme*. Çev. Abdullah Yegin. I Cilt. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2013.

B- Araştırma Eserler

Başar, Fehamettin. *Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.

Bingöl, Yüksel. “İshak Paşa Sarayı'nın Tarihlendirilmesi”. *I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu Bildirileri* (Doğubayazıt, 7-11 Eylül 2005) Ed. Oktay Belli 1382-390. İstanbul: Doğubayazıt Kaymakamlığı, Çekül Vakfı ve diğ, 2004.

Çakır, Baki, “Kese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. EK-2: 42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Çiftçi, Erdal. “Migration, Memory and Mythification: Relocation of Suleymani Tribes of the Northern Ottoman-Iranian Frontier”. *Middle Eastern Studies*. 54/ 2. (2018): 270-288.

Emecen, Feridun M. - Şahin, İlhan. “Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri”. *Bellekten*. XIX/23, (1998): 53-98.

- Eyice, Semavi. “İshak Paşa Sarayı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22: 542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gündoğdu, Hamza. *Doğubayazıt İshak Paşa Sarayı*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- İnbaşı, Mehmet. “Çıldır Beylerbeyleri: I. İshak Paşa ver II. İshak Paşa”. *Güneşin Doğduğu Yer: Doğubayazıt Sempozyumu Bildirileri* (Doğubayazıt, 13-14 Eylül 2003) Ed. Oktay Belli 176-191. İstanbul: Doğubayazıt Kaymakamlığı, Çekül Vakfı ve diğ., 2004.
- Karataş, Yakup. *Bayezid Sancağı ve İdarecileri (1700-1914)*. İstanbul: Kitapevi, 2014.
- Kaya, Hakan. *Osmanlı-İran Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1648)*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2018.
- Kaya, Hakan. “Ahmed-i Hâni'nin Divanında Tarihi Bir Şahsiyet: Muhammed Pürbelali”, 2. *Uluslararası Ahmed-i Hani Sempozyumu İslam Düşüncesinde İnsan (Doğubayazıt 28-30 Eylül 2018)*, Ed. Abdulcebbar Kavak. 182-193. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kılıç, Orhan. “Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdari Tatbikattaki Yeri”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*.11/1. Elazığ. (2001): 257-274.
- Kunt, Metin. *Sancaktan Eyalete 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Öz, Mehmet. “Osmanlı İdaresinde Kürtler ve Özerklik: Efsane mi Gerçek mi? (XVI-XVIII. Yüzyıllar)”. *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 99 (Güz 2009): 154-169.
- Yaycioğlu, Ali. *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*. California: Stanford University Press, 2016.

EMÂLÎ'DEKİ RİVÂYET VE GÖRÜŞLER ÖZELİNDE ZEYDÎ MUHADDİS AHMED B. İSÂ'NIN III. (IX.) ASIRDAKİ İTİKÂDÎ VE FİKRÎ TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI

Mustafa Tanrıverdi*

Öz

İslam düşünce tarihinde mürtekbü'l-kebîre, ef'âlû'l-'ibâd, kader, irâde, iman-küfür, hidâyet-dalâlet gibi itikâdî ve fikrî tartışmalar, İslâm toplumu içerisinde çeşitli ayrışmalara neden olmuştur. Hâriciyye, Mu'tezile, Mürcie ve Şia gibi pekçok fırka, zamanla bu tartışmalara müdahil olmuş ve söz konusu meselelere ilişkin görüş ileri sürmüşlerdir. Öte yandan süreç içerisinde hız kazanan tedvîn ve tasnîf faaliyetleri, bu konuların hadis eserlerine girmesinin önünü açmıştır. Tabiatıyla musannifler, içinde buldukları zaman dilimine ait tartışmaları, tasnîf ettikleri eserlerde kendi perspektiflerine göre ele almışlardır. Böylece bir taraftan kendi görüşlerini tahkim etmek diğer taraftan da muhalif fırkaların tezlerini eleştirmek üzere çeşitli eserler ortaya koymuşlardır. Öyle ki bu eserlerdeki rivâyetlerin bir kısmı ve bunların yerleştirildiği bazı bâb başlıkları, mezkur tartışmalardan izler taşımaktadır. Bu makalede *Emâlî*'deki rivâyet ve görüşler özelinde Zeydî muhaddis Ahmed b. İsâ'nın (ö. 247/861) III. (IX.) asırdaki tartışmalı meselelere ilişkin yaklaşımı incelenmiştir. Bu sayede hadis tarihinin önemli bir dönemini etkileyen tartışmaların *Emâlî* üzerindeki yansımaları incelenmiş olup müellifin bu tartışmalara yaklaşımı Hâriciyye, Mu'tezile, Mürcie ve Şia gibi ana akım oluşumların görüşleri ile mukayeseli olarak ele alınmıştır. Çalışma bir hadisçi kimliği olan Ahmed b. İsâ'nın kendi dönemindeki tartışmalarda mensubu olduğu Zeydî gelenekle ne düzeyde mutabık kaldığını görmek ve bu tartışmalara sünnî hadisçiler gibi mi tepki verdiği yoksa klasik ehl-i hadis refleksinden farklı değerlendirilebilecek bir tavır mı sergilediğine dair tespitler sunması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kelam, Zeydiyye, Ahmed b. İsâ, *Emâlî*

ZAYDÎ MUHADDITH AHMAD B. 'ISĀ'S APPROACH TO DISCUSSIONS OF BELIEF AND THOUGHT IN THE III. (IX.) CENTURY IN THE LIGHT OF NARRATIONS AND VIEWS IN *AMĀLĪ*

Abstract

In the history of Islamic thought, discussions such as deadly sinner, human actions, destiny, will, faith-heresy, true path-aberration have caused divisions within the Islamic community. Many sects such as Kharijites, Mu'tazila, Murji's and Shi'ites have asserted views on these discussions. Beside, tadwîn and tasnîf activities in this process, enabled this subjects to enter into hadith works. Naturally, musannifs have handled these discussions in their works. So they produced a variety of works to both reinforce

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09/10/2019, Accepted / Kabul Tarihi: 17/03/2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.631364>

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, mustafatanriverdi@mu.edu.tr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3329-0019>

their own views and criticize the thesis of opposition groups. Some of the narrations in these works and some headlines have traces from the mentioned discussions. In this article, Zaydî muhaddith Ahmad b. 'Isâ's perspective on these controversial theological issues in the III. (IX.) century will be discussed in the context of the narratives and views in Amālî. In this way, the reflections of this debates on *Amālî* which affect a important period of the history of hadith will be discussed and author's views on these discussions will be examined in comparison with other sects. This study is important in terms of providing determinations as to how Ahmad b. Isâ, as a muhaddith, reacted to the discussions in his period, like Sunnî hadiths or classical Ahl al-Hadîth reflex.

Keywords: Hadith, Kalâm, Zaydiyya, Ahmad b. Isâ, *Amālî*

GİRİŞ

III. (IX.) asır, hadis tarihi açısından yoğun tartışmaların yaşandığı bir dönem olmuş, özellikle de itikâdî ve fikrî sahadaki görüş farklılıkları, sonraki dönemleri derinden etkileyecek ayrışmaları beraberinde getirmiştir. Hicrî II. asırda ortaya çıkmaya başlayan ekoller arasındaki tartışmaların hicrî III. asırda da gündem olmaya devam ettiği görülmektedir. Özellikle kader, büyük günah, insanın fiilleri, irâde ve Allah'ın sıfatları vb. gibi çok sayıda mesele bunların başında gelmektedir.¹ Hadis tasnîf faaliyetlerinin hız kazanmasıyla birlikte bu tartışmalar, münazara meclislerinin dışına taşmış ve dönemin hadis eserlerine girmeye başlamıştır. Öyle ki bu eserlerde yer alan birtakım rivâyetler ve bâb başlıkları, mezkur tartışmalara ilişkin görüş ve eleştiri ihtiva etmektedir. Nitekim Buhârî (ö. 256/870), kitâbu'l-imân bölümüne “İman, söz ve amelden ibarettir, artar ve eksilir” şeklinde giriş yapmış, devamında da bu husustaki ayet ve hadislere yer vermiştir.² Ayrıca Buhârî, iman ve amel ilişkisine dair şu ayrıntıyı dile getirmiştir: “1080 kişiden hadis yazdım ve bu kimselerin tamamı sâhib-i hadîs idi.” Buhârî, sözüne devamla hadis aldığı kimselerin tamamının, ‘iman, söz ve amelden ibaret olup artar ve eksilir’ inancını benimsediklerini dile getirmektedir.³

Kitâbu'l-iman bölümünde Buhârî'nin, ameli imana dâhil eden tutumu ve imanda artma ya da eksilme bulunduğunu kabul eden bu yaklaşımı; iman ve amel ilişkisine dair aykırı bir söylem içerisinde olan Mürcie'nin savunduğu iman anlayışına eleştirel bir cevap niteliğindedir. Çünkü Mürcie, ameli imanın bir parçası saymamaktadır. Zira Mürcie'ye göre iman, amellerle artmayacağı gibi günah işlemekle de eksilmez. İster günahkâr olsun isterse sâlih amel işlesin, bir müminin iman bakımından diğer müminlerden hiçbir farkı yoktur.⁴ Ayrıca kitâbu'l-imân dışında Sahîhu'l-Buhârî'nin kader, tevhid, ahbâru'l-âhâd, Kitap ve sünnete bağlılık gibi bölümlerinde zikredilen bâb başlıkları ile rivâyetler

¹ H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi (İlk Üç Asır)*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 209-216; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 3. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 66-67.

² و هو قول و فعل و يزيد و ينقص Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr en-Nâsir (Beyrut: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001), Buhârî, “İman”, 1.

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâvûd. 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/395; Emin Aşıkkutlu, “Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/19 (Ocak 2014), 66-67.

⁴ Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sâlim (ö. 324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru Franz Shtayz, 1980), 136-139.

de başta Cehmiyye, Mu'tezile ve Mürcie olmak üzere muhtelif fırka ve kesimlerin görüşlerine yönelik birtakım reddiyeler içermektedir.⁵

Bu durum, sadece Buhârî'ye özgü bir metot değildir. Onunla birlikte birçok musannif, dönemin tartışmalı mevzularına doğrudan ya da dolaylı olarak katılmış ve bu meselelere dair görüşlerini rivâyetlerle desteklemiştir. Böylece hem kendi kanaatlerini serdetmişler hem de muhalif grup ve oluşumların tezlerini eleştirmişlerdir. Nitekim İbn Mâce (ö. 273/887) eserine sünnete sarılma, Hz. Peygamber'in (sav) hadisine hürmet ve ona muhalefet edenlerle mücadele, rey ve kıyastan uzak durma, bid'at, cedel, iman, kader, Hâriciye ve Mu'tezile'ye cevaplar, sünneti ihya edenler vb. gibi birçok tartışmalı mesele ihtiva eden bir mukaddime ile başlamıştır.⁶ Benzer şekilde Dârimî de eserine mukaddime ile başlamıştır.⁷ Ebû Dâvûd (ö. 275/889), eserine kitâbu's-sünne adlı bir bölüm koymuş ve böylece muhalif görüşlere itirazlarını dile getirmiştir.⁸

Bu örnekler, tasnif dönemi hadis edebiyatı mahsüllerinin, içinde buldukları zaman diliminin itikâdî ve fikrî tartışmalarına yönelik tepkilerini gösteren önemli ipuçlarıdır. Bununla beraber acaba Sünnî hadis literatürünün önde gelen örneklerinde olduğu gibi hicrî III. asırda Zeydî geleneğin önemli bir eseri olan *Emâlî* için de benzer bir tepkiden söz edilebilir mi? *Emâlî*'de tartışmalı ilmî meselelere ilişkin rivayet ve görüşler var mıdır? Bu dönem içerisinde hararetle tartışılan itikâdî ve fikrî konular, *Emâlî*'de nasıl ele alınmaktadır? Zeydî bir muhaddis olan Ahmed b. Îsâ, yaşadığı asırda cereyan eden bu tartışmalara sünnî muhaddisler gibi rivâyet merkezli bir tepki mi vermiştir yoksa kendi mezhebinin görüşlerini destekleyecek rivâyet ve görüşlere mi yer vermiştir? Şimdi bu sorulardan hareketle, III. (IX.) asırda yoğun şekilde tartışılan itikâdî ve fikrî meselelerin *Emâlî*'ye ne düzeyde yansıdığını somut örneklerle göstermeye çalışacağız.⁹

Bu çalışmadaki amaç Zeydiyye mezhebi gibi itikatta farklı görüşlere sahip bir mezhebin mensubu olan ve aynı zamanda muhaddis kimliği ile tanınan Ahmed b. Îsâ'nın bu tartışmalarda bir hadisçi olarak ehl-i hadis refleksiyle hareket edip etmediğini ortaya koymaktır. Ayrıca bu çalışma Ahmed b. Îsâ'nın söz konusu itikâdî tartışmalarda bütünüyle Zeydî geleneğin görüşleri ile ne düzeyde mutabık kalıp kalmadığının tespiti için de önemlidir.

1. Esere Yansıyan İtikâdî Tartışmalar

III. (IX.) asırdaki itikâdî ve fikrî tartışmalara yönelik tepkilerin *Emâlî* üzerinden ele alınacağı bu çalışmada referans olarak eserin ilk baskısı kullanılacaktır. Çünkü mezkur tartışma konularını içeren siyâsî ve kelâmî rivâyetler, *Emâlî*'nin ikinci baskısında yer

⁵ Ayrıca Buhârî, söz konusu fırkaların kelâm ve irâde sıfatı konusundaki görüşleri ile Kur'an'ın yaratılmışlığı tezi ve kulların fiilleri hakkındaki anlayışlarını eleştirmek üzere müstakil bir eser yazmıştır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyad: Dâru'l-Ma'ârif, ty.), 29-46, 46-65, 85-88; Aşıkutlu, "Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahih'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", 80-81.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce (ö. 273/887). *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabî, ty.), 1/1-98.

⁷ Bkz. Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Abdîrahmân b. Fadl ed-Dârimî, (ö. 255/869), *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Riyâd: Dâru'l-muğni, 1421/2000), 1/151.

⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, ty.), 4/197-246.

⁹ Sözü edilen müellif ve bahse konu eserine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 66-69; Mustafa Tanrıverdi, "Ahmed b. Îsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019), 309-342.

almamaktadır.¹⁰ Ayrıca söz konusu münakaşalara ilişkin öncelikle Hâriciyye, Mu'tezile, Mürcie ve Şia gibi ana akım fırkaların görüşlerine değinilerek Zeydî geleneğin¹¹ ilgili meseleler karşısında nasıl bir konumda yer aldığı gösterilecektir. Son tahlilde Ahmed b. İsâ'nın bahse konu tartışmalı meseleler hakkında benimsediği tutum, *Emâlî'*ye yansıyan rivâyet ve görüşler üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1. İmanla İlgili Tartışmalara Yaklaşımı

Tartışmalı itikâdî meseleler karşısında Zeydî geleneğin temsil ettiği yaklaşım biçimi, *Emâlî'*nin bazı başlık ve rivâyetlerine yansımış durumdadır. Bu anlamda eserin bazı bâb başlıklarının dönemin tartışma konularına dair görüş ve haberler ihtiva ettiği söylenebilir. Söz konusu bâb başlıkları altında, imanın tanımı ve tarifî, söz ve amellerle ilişkisi, artma ya da eksilme kabul edip etmediği, kulların fiilleri, irade ve sınırları, meşîet-i ilâhiye, istitâat, cennet ve cehennem mahlûk olup olmadığı, takiyyenin caiz olup olmadığı, teşbih ve tecsîm meselesi, kendisine elem ve ıstırap terettüp eden çocukların durumu gibi birçok meseleye dair görüş ve rivayetlere yer verilmiştir. Ayrıca serdedilen görüşleri destekleyecek biçimde ayetlere müracaat edildiği ve bazı bâb başlıklarının da gerek Ahmed b. İsâ'nın gerek Kâsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) mesele hakkında yorum ve değerlendirmelerini içeren tefsir içerikli metinlerden oluştuğu görülmektedir.¹²

İman ve imanla ilişkili meseleler, hicrî II. asırdan itibaren tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu bağlamda imanın tarifî, amellerle ilişkisi, İslam kavramını tazammun edip etmediği, imanda artma ya da eksilme olup olmadığı gibi birçok husus tartışma konusu olmuştur. Bu durum, İslam toplumunda derin yankı uyandırmış ve ciddî görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Takip eden süreçte bu görüşlere dayalı olarak yeni fikrî hareketler ortaya çıkmıştır.¹³

İman konusuna dair ilk tartışma, Hâricîlerin tekfir söylemi ile gündeme gelmiştir. Hâricîler, Sıffin harbinde '*lâ hukme illâ lillâh*' prensibini benimseyerek Allah'ın hükmüne râzı olmadıkları gerekçesiyle her iki tarafı da tekfir etmişlerdir. Bu fırka, ameli imanın bir parçası olarak gördüğünden büyük günah işleyen kimselerin kâfir olduğunu ve ebedî olarak cehennemde kalacaklarını ileri sürmüştür.¹⁴ Bu nedenle Hz.

¹⁰ Buna ilişkin açıklama için bkz. Tanrıverdi, "Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", 324-325.

¹¹ Zeydiyye'nin itikadî esasları hakkında tafsilat için bkz. Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl er-Ressî (ö. 246/860), *Mecmu'u Kutubu ve Rasâilî Kasım b. İbrahim*, (San'a: Dâru'l-hikmeti'l-yemâniyye, ty), 1/581-655; Hâdî İlel-Hak, Yahyâ b. el-Hüseyin b. Kâsım (ö. 298/911), *Mecmu'u Rasâil-i imam Hâdî Yahya b. el-Hüseyin*, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, (San'a: Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekafîyye, 2001), 98-144, 152-179 vd.; Muhammed b. Kâsım, İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm (ö. 284/897), *Mecmu'u Kutubu ve Rasâilî'l-İmâm Muhammed el-Kâsım*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân, (Sa'da: Mektebetu't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1423/2002), 5-29; Kâsım b. Muhammed (ö. 1029/1620), *el-Esâs li 'akâidi'l-ekyâs*, (Sa'da: Mektebetu Ehlü'l-Beyt, ty), 36,74,156,173 vd; Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, 32-47; Yusuf Gökalp, *Şîî Geleneğe Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 105-115; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 53-79; İsa Doğan, *Ali Evladı İçin Silaha Sarılan İlk Fırka Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, (Samsun: Kardeş Matbaası, 1996), 93-151.

¹² Ebû Abdillâh Ahmed b. İsâ b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 247/861), *Kitâbu'l-ülûm*, der. Muhammed b. Mansûr el-Murâdî (yyy: yy, 1401/1981), 4/300-323.

¹³ Ömer Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 340-341.

¹⁴ Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1992), 1/106-107.

Ali ve Muâviye taraftarlarının küfrü irtikap eden bir tutum içerisinde olduklarını ortaya koyarak tevbe etmedikleri müddetçe kâfir olacaklarını iddia etmişlerdir.

Hâricilerin tekfirci yaklaşımına tepki olarak Mürcie, iman kavramını ‘*kalbî bir inanış*’ olarak tanımlamıştır. Buna göre iman, amellerden bağımsız mücerret bir şekilde sadece dilin ikrârı ile özdeşleştirilmiştir. İmanı, amelden ayrı bir değer olarak mütalaa eden bu yaklaşıma göre imanda artma ya da eksilme yoktur. Ma’siyet kişinin imanına zarar vermeyeceği gibi sâlih ameller de imana bir şey katmaz. Dolayısıyla Mürcie’ye göre işlenen bir günah kişinin imanına zarar vermemektedir.¹⁵

Mürcie’nin iman görüşüne mesafeli duran Mu’tezile ve Şia kelmacıları ise imanı kuvvetli biçimde amellerle ilişkilendirmişlerdir. Bu itibarla nispeten Hâricilerin iman görüşüne yakınlaşmışlardır. Ancak onlar, mürtekbü’l-kebîre konusunda daha farklı bir söylem geliştirmişlerdir. Zira Mu’tezile ve Şia, büyük günah işleyen bir kimsenin kâfir olarak nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır. Çünkü böyle bir kimse, her ne kadar imandan çıkmış olsa bile kâfir sayılamaz. Fakat mümin olarak da kalamaz. Büyük günahı irtikâp eden kimse, ‘el-menzile beyne’l-menziyeteyn’ prensibine göre fâsık olur ve iman ile küfür arasında bir konumda bulunur. Mu’tezile ve Şia, bu durumdaki bir kimsenin tevbe etmeden ölmesi halinde ebedî olarak cehennemde kalacağını savunmuşlardır.¹⁶

Zeydiyye ise iman kavramına dair daha geniş kapsamlı bir tanım ileri sürmektedir. Buna göre iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amelden ibarettir.¹⁷ Genel görüş bu yönde olmakla birlikte Zeydiyye, iman meselesinde ikiye bölünmüştür. Bunlardan ilkinde göre iman; marifet, ikrar ve hakkında vaîd bulunan şeylerden uzak durmaktır. Bu gruba göre hakkında vaîd bulunan bir şeyi işlemek, şirk ya da inkâr değil, bizatihi küfürdür. Ancak bu küfür, bir (küfrân-ı ni’met) nankörlüktür.¹⁸ İkinci fırka ise, küfür tanımında daha mutedil bir çizgi benimsemiştir. Onlara göre hakkında vaîd bulunan bir şeyi irtikâp etmek küfür sayılmaz. İman ise taatlerden ibarettir. Dolayısıyla ibadetler, iman için somut birer göstergedir.¹⁹ Bu bağlamda Zeydiyye, ameli imandan bağımsız olarak değerlendirmemekte; iman ve ameli bir bütün olarak görmektedir.

Yahyâ b. Hamza’nın bu mesele hakkında delil olarak müracaat ettiği ayet ve hadisler, Zeydî gelenekte iman ve amel arasındaki sıkı irtibata işaret etmektedir.²⁰ Bu itibarla imanın artıp eksileceği fikri de Zeydî geleneğin kabulleri arasında yer almaktadır. Zeydiyye, bu meselede farklı olarak küfür ve fıskın da tıpkı imanda olduğu gibi artıp eksileceğini ileri sürmektedir.²¹

¹⁵ Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve’r-red ‘alâ ehli’l-ehvâ’ ve’l-bida’*, (Kahire: Mektebetu medbûlî, 1413/1992), 35.

¹⁶ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, 2. Baskı, (Kahire: Mektebetu vehbe, 1416/1996), 137-140; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/39; Bağcı, *Hadis Tarihi*, 219.

¹⁷ Hz. Ali’den nakille bu iman tanımına eklenen “akılla bilmek” ifadesi için bkz. Hamîdân b. Yahyâ, Ebû Abdillâh el-Kâsımî, *Mecmu’u es-Seyyid Hamîdân*, 2. Baskı, (Yemen: Mektebetu Ehli’l-Beyt, 1436), 99; Ahmed Mahmûd Subhî, *el-İmâmu’l-Müctehid Yahya b. Hamza ve ârâuhu’l-kelebiyye*, (Kuveyt: Menşûrâtu’l-asri’l-hadîs, 1410/1990), 196-197.

¹⁸ Yahyâ b. el-Hüseyn, *Rasâil*, 172-173; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 73.

¹⁹ Yahyâ b. el-Hüseyn, *Rasâil*, 583-585; Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), *Rasâil*, 1/583, 2/374; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 75.

²⁰ Subhî, *el-İmâmu’l-Müctehid Yahya b. Hamza*, 196-198.

²¹ Ayrıntı için bkz. Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs*, 167-169; Subhî, *el-İmâmu’l-Müctehid Yahya b. Hamza*, 198.

İman konusuna dair serdedilen bu görüşlerin iman ve amel ilişkisi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Buna göre ameli imandan ayrı değerlendiren kesimler, imanda artma ya da eksilme olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan amelleri imanın bir parçası olarak görenler ise imanın amellere bağlı olarak artıp eksileceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla her bir oluşum, kendi görüş ve iddialarını destekleyecek biçimde ayet ve hadislerden deliller üretme yoluna gitmiştir. Benzer bir durum Zeydîler için de geçerlidir.

Zeydî geleneğin iman-amel ilişkisini yorumlama biçimi, bir yandan mezhebin bu husustaki kanaatini takviye ederken, diğer taraftan da iman-amel münasebetine ilişkin farklı görüşler ileri süren fikrî oluşumlara eleştiri gayesi taşımaktadır. Nitekim *Emâli'*de kelâmî tartışmaları içeren bâb başlıkları arasında باب في المرجية (Mürchie'nin görüşlerine dair bâb) başlığının seçilmesi²² bu durumu destekler niteliktedir. Bu bâb başlığı altında yer alan haberlerde Mürchie'nin iman meselesine dair ileri sürdüğü görüşler eleştirilmektedir. Nitekim ilk rivayette Muhammed b. Mansûr el-Murâdî, Ahmed b. Îsâ'ya "İman söz ve amelden mi ibarettir?" diye sormuş Ahmed b. Îsâ ise iman; söz, amel, marifet ve ikrar demek olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünü temellendirmek üzere bazı ayet ve haberleri delil olarak zikretmiştir.²³

Ahmed b. Îsâ yaptığı iman tarifini şu ayetlerle desteklemiştir: "Hani Rabbin Ademoğlunun sulbünden nesiller çıkartmıştı da onları kendi kendilerine şahit tutarak 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye sormuştu. Onlar da 'Bilakis, elbette sen bizim Rabbinizsin' demişlerdi."²⁴ "Şayet onlara 'Sizi yaratan kimdir?' diye sorsan tereddütsüz 'Allah' derler."²⁵ Görüldüğü gibi bu ayetlerde Allah'ı ikrarı tazammun eden sözler, Zeydî bakış açısını yansıtacak biçimde, imanın bir parçası olarak değerlendirilmiştir.

Öte yandan Ahmed b. Îsâ, Murâdî'nin sorusu²⁶ üzerine imanda artma ve eksilme olup olmadığı konusunda da çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre imanın artma ve eksilme kabul eden bir değer olduğunu söyleyen Ahmed b. Îsâ, bu durumun amellerle yakından ilgili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre imanın artması namaz, oruç vb. gibi taatleri de artırır. Dolayısıyla bu da kişiyi Allah'a yakınlaştırır. Buna mukabil, imanın eksilmesi ise ma'siyete sebep olur ve bu durum kişiyi Allah'tan uzaklaştırır. Yine bu çerçevede eserde yer alan diğer bir habere göre Ali b. Ahmed b. Îsâ, babasına "İman, artar ve eksilir mi?" şeklinde bir soru yöneltmiştir. Burada önceki görüşünün aksine Ahmed b. Îsâ, imanda artma olacağını beyan etmiş, ancak onda eksilme olmayacağını söylemiştir. Zira ona göre iman, her hal ve durumda tam bir bütündür ve onda eksilme olmaz. İmandaki artış ise kişinin yakîni ve ihlası nispetindedir. Yani iman, sâlih amellerle, farz ve vâcipleri yerine getirmekle artmaktadır. Buna mukabil iman, her şart ve vaziyette bir bütün olup onda herhangi bir azalma meydana gelmemektedir.²⁷

İman meselesi etrafında tartışılan konulardan bir diğeri de iman ve islam kavramlarının birbiri ile aynı anlama sahip olup olmadığı konusudur. *Emâli'*de yer alan haberlere göre Ahmed b. Îsâ bu hususta, iman ve İslam kavramlarının birbirinden farklı manalara

²² Ahmed b. Îsâ, Ebû Abdillâh ibn Zeyd b. Ali (ö. 247/861), *Kitâbu'l-'Ulûm*, der. Muhammed b. Mansûr el-Murâdî, (yy: yy, 1401/1981, 4/307-309.

²³ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/307-308

²⁴ el-A'râf 7/172

²⁵ ez-Zuhruf 43/87.

²⁶ قلت لابي عبد الله: الايمان يزيد وينقص؟ ما معنى زيادته و نقصانه؟ Bkz. Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/308.

²⁷ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/308.

delalet ettiği görüşündedir. Çünkü iman, özü itibarıyla Hz. Peygamber'in (sav) getirdiği şeyleri tasdik etmekten ibarettir. İslam ise, şer'î kuralların benimsenmesi ve bu kurallara itaat ile yerleşik hale getirilmesi demektir. Ahmed b. İsmâ mezkur iki kavramın birbirinden farklı olduğuna dair şu ayeti delil olarak zikretmektedir: "Bedevîler 'İman ettik' dediler. De ki: 'İman etmediniz, fakat 'Teslim olduk' deyiniz. Zira iman, kalplerinize henüz yerleşmedi."²⁸ Bu ayetteki mana, tasdîki (imanı) izhar ve ikrar etmeleriyle ilgilidir. Ancak bu tasdîk (iman), yakînî ve ihlâslı bir itikattan ibaret olmadığı için Allah katında makbul değildir. Oysa İslam, şer'î kuralların ikâme ve tesisinden ibarettir.²⁹

1.2. Kulların Fiilleri Meselesine Yaklaşımı

İnsanın fiilleri konusuna dair tartışmalar, hicrî II. asrın başlarına kadar uzanmaktadır. Bu tartışmalar ekseninde ortaya koydukları söylem ve görüşleri ile birbirini tamamen dışlayan iki anlayış ortaya çıkmıştır. Bir yanda kaderi savunan Cebri anlayış, diğer tarafta ise onu reddeden Kaderiyye teşekkül etmiştir.

Cebriyye, istitaatı bulunmadığı için insanın herhangi bir fiili gerçekleştirmeye kudretli olmadığını ileri sürmüştür. Bu nedenle insan, fiillerinde mecburdur, zira onun kudret, irade ve ihtiyârı yoktur. Nitekim Cehm b. Safvân'a göre (ö. 128/745), kulların fiilleri, tamamen Allah tarafından yaratılmakta ve bu fiiller kullara mecâzî olarak isnat edilmektedir. Bu manada su, ağaç, taş ve güneş gibi cansız varlıklara nispet edilen fiiller nasıl mecâzî ise, aynı şekilde Allah'ın insanda yarattığı eylemlerin insana izafesi de mecâzîdir. Dolayısıyla fiil ve tasarruflarında cebir altında olan insan sevap, azap ve sorumluluk noktasında da cebir ve tahakküm altındadır.³⁰

Bu görüşlerin aksine Kaderiyye, irade hürriyetine vurgu yapmış ve insanın eylemlerindeki tasarrufun doğrudan doğruya kendisine ait olduğunu iddia etmiştir. Nitekim Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702), kullara ait zulüm ve şer içeren fiillerin Allah'a nispet edilmesi durumunda bunun Allah'ın adalet ve hikmetine uygun düşmeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü hayır ve şerri, iman ve küfrü, taat ve ma'siyeti işleyen bizahihi kulum kendisidir. Bundan dolayı da karşılığını görecektir. Zira Allah'ın kullarına emrettiği hususların hilafına bir şey istemesi ve sonra da bundan ötürü onları cezalandırması caiz değildir.³¹

İnsanın fiilleri konusunda Mu'tezile, Kaderiyye'nin çizgisine yakın bir konumda durmaktadır. Öyle ki Ma'bed'in savunduğu tutum, süreç içerisinde Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 120/738) ve Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından da benimsenmiş ve insanın fiilleri konusunda Mu'tezilî yaklaşımın temelini oluşturmuştur.³² Mu'tezile, insanın fiilleri konusunu beş temel görüşünden biri olan 'adl prensibi çerçevesinde ele almaktadır.³³ Buna göre Allah insana, fiillerini gerçekleştirecek güç ve kudreti vermiş olup kişinin iradesini ve hürriyetini sınırlandıracak herhangi bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla insanın fiillerinin asıl müsebbibi bizatihi insanın kendisidir. Zaten irade ve hürriyetten

²⁸ el-Hucurât 49/14.

²⁹ Ahmed b. İsmâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/308.

³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/73-74.

³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/41.

³² Kader ve insanın fiilleri konularında Mu'tezile'nin, Kaderiyye ile aynı kanaati savunmuş olması, onların da Kaderiyye şeklinde isimlendirilmesine neden olmuştur. Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2017), 82.

³³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889), *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, 4. Baskı, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1992), 323; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 133.

yoksun bir kimsenin de eylemlerinden sorumlu tutulması düşünülemez. Zira bu durum Allah'ın adalet ve hikmetiyle bağdaşmaz. Bu nedenle insan, eylemlerinde özgürdür, kendi fiilinin faili olduğu için de mükâfat veya cezaya müstahak olur.³⁴

Ehl-i Hadîs ise söz konusu tartışmada, hem Mu'tezile'yi hem de Cebriyye'yi eleştirmiş ve kendisini bu iki söylemin arasında daha mutedil bir yerde konumlandırmıştır. Zira Ehl-i Hadîs'e göre kaderi inkâr küfür anlamına gelmektedir. Bu açıdan kulların fiillerini doğrudan doğruya insana izafe eden Mu'tezilî söylem, ilâhî irade ve kudreti devreden çıkarmak anlamına geleceğinden isabetli değildir. Öte yandan kulun irade ve ihtiyarını tamamen Allah'a isnat eden Cebri anlayış, hiçbir eyleminde insana hürriyet ve tasarruf yetkisi tanımadığından makbul değildir. Dolayısıyla Ehl-i Hadîs, kulun eylemlerinde cebir altında olmadığını; fakat bu fiillerin Allah'ın irâde ve kudreti ile meydana geldiği anlayışını benimsemiştir.³⁵

Şia'nın kulların fiilleri meselesine yaklaşımı, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri ile önemli ölçüde benzerlik taşımaktadır. Erken dönemde daha ılımlı bir görüş benimsemiş olmasına rağmen³⁶ cebir anlayışının yayılması karşısında, bu durumun Hüseyin b. Ali'nin (ö. 61/680) katilleri başta olmak üzere zâlimlerin yaptıklarını meşrulaştırma amacı taşıyacağını ileri sürerek Mu'tezile'nin adl nazariyesini benimsemiştir. Bu prensibi tıpkı Mu'tezile gibi 'Allah'ın hasen (iyi) olanı yapması, kabih (çirkin) olanı da terketmesi' şeklinde ortaya koymuşlardır.³⁷ Bu bağlamda irâdî eylemlerin insan tarafından yapıldığı, hidâyet ve dalâleti tercihte de kulun hürriyete sahip olduğu ileri sürülmüştür.³⁸

Kulların fiilleri meselesinde Zeydiyye, Mu'tezile'nin bakış açısına yakın bir yerde konumlanmaktadır. Buna göre Zeydiyye, gerek âyetler gerekse mantikî deliller üzerinden bir yandan Allah'ın adil olduğunu vurgularken diğer taraftan da insana irade vermek suretiyle eylemlerindeki sorumluluğun tamamen ona ait olduğunu kabul etmektedir.³⁹ Bu anlamda kullar, fiillerini kendi iradeleriyle ihdas ederler.⁴⁰ Çünkü Allah, insanı kudret ve akılla donatmıştır. Zeydiyye'ye göre Allah'ın adil olabilmesi için kulların irade hürriyetine sahip olması gerekmektedir. Nitekim "Her kim iyi bir iş yaparsa bu kendi lehinedir. Kim de bir kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin kullara asla zulmetmez."⁴¹ ayeti, kulların fiillerinde hür olduğunu ve eylemlerinin sorumluluğunun da yine kendilerine ait olduğunu bildirmektedir.

Ayrıca Zeydiyye, Cebriyye'nin iddia ettiği gibi ma'siyetin Allah'ın takdir ve kazasıyla meydana geldiğini kabul etmemekte, hayrı da şerri de irtikâp edenin kul olduğunu

³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 301; 457-459; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/396; Halil İbrahim Bulut *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi*, 5. Baskı, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 194.

³⁵ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 393-394; Yücel, *Hadis Tarihi*, 69-70.

³⁶ Hem Mu'tezilî hem de Cebri anlayıştan farklı olarak halk-u takdî ve halk-u tekvîn yorumları için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî el-Kummî (ö. 381/991), *Risâletü'l-i'tikâdî'l-İmâmiyye (Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: AÜ Basımevi. 1978), 27.

³⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), *el-İktisâd fî mâ yeta'allaku bi'l-i'tikâd*, 2. Baskı, (Necf: Dârü'l-'adva', 1406/1986), 84.

³⁸ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 254-255.

³⁹ Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li 'akâidi'l-ekyâs*, 75-77.

⁴⁰ Ahmed b. el-Hasan er-Rassâs (ö. 621/1224), *Misbâhu'l-'ulûm fî ma'rifeti hayyi'l-kayyûm*, thk. Murtazâ el-Mahatvarî, 2. Baskı, (Sana'a: Mektebetu Bedr, 1424/2003), 38-39.

⁴¹ Fussilet 41/46.

vurgulamaktadır.⁴² Nitekim “Ey Rabbimiz, biz gerçekten kendimize zulmettik”⁴³ “Musa: ‘Bu şeytanın işidir. Gerçekten o, apaçık ve saptırıcı bir düşmandır’ dedi.”⁴⁴ “(Kendine geldiğinde ise) Musa: ‘Rabbim! Doğrusu ben nefsimi zulmettim’ dedi.”⁴⁵ şeklindeki ayetler ma’siyetin de doğrudan doğruya insana ait olduğunu göstermektedir.⁴⁶

Söz konusu mesele, *Emâlî*’de باب في افعال العباد bâb başlığı altında işlenmektedir. Bu bâbta umumiyetle Ahmed b. Îsâ’nın meseleye bakış açısı ele alınmakta olup yer yer Hz. Ali ve Kâsım er-Ressî’nin görüşlerine dair haberlere de referans yapılmıştır. Söz konusu mesele, kulların fiillerinin yaratılmış olup olmadığına ilişkin görüşle başlamaktadır. Buna göre Ahmed b. Îsâ, Muhammed b. Mansûr’un sorusu üzerine, insanın eylemlerinin mahlûk olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ İnsan eylemlerinin yaratılmış olduğu ve bu fiillerin kullara nispetinin mecâzî olduğu yönündeki bakış açısı Cebriyye’nin temsil ettiği bir görüştür. Ancak Ahmed b. Îsâ’nın, kulların fiillerini mahlûk kabul eden yaklaşımının aslı Cebri anlayıştan oldukça farklıdır. Çünkü Ahmed b. Îsâ’ya göre, eylemler doğrudan insanın kendi iradesi ile ortaya çıkardığı fiillerdir. Buna bağlı olarak da sorumluluk yine insana dönmüştür. Hayır olsun şer olsun kul tarafından işlenen fiillerin Allah tarafından yaratılması, Mutezile’nin iddiasının aksine Allah’ın adaletine gölge düşürmez. Çünkü kullar, ancak yaptığı fiillerin karşılığını görür. İnsanın irade ettiği eylemlerin Allah tarafından yaratılması, onu yapacakları noktasında mecbur bırakmamaktadır.⁴⁸

Bu anlamda kanaatimizce Ahmed b. Îsâ, her ne kadar sarıh bir beyanla ifade etmiş olmasa da kulların fiilleri meselesinde Eş’arî bakış açısına yakın bir düşünceye sahiptir. Zira bu meseleye dair tartışmalarda Eş’arîler, mutedil bir yol bulmaya çalışmışlar ve kesb nazariyesini ortaya koymuşlardır. Buna göre insanın fiillerini yaratan Allah’tır; fakat bu eylemleri kesb eden insandır.⁴⁹ Böylece hem Mu’tezilî görüşün aksine kula yaratıcılık vasfı izafe edilmemiş olmakta hem de Cebriyye’nin aksine fiillerden doğan mükellefiyet reddedilmemiş olmaktadır.

Hız. Ali’den nakledilen haberler de bu meselede Ahmed b. Îsâ’nın yaklaşımını destekler niteliktedir. Öyle ki onun meclisinde bir kimse Hız. Ali’ye “Kulların amelleri kendilerinden midir yoksa Allah’tan mıdır?” sorusunu yöneltmiş, Hız. Ali de buna “İşleyen kul, yaratan ise Allah’tır” şeklinde cevap vermiştir. Bu ifade Ahmed b. Îsâ’nın meseleye dair yaklaşımını teyit etmektedir. Zira Ahmed b. Îsâ’ya göre kullar, eylemlerinde doğrudan tasarruf sahibidirler. Ancak onların fiillerindeki yaratıcı güç Allah’tır. Allah’ın yaratması kulun fiiline tekaddüm eder. Bu yaratış, kulun eyleminden sonraya tehir edilemez. Dolayısıyla sevap ve ikâb, fiilleri yaratan Allah’a değil; bizatihi

⁴² Yahyâ b. el-Hüseyn, *Rasâil*, 162; Mahatvarî, Murtazâ b. Zeyd el-Hasenî (ö. 2015), “Târihu Tatavvuri’l-‘Akâidi ve’l-Fıkhi ‘inde’z-Zeydiyye”, *İslamî İlimler Dergisi Zeydiyye Özel Sayısı 6/1* (Bahar 2011), 20.

⁴³ el-A’raf 7/23.

⁴⁴ el-Kasas 28/15.

⁴⁵ el-Kasas 28/16.

⁴⁶ Kâsım er-Ressî, *Rasâil*, 1/600-601; Doğan, *Zeydiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, 108-111; Gökalp, *Erken Dönem Zeydilik*, 108-109.

⁴⁷ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu’l-‘ulûm*, 4/303.

⁴⁸ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu’l-‘ulûm*, 4/303.

⁴⁹ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 541.

o eylemleri yapan kula aittir. Zira Allah'ın insanın irade ettiği amelleri yaratmış olması, Allah'a herhangi bir acizyet ve sorumluluk getirmez.⁵⁰

Görüldüğü gibi kulların fiilleri meselesinde Ahmed b. Îsâ'nın bu yaklaşımını, eylemler hususunda insanı tamamen sorumsuz kabul eden Cebri düşünce ile bu hususta doğrudan doğruya insanın kendi gücünü önceleyen Mu'tezilî anlayış arasında bir konumda yer almaktadır.

1.3. Kader Meselesine Yaklaşımı

Kaza-kader meselesi kelâm literatüründe her ne kadar müstakil başlık olarak ele alınsa da esasen bu mesele, hidâyet-dalâlet, hayır-şer, iman-inkâr, irade, istitâa ve fiiller gibi birçok konu ile yakından ilgilidir. Bu anlamda söz konusu meselelerle bağlantılı olarak kader konusu da yoğun şekilde tartışılan konular arasında yer almaktadır.

Mu'tezile'nin kader görüşü, irâde hürriyeti fikrini ilk kez ortaya atan ve bu nedenle Emevî yönetimi ile ters düşen Ma'bed el-Cühenî'ye kadar uzanmaktadır. Ma'bed öncülüğünü yaptığı hürriyet fikri, zamanla Mu'tezile'nin 'adl prensibinin temelini oluşturmuştur.⁵¹ Mu'tezile kelamcıları 'ma'lûm yazgı' anlamında kaderi kabul etmemektedir. Onları kaderin nefyine sevk eden başlıca saik ise Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğudur. Mu'tezile insanın her türlü eyleminde mutlak hür ve muhtâr olduğunu iddia etmektedir. Eğer insan hür olmasaydı, eylemlerinden sorumlu olması mümkün olmazdı. Ayrıca Allah adildir ve sadece güzel olanları yapar; haksızlık, dalâlet, küfür ve zulüm gibi çirkin fiiller ona izafe edilemez.⁵² Bu tür çirkin fiillerin kaynağı doğrudan doğruya insandır. Aksi takdirde insanı, yaptıklarından ötürü cezalandırması Allah için bir haksızlıktır ve bu durum onun adaleti ile bağdaşmaz. Dolayısıyla Mu'tezile kader konusunda, insanın irade ve sorumluluğunu öncelemekte, 'adl prensibi gereği tenzihçi bir yaklaşımla kabîh (çirkin) olan her şeyi ve adalet ile çelişen her türlü eylemi Allah'a atfetmekten uzak durmaktadır.⁵³

Kader konusundaki tartışmalarda Cebriyye, muayyen bir yazgı anlamında kaderi savunmakta ve bu durumu Allah'ın müteâl özellikleri ile ilişkilendirerek onun ilim ve irâde sıfatlarına vurgu yapmaktadır. Bu anlamda Cebriyye, Allah'ın kudretinin insanın eylemlerinde hiçbir dahli bulunmadığını savunan Mu'tezilî yaklaşımı reddetmektedir. Çünkü Cebriyye'ye göre Allah emir ve fiillerinde mutlak hürdür. Irâde sıfatı Allah'ın zâtî sıfatlarından olup meşîet ile müradif bir anlam ilişkisine sahiptir. Kullar, fiillerinde hiçbir yetki ve tasarrufa sahip değildir. Kulun bir hayrı işlemesi veya bir şerden uzaklaşması da doğrudan doğruya Allah'ın irâdesiyle gerçekleşir. Cebri anlayış, "Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır."⁵⁴ ayetinden hareketle Kaderiyye'nin ilâhî fiillerin hâdis, ihtiyârî fiillerin ise kulun kendi iradesine bağlı olduğunu öngören anlayış biçimini reddetmektedir. Dolayısıyla Cebriyye kulların tüm fiillerinin belirlenen bir yazgı anlamında kaderle gerçekleştiğini savunmakta ve bu meseleyi Allah'ın eşsiz sıfatları ile ilişkilendirmektedir.⁵⁵

⁵⁰ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/303.

⁵¹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 625.

⁵² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 133, 299-301, 457-459.

⁵³ Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî 'ilmi'l-Kelâm 'ez-Zeydiyye'*, 3. Baskı, (Beyrut: Dârü'n- nahdatü'l-'Arabîyye, 1411/1991), 1/141-142.

⁵⁴ es-Sâffât 37/96.

⁵⁵ Bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 400-404.

Kader meselesine dair tartışmalarda Ehl-i Hadîs, Allah'ın kudretine hiçbir şekilde müdahale ve tecavüzde bulunulamayacağını ileri sürerek, insanın kendi kaderine mâlik olmadığını savunmuştur. Ehl-i Hadîs'in bir inanç esası olarak kabul ettiği kaderin⁵⁶ Mu'tezilî kelamcılar tarafından reddedilmiş olması ise büyük günaha benzer bir sorgulamayı gündeme getirmiştir. Böylece Hadis taraftarları, kaderi inkârı doğrudan küfür ile ilişkilendirmişler ve bunu savunan Mu'tezile kelamcılarını da tekfir etmişlerdir. Dolayısıyla Ehl-i Hadîs grubu, bu meselede Kaderiyye'nin görüş ve düşünceleri ile ters düşen rivayetlerle ilgilenmeye öncelik vermişlerdir.⁵⁷ Nitekim bu rivayetlerin ana teması her şeyin kaderde var olduğu önkabulü üzerine kuruludur. Bu rivayetlerde bir kimsenin sa'îd veya şakî oluşunun, hayatında mü'min amelini mi yoksa kâfir amelini mi tercih edeceğinin hatta yaratılışından evlenmesine kadar başına gelecek her bir şeyin kaderde yazılı olduğu nakledilmektedir.⁵⁸

Şia ise kader ve bu çerçevede tartışılan meseleler hakkında Mu'tezile'ye yakın bir tutum benimsemiştir. Bu grup, tıpkı Mu'tezile gibi Allah'ın irâde sıfatının ona ancak mecâzî olarak nispet edilebileceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla Şia, bu sıfatın emir anlamında olduğundan mutlak surette fiili iktiza etmeyeceği görüşündedir. Şia'ya göre Allah, sevap ve hayır dışında kullarına günah ve masiyeti asla irade etmemektedir.⁵⁹ Buradan hareketle Şia, Cebrî anlayışın aksine meşîet ve irâde kavramlarının birbirinden farklı manalara delalet ettiğini iddia etmektedir.

Kader meselesinde Zeydiyye, Mu'tezile'nin bakış açısına yakın bir çizgide durmaktadır. Zira Zeydiyye, kaza-kader ve bu eksende tartışılan meseleler hakkında Allah'ın ilim, irade, kudret ve adalet vasıflarını merkeze alan bir yaklaşım benimsemektedir. Zeydiyye, bu meselelerde Allah'ın söz konusu sıfatlarını öncelemekte ve görüşlerini bu perspektif üzerine inşa etmektedir. Buna göre Zeydiyye belirlenmiş bir yazı manasında kaza ve kaderin varlığını Allah'ın adalet vasfına aykırı bulmaktadır. Zira insanın sorumluluğu gereği adalette esas olan husus, kulların ihtiyâr ve irâdelerine engel olmamaktır. Şayet itaat ve masiyetin belirlenip yaratılması manasında kader ve kaza kabul edilecek olursa bu durum, Allah'ın adaleti ile bağdaşmayacaktır. Bu çerçevenin dışında sâbık ilim anlamında, insanın eylemlerindeki serbestiyeti ihlal etmeyen ve Allah'ın ilim vasfını önceleyen bir kader anlayışı Zeydiyye'nin yaklaşımına aykırı değildir.⁶⁰ Ayrıca insanın eylemlerine Allah'ın kudretinin tesiri bulunmadığı gibi irâdesinin de tesiri bulunmaz. Bu durum kulların hayır ve şer, hidâyet ve dalâlet olmak üzere tüm eylemlerinde serbestiyet içerisinde hareket edebilmesi için gereklidir. Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Allah'ın kudret ve iradesinin kulun eylemleri üzerinde müessir güç olmayacağını ifade etmiş ve şu ayeti delil olarak zikretmiştir:⁶¹ “İşte biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman ettik. Bunlar aldatmak için birbirlerine

⁵⁶ Müslim, “İman”, 1; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

⁵⁷ William Montgomery Watt (ö. 2006), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Umrân Yayınları, 1981), 130-131. Bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, ss. 394-395. Kalemin “yazgı” anlamında kaderi temsil eden bir simge olduğu düşünüldüğünde Ehl-i Hadîs'in Kaderiyye'yi eleştirilerinin merkezinde kader meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ehl-i Hadîs'in, Kaderiyye'ye yönelik olarak ‘Kader ehli ile oturmayın’ ve ‘Kaderiler ümmetin mecûsileridir’ şeklindeki söylemin rivayetlere yansımış biçimleri için bkz. Ebû Dâvud, “Sünne”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

⁵⁸ Bkz. Müslim, “Kader”, 5-6.

⁵⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 40-41.

⁶⁰ Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 116-117.

⁶¹ Kâsım er-Ressî, *Rasâil*, 2/588-589.

süslü sözler fısıldamaktadır. Şayet Rabbin isteseydi bunu asla yapamazlardı. Artık onları iftiralarıyla başbaşa bırak!”⁶²

Zeydiyye mezhebi, dalâlet ve hidayette cebr olmadığı görüşündedir.⁶³ Buna göre dalâlet de tıpkı hidayet gibi doğrudan doğruya kullara ait bir fiildir. Nitekim Kâsım er-Ressî, “Allah onların kalplerini de kulaklarını da mühürlemiştir” ayetini,⁶⁴ “Yaptıklarından ötürü onların kalpleri büsbütün pas tutmuştur”⁶⁵ şeklinde anlamlandırmış ve gönüllerin hidâyete kapanmasını insanın çirkin eylemlerine nispet ederek kulun fiilinin bir neticesi olarak görmüştür.⁶⁶ Çünkü Allah’ın kullarını saptırmasından kasıt, bizatihi kader ve kaza ile değil, yine şeytanın yalan, hile, kibir ve çirkin eylemleri süsleme gibi yollarla kulu itaatten alıkoymasıdır. Bu sapma ise şeytanın telkinlerine kapılan kulun bizzat kendi iradesi doğrultusunda gerçekleşmektedir. Çünkü Allah’ın çirkin fiilleri süslü göstermesi ve kulları için masiyet ve küfür takdir etmesi düşünülemez. Dolayısıyla saptırması ve kalp mühürlemesi, kulların çirkin fiillerine tanıklık etmesi ve onları doğrudan doğruya kendi eylemlerine nispet etmesidir. Zeydiyye, sevap ve lütuf meselesinde Allah’ın kendi kendisini sınırladığını kabul eden Mu’tezile’den ayrılmaktadır. Çünkü Allah’ın herhangi bir fiilinin kendisine vacip olması demek, Allah’a teklif yüklemek manasına geleceğinden bu durum Allah için söz konusu olamaz. Allah sevap ve lütuf hususunda ihsan edici konumda bulunmaktadır. Dolayısıyla kullarına lütuf ve ihsan kabilinden sayılan peygamber göndermek, tövbeleri kabul etmek, sevap ve hidayet vermek gibi durumlar Allah için vacip değildir.⁶⁷

Yukarıda ele alınan bu meseleler *Emâli*’ye de yansımış, hem kader ve kaza hem de bu çerçevede tartışılan bazı hususlar, eserde rivâyet ve görüşlerle temsil edilmiştir. Bu konular, *Emâli*’de باب ما ذكر في القدر (kader hakkında zikredilenlere dair) bâb başlığı altında işlenmektedir. Buna göre Ali b. Ebî Tâlib > ‘Abbâye > Sa’îd b. Tarîf > Hüseyin b. Ulvân > Ahmed b. Subeyyih > Muhammed b. Mansûr kanalıyla aktarılan bir haberde, meclisinde bulunanlardan biri Hz. Ali’ye “Bir topluluk, meşîetin kendilerine ait olduğunu düşünmekte ve buna bağlı olarak kulların dilerlerse hayır dilerlerse şer işlediklerini ileri sürmektedirler” diyerek bu hususta onun görüşünü sormuştur. Hz. Ali bu soruya cevap sadedinde üç ayet okumuştur:

“Allah’ın insanlar için açtığı rahmeti hiç kimse tutup kısımaz. O’nun kıstığını da O’ndan başka kimse açamaz. Çünkü O, azîz ve hakîmdir.”⁶⁸ “Allah sana bir sıkıntı verirse onu O’ndan başkası gideremez. Eğer O, sana bir hayır dilerse onun nimetini de kimse engelleyemez.”⁶⁹ Yeryüzündeki tüm canlıların rızkı ancak Allah’a aittir. Allah, onların duracakları yeri de gidecekleri yeri bilendir. İşte bunların hepsi apaçık bir kitapta bulunmaktadır.”⁷⁰ Daha sonra da ayetleri tasrîh için bazı açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre Yüce Allah, kulları yaratmış ve onlar için hidâyet dilemiştir. Ancak kulların bir kısmı Allah’ın isteğinin hilafına hidâyete yönelmemişlerdir. Çünkü

⁶² el-En’am 6/112.

⁶³ Allah, kulları üzerinde asla baskı ve zulüm kurmaz. Bkz. Yahyâ b. el-Hüseyin, *Rasâil*, 188.

⁶⁴ el-Bakara, 2/7.

⁶⁵ el-Mutaffifîn 83/14.

⁶⁶ Kâsım er-Ressî, *Rasâil*, 1/609; Yahyâ b. el-Hüseyin, *Rasâil*, 338-339.

⁶⁷ Kâsım er-Ressî, *Rasâil*, 1/599-603; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 112-116.

⁶⁸ el-Fâtır 35/2.

⁶⁹ Yunus 10/107.

⁷⁰ Hûd 11/6.

Şeytan onlar için dalâleti istemiş ve onlar da buna boyun eğerek, Allah'ın kendileri için dilediği hidâyeti kendi istekleri ile reddetmişlerdir.⁷¹

Görüldüğü üzere buradaki sorumluluk doğrudan doğruya kula nispet edilmekte, Allah'ın kendisi için dilediği hidâyeti Şeytan'ın telkinleri ile dalâlete dönüştüren bir kimsenin irade hürriyetine atıf yapılmaktadır. Mezkur ayetlerde de Allah'ın mutlak üstünlüğüne vurgu yapılmakta ve kullar için hayır dışında bir şey dilemesinin Allah için düşünülemeyeceği ifade edilmektedir. Bundan dolayıdır ki Hz. Ali “Şeytan, kulun meşietine kendisi için hidâyet murad eden Allah'tan daha yakındır” şeklinde düşünen bir kimse için “Bu görüşü dile getiren kimse, Allah'ı mülkünde aciz görmekte ve hakimiyet alanında ona ortaklar yakıştırmaktadır. Biz kıyamet gününde bu kimse (gibi düşünenler)den uzağız” diyerek tepki göstermiştir.⁷² Benzer şekilde Ahmed b. İsâ da Allah'ın, kullarına ne yarar ne de zarar veremeyeceği zehabına kapılan toplulukların isabetli bir bakış açısına sahip olmadıklarını dile getirmiştir. O, bu bağlamda “Andolsun ki biz onları bir ilme göre alemlere üstün kılmıştık” ayetini zikretmiştir.⁷³

Kader meselesi etrafındaki tartışmaların *Emâli*'ye yansıyan diğer bir boyutu ise, ilk yaratılan unsurla alakalı rivâyetlerin Ehl-i beyt menşeli bir senedle merfû hadis metni olarak eserde dahil edilmesidir. Köken itibarıyla bu tür rivâyetler, ilk olarak Ehl-i Hadîs grubu tarafından derlenmiş ve Kaderiyye'nin bu meseledeki görüşlerini reddetmek için kullanılmıştır. Nitekim insanın, eylemlerinde tamamen hür olduğunu savunan Felsefeciler ve Mu'tezile, aklın önemine vurgu yapmak üzere ilk yaratılan şeyin *akıl* olduğu yönündeki rivâyetlere yönelmişlerdir. Hatta kaynaklarda Mu'tezile'den olduğu iddia edilen Dâvud b. el-Muhabber'in (ö. 206/821) akıl ve faziletine ilişkin rivâyetleri topladığı bir eser tasnîf ettiği de belirtilmektedir. Buna mukabil Ehl-i Hadîs ise bu rivâyetlerin ‘asılsız’ olduğunu ileri sürmüş ve ilk yaratılan şeyin “*kalem*” olduğu yönündeki rivâyetleri eserlerine almak suretiyle muhaliflerine cevap vermişlerdir. Rivâyetlere yansıyan kalemin ‘ezelî yazgı’ anlamında kaderi temsil eden bir simge olduğu düşünüldüğünde Ehl-i Hadîs'in Kaderiyye'ye yönelik eleştirisinin merkezinde kader meselesinin olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴ Hatta bu rivâyetlerin sadece ilk yaratılan unsurun ne olduğuna ilişkin bir tartışma ile sınırlı kalmadığı da görülmektedir. Bu bağlamda bir süre fikirler üzerinden seyreden kader tartışmalarının süreç içerisinde rivâyetler üzerinden sürdürüldüğü görülmektedir. Öyle ki taraflar arasında devam eden tartışmalı söylemler, zamanla kader ehli ile oturulmasının bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından yasaklandığı ve kaderi inkar edenlerin ümmetin mecusileri olarak nitelendirildiği rivâyet metinlerine dönüş(türül)müştür.⁷⁵

İlk yaratılan unsura dair *Emâli*'de yer alan metinler, ana hatlarıyla kader tartışmasında Ehl-i Hadîs'in istimal ettiği söylem ile paralellik arz etmektedir. Eserdeki metnin sened yapısı, Zeydiyye'nin isnad anlayışına uygun bir şekilde tamamen Ehl-i beyt merkezli imâm ve râvî grubundan oluşmakta ve söz konusu metin doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber (sav) > Hz. Ali > Hz. Hüseyin >

⁷¹ Ahmed b. İsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/300.

⁷² Ahmed b. İsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/300.

⁷³ ed-Duhân, 44/32. Ayrıca Muhammed b. Mansûr (ö. 290/903), Ahmed b. İsâ'nın bu kimselerin görüşlerinin tutarsız olduğunu ifade ederek bunu ayetlerden delillerle kendisine izah ettiğini belirtmekte; ancak kendisinin söz konusu ayetleri ve bu bağlamda yapılan şerhleri hıfzedemediğini bildirmektedir. Dolayısıyla bu kısımlar eserde yer almamaktadır. وذكر فيه كلاماً وشرحاً لم أحفظه Bkz. Ahmed b. İsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/300.

⁷⁴ Bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 394-395.

⁷⁵ Bkz. Ebû Dâvud, “Sünne”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

Zeynelâbidîn > Zeyd b. Ali > Amr b. Hâlid el-Vâsîtî > Hüseyin b. Ulvân > Ahmed b. Îsâ > Ali b. Ahmed b. Îsâ > Muhammed b. Mansûr kanalıyla nakledilen merfû' hadise göre, Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir. Kaleminden sonra Nûn'u yaratmıştır, ki o da (divit) mürekkep hokkasıdır. Bu husus "Nûn, kaleme ve satır satır yazdıklarına yemin olsun!" ayetiyle ifade edilmiştir.⁷⁶ Buradaki rivayetlere göre Allah, kalemi yaratıp ona yazmasını emretmiş, böylece kıyamete kadar vuku bulacak herşeyi kayıt altına almıştır. Yaratılış, ecel, rızık ve amelden cennet ve cehenneme varıncaya kadar olacak ve olmayacak herşey yazılmıştır. Sonra akli yaratıp onu sorgulamış ve o da cevap vermiştir. Sonra ona git deyince gitmiş, gel deyince gelmiştir. Onu sorguya çekmiş o da her defasında cevap vermiştir. Bunun üzerine Allah ona "İzzet ve celâlim hakkı için, ben senden daha şerefli bir şey yaratmış değilim. Seninle alır ve yine seninle veririm. İzzetim üzerine andolsun ki, sevdiğime seni tam, sevmediklerime ise eksik vereceğim" demiştir. Böylece Allah kendisinden korkup hakkıyla itaat eden kullara akli tam, Şeytan'dan korkan ve ona itaat eden kullara da akli eksik vermiştir.⁷⁷

Aynı sened yapısıyla nakledilen bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber (sav) "Şüphesiz kul, cennetten bir konuma sahip olacaktır. Ancak o, kendisine ölüm vakti erişinceye kadar çeşitli musibetlerle imtihan edilmedikçe oraya ulaşamaz. O makamın derecesine ulaştığında ise ona ölüm vakti gelir ve böylece kul (kendisi için hazırlanan) cennete kavuşur." denilmektedir. Bu meseleye dair zikredilen delillere bakıldığında, Mu'tezile'nin yaklaşımından oldukça uzak bir bakış açısının benimsendiği görülmektedir. Buradan Ahmed b. Îsâ'nın Mu'tezile'nin en azından bazı görüşlerine sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim eserde, kader bağlamında anlaşılması gereken "Hiç şüphesiz suçlular, şaşkınlık ve çılgınlık içindedir. O gün yüzüstü ateşe sürüklenecekler. 'Cehennem azabını tadın bakalım' (denecek). Kuşkusuz biz her şeyi bir ölçüye (kader) göre yarattık."⁷⁸ gibi birçok ayetin Kaderiyye tarafından çarpıtıldığı bilgisinin yer alması bu durumu destekler niteliktedir.⁷⁹ Bununla beraber, eserde nakledilen bir başka haberde "Her insanın amelini kendi boynuna doladık."⁸⁰ ayetinin 'sâbık yazgı' anlamında kaderi ifade ettiği bildirilmektedir. Benzer şekilde *Emâli*'nin kader konulu bâb başlığının son haberinde, Kaderiyye'nin, bu meseleye dair ileri sürdüğü söylemleri ile bilmeden şirke düşmüş olduğu zikredilmektedir.⁸¹

Yukarıda verilen örneklerden anlaşıldığı kadarıyla, eserde kader ve buna bağlı meseleler, naslar çerçevesinde ele alınmış olup bu yaklaşım, kısmen Ehl-i Hadîs bakış açısını yansıtmaktadır. Bu anlamda mülkündeki her şey gibi iman, inkar, hidâyet, dalâlet, hayır, şer, fayda ve zarar vb. tüm fiiller, Allah'ın kaderiyle vuku bulmaktadır. Bu tutum, insanın fiilleri konusunda Mu'tezilî düşünme biçimine yönelik açık bir itirazdır. Kader meselesine dair *Emâli*'de ayet, hadis ve çeşitli görüşlerle ortaya konulan yaklaşımın aşırı yorumlardan uzak mutedil bir çizgiye sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda eserdeki kader anlayışının Zeydiyye'nin temsil ettiği ve umumiyetle Mu'tezilî çizgiye yakın görüşlerden farklı birtakım kabuller içerdiğini söyleyebiliriz. Zira bu

⁷⁶ el-Kalem, 68/1.

⁷⁷ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/301; Konuya ilişkin rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 240, 241-243, 251-254.

⁷⁸ el-Kalem 54/47-49.

⁷⁹ Eserde söz konusu ayetler örnek verildikten sonra *من هذه الأمة وإنهم المسوخ* ibaresi ile Kaderiyye'ye gönderme yapılmaktadır. Bkz. Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/301.

⁸⁰ İsrâ 17/13.

⁸¹ أشرك القدريّة من حيث لا يعلمون Bkz. Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/302.

meselede kısmen Cebrî yaklaşıma temayül söz konusu olup ağırlıklı olarak da Kaderî düşünce biçimi sarıh beyanlarla eleştirilmektedir. Nitekim *Emâlî*'de, bir yandan Kaderiyye'nin görüşlerinin aksine kulların fiillerinde hür ve mutlak muhtâr olmadığı savunulurken, diğer yandan da kulların fiillerinde icbâr altında olmadıkları ileri sürülerek Cebrîyye'nin görüşleri tenkit edilmiştir. Bu durumda Ahmed b. İsmâ'nın kader ve buna bağlı tartışmalı meseleler hakkında, Cebrî ve Kaderî yaklaşımlar dışında mutedil bir tutuma sahip olduğunu belirtebiliriz. Öyle ki ilgili bâb başlığının "Sonunda onlar 'Rabbimiz Allah'a andolsun ki, biz O'na ortak koşanlardan değildik' demekten başka bir özür bulamayacaklar."⁸² ayetiyle tamamlanmış olması da bu tartışmalarda ağırlıklı olarak Kaderiyye'nin meseleyi ele alış biçiminin eleştirildiğini göstermektedir.

1.4. Elem ve İstirap Meselesine Yaklaşımı

Mu'tezile'ye göre Allah'tan gelen keder, acı ve ıstıraplar zulüm olarak görülemez. Çünkü Allah, bunlarda kullar için uhrevî menfaatler gözetmektedir. Ayrıca Allah, iyiliği mutlak hayır olarak salt bir iyilik şeklinde yaratabileceği gibi, bunu zahiren çirkin ve zulüm gibi görünen birşeyin içerisine de gizleyebilir. Bu durumda insanın çirkin ve zulüm olarak değerlendirdiği bir şey Allah için güzel ve hikmetli olabilir. Mu'tezile, çocukların dünya hayatında elem ve ıstırap çekmelerinin yetişkinler için bir ibret ve imtihan gayesi taşıdığını savunmaktadır. Buna göre çocuk ve hayvanların çektiği elemeler, kullar için bir tür imtihandır. Fakat dünyadaki elemelerine karşılık (ivaz) olarak Allah, ahirette onları mükâfatlandıracaktır. Şayet onlara mükâfat vermeyecek olsaydı, dünyadayken elem vermesi de onlar için bir tür zulüm olurdu.⁸³ Oysa Allah, âdildir; zâlim kabul edilemez.

Şia ise söz konusu problemi çözmeye fiillerin kaynağına yönelmektedir. Örneğin Râfıza'ya göre, çocukların çektikleri elemeler hakikatte Allah'a ait fiiller değildir. Öyle ki dünyada elem, keder ve acı içeren durumlar, sadece yaratılış icabı Allah'ın fiili olarak kabul edilmektedir. Çünkü Allah onları elem ve acıyı hissedebilecek bir tabiatta yaratmıştır. Bu durum çarpışmadan kaynaklanan ses, atılan taşın hareket etmesi gibi mütevellidât kabilinden kendiliğinden ortaya çıkan eylemlerdir.⁸⁴ Öyleyse çocuk ve hayvanlara terettüp eden ıstırapın asıl faili Allah olmayıp, bu eylemlerin ona nispeti mecazîdir.

Mâtürîdîlerin bu konuya dair temel yaklaşımı, Allah'ın bütün fiillerinin mutlak surette hikmet ve maslahatı hâiz olduğu fikri üzerine kuruludur. Eş'arîlerin aksine Allah, tüm fiillerinde kullarına dönük birtakım hikmet ve maslahatlar gözetmektedir. Ancak fiillerdeki fayda ve hikmet, Allah'ın zâtına değil, doğrudan doğruya O'nun kullarına râcîdir. Zira Allah'a ait bir fiilin maksattan yoksun olması, onun abes, boş ve anlamsız olması demektir. Oysa kemâl sıfatlarla muttasıf olan Allah'ın hikmet ve gayeden uzak bir fiil ortaya koyması düşünülemez. Bu bakımdan ilâhî fiiller, kullara dönük gizli ve açık birçok hikmet ve fayda ihtiva etmektedir. Ayrıca insan, doğası gereği eşyayı zıddıyla beraber tanımaktadır. Dolayısıyla insan, kötü ve zararlı olanı görmeden, güzel ve faydalı olanı kavrayamazdı.⁸⁵ Bu bağlamda Mâtürîdîler, çocuklara, masumlara akılsızlara ve hayvanlara terettüp eden elem ve acının mutlak surette bir imtihan ve

⁸² el-En'âm 6/23.

⁸³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 483, 493; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 253-254.

⁸⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 56; Ayrıca 'tevellüd' görüşü hakkında bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 45-46.

⁸⁵ Hüseyin Aydın, "İlahi Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Güz 2009), 9.

hikmet içerdiği görüşündedirler. Dünyada elem çeken çocukların durumunu ise onlar için bir uyarı ve ibret niteliği taşıdığını savunmaktadırlar.⁸⁶

Çocukların elemi meselesinde Eş'arîler; ivaz yaklaşımını reddederek Mu'tezile'den, elemeleri doğrudan Allah'a izafe ederek Şia'dan ve Allah'ın fiillerinde maslahat gözetmeyerek Mâturîdiyye'den ayrılmaktadırlar. Eş'arîler, bu meseleyi salt Allah'ın fiilleri konusu ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmışlardır. Zira Allah, Mu'tezile'nin iddiasının aksine kullar için herhangi bir fayda ya da hikmet gözetmek zorunda değildir.⁸⁷ Allah kullarına ne doğrudan onların faydalarını esas aldığı için ne de onlara ahirette bir ivaz ve bedel vereceği için acı verir. Aksine Allah bizzat öyle istediği için kullarına acı ve elem verir. Bu acıların perde arkasında bir fayda ya da hayır bulunması da zorunlu değildir. Allah doğrudan doğruya kötülükleri yaratır, elem ve acı verir. Dolayısıyla hüküm, hikmet ve hakimiyet sahibi olan Allah üzerine hiçbir şey zorunlu olamaz. Şu halde O'nun, dünyada çektiği elem ve ıstıraplardan dolayı çocuklara ivaz ve fayda sağlama gibi bir zorunluluğu da bulunmamaktadır. Çünkü Mâlik olan Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf edebilir. Özetle Eş'arîler, çocukların çektiği elem ve acıları, hakimiyet alanında istediğini yapma yetkisine sahip Allah cephesinden izah etmektedirler.⁸⁸

Zeydiyye bu meselede Mu'tezile ile benzer bir yaklaşım içerisindedir. Onlara göre çocuk ve hayvanların dünyada çektikleri ıstırap iki şekilde izah edilebilir. Birinci görüş göre bu durum, mükellef kimseler için bir tür ıslah ve uyarı demektir. İkinci görüş ise bu durumu ivaz (bedel) nazariyesi ile ilgili bir izah içermektedir. Buna göre onların elemelerden dolayı çektikleri acı ve keder, ahirette Allah tarafından mükafat verilerek telafi edilecektir. Çocuk ve hayvanların acı çekmesine neden olan tüm hastalık ve sıkıntıları giderilecektir. Çünkü ahiret, dünya gibi teklif yurdu değildir.⁸⁹ Başka bir yaklaşıma göre ise ahiretteki mükafat, dünyada elem ve ıstırap çeken bütün herkesi kapsamalıdır. Çünkü ahiretteki ivazın sadece acı çeken çocuklar için geçerli olacağını iddia etmek, zulüm ve çirkin bir durumdur. Oysa Allah zulümden uzaktır.⁹⁰

*Emâli'*de söz konusu tartışmaya dair görüş ve rivâyetler *باب في الأطفال وما يصيبهم من الآلام* (kendilerine acı ve ıstırapın terettüp ettiği çocuklara dair) bâb başlığı altında yer almaktadır. Burada Ahmed b. Îsâ dışında, ve Abdullah b. Hasan (ö. 145/762), Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Abdullah b. Mûsâ (ö. 247/861) ve Muhammed b. Mansûr el-Murâdî (ö. 290/903) gibi Zeydî oluşumun önde gelen isimlerinden de konuyla alakalı görüş ve nakiller bulunmaktadır. Buna göre Kâsım er-Ressî'ye çocukların çektiği acı ve ıstırapa Allah'ın nasıl izin verdiği ve başkası yaptığında zulüm olarak görülen bu tür şeylerin Allah yaptığında neden zulüm olarak nitelendirilemeyeceği sorulmuştur.

Kâsım er-Ressî ise Yüce Allah'ın çocuklara merhamet ettiğini ve onlara verdiği birçok nimetinden ötürü onlara zulmetmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ressî'ye göre Allah onlara nimet vermek zorunda olmadığı gibi onlara isabet eden acı ve ıstırapı

⁸⁶ Hulusi Arslan, "Doğal Felaket ve İstıraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Güz 2002), 26-27.

⁸⁷ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 84.

⁸⁸ Arslan, "Doğal Felaket ve İstıraplar", 25-26.

⁸⁹ Müeyyed Billâh Ahmed b. el-Hasan b. Harûn el-Hasenî (ö. 411/1020), *et-Tebşüratu fi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân, (yyy: yy, ty), 63.

⁹⁰ Nâsır li-Dînillâh İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Müyyedî (ö. 1083/1672), *el-İsbâh ale'l-Misbâh fi Ma'rifeti'l-Meliki'l-Fettâh*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyin, (Sana'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 101-102.

da ortadan kaldırmak zorunda değildir. Kullara gelince onların, her şart ve koşulda in'âmından dolayı Allah'a şükretmeleri gerekir.⁹¹ Çünkü Allah zalim değildir, kullarına karşı çok şefkatli ve merhametlidir. O hiçbir kimseye kaldıramayağı bir yük yüklemeyiz.⁹²

Konu ile ilgili Ahmed b. İsâ'dan nakledilen görüşlerin temelinde Allah'ı zulüm, çirkinlik ve kabahat içeren fiillerden tenzih etme yaklaşımı bulunmaktadır. Bu söylem, Zeydiyye'nin 'adalet' prensibine muvafakat eden bir yaklaşımdır. Buna göre masumların ve çocukların çektiği acı ve ıstırapların Allah'ın onlara zulmetmek için verdiği musibet şeklinde değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü Allah'tan gelen herşeyde bir hikmet ve hayır vardır. Çocukların dünyada maruz kaldıkları elem ve keder ise yetişkinler için bir uyarı niteliği taşımaktadır. Çünkü Allah, tüm fiillerinde adalet üzere olmaktadır.⁹³ Görüldüğü gibi bu yaklaşım Zeydiyye'nin 'adalet' prensibi ile paralel bir söylem içermektedir.

1.5. Büyük Günah Hakkındaki Görüşler

Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflardan birisi de literatürde mürtekibü'l-kebîre şeklinde terimleşen büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkındadır. Bu çerçevede tartışılan problemlerin başında, büyük günahın hangi fiillerden ibaret olduğu ve bu günahları irtikap eden kimsenin dinî konumu gelmektedir.

Hâricîler büyük günah işleyen kimsenin kâfir olacağını ileri sürmüşlerdir. Ammeleri imanın bir parçası kabul eden bu anlayışa göre göre tövbe etmemesi halinde bu tür kimseler, temelli cehennemde kalacaklardır.⁹⁴

Mürcie, Hâricîlerin görüşlerine tepki olarak büyük günahın imana zarar vermeyeceğini savunmaktadır. Çünkü onlara göre amel, imandan bir parça değildir. Kâfirlerin iyilikleri onlara fayda vermeyeceğine göre mü'minlerin işledikleri günahlar da onlara zarar vermez. Bu kimseler, mü'min olmakla beraber, günahlarından ötürü fiska girmişlerdir. Dolayısıyla bunların durumu Allah'a kalmıştır. Allah dilerse onları affedecek, dilerse cezalandıracaktır.⁹⁵

Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziyle prensibine göre büyük günah işleyen kimse, ne kâfir olur ne de mümin olarak kalabilir. Çünkü böyle bir kimse, küfrü iktiza eden bir inkar içerisinde değildir. Ancak irtikap ettiği kebîre nedeniyle de iman dairesi içinde kalması mümkün değildir. Mu'tezile'ye göre bu kimse, fâsık olarak nitelendirilir ve tövbe etmeden ölmesi halinde ebedî olarak cehenneme gidecektir.⁹⁶

⁹¹ Ahmed b. İsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/305.

⁹² Gökalp, *Erken Dönem Zeydilik*, 103.

⁹³ Ahmed b. İsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/305.

⁹⁴ Hâricîler, Kur'an'dan çeşitli deliller ileri sürerek onların kâfirlerin cezasına maruz kalacakları ileri sürmüşlerdir. Bkz. en-Nisâ 4/14, 123; el-Ahzâb 33/57. Bkz. Adil Bebek, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/163; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 153.

⁹⁵ Mürcie, bu hükmün aklen tutarlı olduğu gibi naklen de doğru olduğu görüşündedir. Çünkü Kur'an'a göre Allah, şirk dışındaki tüm günahları affedeceğini ve cehenneme sadece dinî hakikatleri yalanlayan kimseler gireceğini bildirmektedir. Bkz. en-Nisâ 4/48; el-Leyl 92/15-16. Bkz. Bebek, "Kebîre", 164; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 175.

⁹⁶ Kâdı Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 712; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 83; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 27-29; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 190-191. Zira Kur'an'da bir mü'mini taammüden katleden kimsenin ve (mirasa ilişkin ifadelerin sonunda yer aldığı üzere) ilâhî kuralları ihlal edip sınırı aşanların temelli cehennemde kalacağı bildirilmiştir. Bkz. en-Nisâ 4/93, 14. Bkz. Bebek, "Kebîre", 164.

Mâturîdî ve Eş'arî kelamcılarına göre büyük günah işleyen kimse mü'min kabul edilmektedir. Çünkü kebîre işleyen kimse, bunu ilâhî emirlere karşı gelmek yahut haramı meşru görmek kastıyla işlemez. Aksine nefsânî arzular, alışkanlık, hırs, gaflet ve öfke gibi nedenlerle günaha meyleder; fakat Allah'ın af ve rahmetinden de ümit kesmez.⁹⁷ Dolayısıyla büyük günah işleyen bir mü'min, iman vasfını kaybetmediği gibi kâfir olarak da nitelendirilemez. Zira hem Mâturîdiyye hem de Eş'ariyye, amel ile imanın birbirinden bağımsız değerler olduğunu savunmaktadır. Büyük günah işleyen bir mü'min, ilâhî emir ve yasakları çiğnerken de kalbindeki imanını devam ettirdiğine göre bu fiili irtikâp eden kimse kâfir olarak tavsîf edilemez. Şayet bu kimselerin temelli cehennemde azap göreceği kabul edilecek olursa, bu durumda onların sahip oldukları en büyük amel olan iman karşılıksız bırakılmış olacaktır. Hiç şüphesiz ki bunun, Allah'ın adaleti ile kâbil-i te'lîfi mümkün değildir. Öyleyse mürtekibü'l-kebîre'nin ahiretteki durumu Allah'a kalmıştır.⁹⁸

Zeydiyye, büyük günah meselesinde büyük ölçüde Mu'tezilî görüşlere yakın bir anlayış içerisinde. Amellerin imanın bir parçası olduğunu kabul eden Zeydiyye, büyük günah işleyen bir kimsenin mü'min olarak kalamayacağını savunmaktadır. Nitekim Zeydî imamlardan Yahyâ b. el-Hüseyin (ö. 298/911), büyük günahı irtikâp edenlerin kâfir olduklarını, dalâletleri yüzünden İslam dairesi dışına çıkacaklarını belirtmiştir.⁹⁹ Çünkü kebîre, imanı ortadan kaldırır. İman vasfını kaybeden bir mü'min ise kâfir olur. Zeydiyye'ye göre bu tür kimseler, tövbe ederlerse tekrar iman dairesine girmiş olurlar. Aksi takdirde ebedî olarak cehennemde kalacaklardır.¹⁰⁰ Kâsım er-Ressî de Kur'an-ı Kerim'de mü'minlerin bazı hususiyetlerinin bizzat Allah tarafından zikredildiğini ifade etmekte, bu özelliklerini kaybeden kimselerin ise iman vasfını kaybetmiş olacaklarını vurgulamaktadır. İman dairesinden çıkan bu kimselerin mü'min olarak kalamayacaklarını, kıyamet gününde Allah'ın rahmet ve rızasından mahrum olacaklarını, ahirette de mü'minler yerine kâfirlerle beraber cehennemde temelli kalacaklarını belirtmektedir.¹⁰¹

Mürtekibü'l-kebîre etrafındaki tartışmaların *Emâli'*ye yansıyan yönleri incelendiğinde, Ahmed b. İsâ'nın yukarıda aktarılan Zeydî kabullerden oldukça farklı bir görüş geliştirdiği anlaşılmaktadır. Zeydî gelenek içerisinde yer alan yaklaşım biçimlerinden farklı olarak Ahmed b. İsâ, büyük günah işleyen kimsenin kategorik olarak kâfir kabul edilmesini doğru bulmamaktadır. O, günahkâr müslümanın şirk küfrü değil, nimet küfrü içerisinde olduğu görüşündedir. Küfrün, şirk ve nimet şeklindeki bu kategorik ayırımına Hâricîlerin İbâziyye kolunda rastlıyoruz. Zira onlar, küfrü şirk ve nimet olmak üzere ikiye ayırmışlar ve büyük günah işleyen kimsenin küfrân-ı ni'met (nankörlük) içerisinde olduğunu savunmuşlardır.¹⁰² Bu bakımdan Ahmed b. İsâ'nın hem Zeydiyye'nin hem de Mu'tezile'nin yaklaşım biçimlerinden farklı bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Çünkü Ahmed b. İsâ, büyük günahı irtikâp eden bir kimsenin, müşrik olmamakla birlikte Allah'a karşı büyük bir nankörlük (küfrân-ı ni'met) içerisinde olduğu

⁹⁷ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 306-307.

⁹⁸ Kur'an'da, kısas cezasına ilişkin ayetlerde bir kimseyi öldürmek gibi büyük bir günahın failleri bile 'mü'minler' olarak nitelendirilmesi, iman vasfının kendilerinden kaldırılmadığı anlamına gelir. Bkz. el-Bakara 2/178; el-Hucurât, 49/9. Bkz. Bebek, "Kebîre", 164.

⁹⁹ Bkz. Yahyâ b. el-Hüseyin, *Rasâil*, 173.

¹⁰⁰ Yahyâ b. el-Hüseyin, *Rasâil*, 176-177; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 74; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 133.

¹⁰¹ Kâsım er-Ressî, *Rasâil*, 1/241-242.

¹⁰² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 110; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 159.

görüştüğüdür. Buradaki küfür, iman hakikatini reddetmekten dolayı içinde bulunulan tutum anlamında değil, Allah'ın nimetlerine şükürsüzlükten ileri gelen bir tür nankörlük halini karşılamaktadır.¹⁰³ Dolayısıyla Ahmed b. İsa, bu durumdaki bir Müslümanın tövbe etmeden ölmesi halinde ebedî olarak cehennemde kalacağını savunan Mu'tezile ve Şia'dan (Zeydiyye'den) farklı bir bakış açısı geliştirmiştir.¹⁰⁴

Ahmed b. İsa'nın mezkur tutumu ile bu meselede çağdaşı olan Kâsım er-Ressî'den ve umumiyetle ana akım Zeydî kabullerden uzaklaştığı ve Hâricî-İbâdî bakış açısına yakınlaştığı görülmektedir.¹⁰⁵ Benzer şekilde Zeydiyye'den bir grup da bu konuda Ahmed b. İsa'nın yaklaşımını daha isabetli bulmuştur. Bu gruba göre, Hz. Peygamber (sav) büyük günah işleyen kimselere de tıpkı diğer mü'minlere davrandığı gibi davranmıştır. Bu durum kebîre işleyen kimsenin, iman ve İslam dairesi içerisinde mütalaa edilmesi gerektiğini göstermektedir. Zira Hz. Peygamber (sav), salih amel işleyenlere ayrı, büyük günah işleyenlere ayrı davranmamıştır. Bu açıdan büyük günah sahibi kimse kâfir olmaz, ni'met küfrü irtikâp etmiş sayılır ve fasık müslüman olarak nitelendirilir.¹⁰⁶

2. Esere Yansıyan Fikrî Tartışmalar

Eserin bu bölümünde Hz. Ali'nin üstünlüğüne vurgu yapan rivâyetler ve imâmet konusu ile ilişkilendirilen ayetlerin yorumu dikkat çekmektedir. Bunların önemli bir kısmı Zeydî geleneğin imâmet meselesine yaklaşımı ve özelde Gadîr-i Hum hadisesi üzerinden Ahmed b. İsa'nın bu meseleyi nasıl ele aldığı ile ilgilidir. Bunun dışında onun Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkındaki kanaati, Ali-Fatıma neslinden gelen imamlara itaat, takıyye konusu, Ehl-i beyt'in faziletine dair tutumu, bazı ayetlerin tefsirine yaklaşımı, teşbîh ve teccîm meselesi ile halku'l-Kur'ân konusu hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini içeren nakillere yer verilmiştir.

2.1. Bazı Ayet ve Rivâyetlere Yaklaşımı

Eserde Ahmed b. İsa'nın Hz. Ali'nin hakkındaki kanaatlerine geniş bir yer ayrılmıştır. Nitekim talebesi el-Murâdî ona "Hz. Peygamber'e (sav) ait binek hayvanı ve birkaç silah da dahil olmak üzere onun bazı hususi eşyaları neden Hz. Abbas dururken Hz. Ali'nin oldu? Oysa Abbas, Rasulullah'a Ali'den daha yakın ve ondan daha merhametli idi." şeklinde bir soru yöneltmiştir. Ahmed b. İsa buna cevaben "Kim benim sözümü yerine getirir ve borcumu öderse, mirasım onun olacaktır" şeklindeki rivayetin muhatabı olmasından dolayı onun Hz. Abbas'tan daha öncelikli olduğunu bildirmiştir. Şüphesiz bu yaklaşım, devamında zikredilen diğer görüş ve nakillerle birlikte düşünüldüğünde, vefatından sonra Rasulullah'a (sav) ait eşyalara sahip olmanın ötesinde velayet ve buna bağlı olarak da hilafet hakkına sahip olmakla ilgilidir. Zira Şîî fraksiyonların neredeyse

¹⁰³ Şükür ile nankörlük kavramlarının hadislerdeki kullanımları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/278, 375; Ebû Dâvûd, "Edeb", 11; Tirmizî, "Birr", 35.

¹⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/39; Bağcı, *Hadis Tarihi*, 219.

¹⁰⁵ Nitekim Ressî, bu meselede Mu'tezile'ye daha yakın bir konumda dururken, Ahmed b. İsa İbâdiyye'nin görüşlerine daha yakın bir tutum benimsemiştir. Ressî, büyük günah işleyen bir kimsenin temelli cehennemde kalacağı görüşündedir. Kâsım bu hususta şöyle düşünmektedir. "Allah'ın kitabını ve resüllerini kabul eden bir kimsenin, Allah'a isyan anlamına gelen tüm büyük günahları irtikâp etmiş olsa bile azaba uğratılmayacağını savunanlar, Allah'a karşı büyük bir tekebbür, cür'et ve iftira içerisindedirler." Ahmed b. İsa ise bu husustaki düşüncesi ile İbâdiyye'nin görüşlerine yakın bir tutum benimsemiştir. Zira İbâdiyye'ye göre büyük günah işleyen kimse müşrik değil, nimet küfrü irtikâp eden bir muvahhiddir. Bkz. Kâsım er-Ressî, *Rasâil*, 1/242; Rassâs, *Misbâhu'l-'ulûm*, 80-83; Madelung, "Ahmad b. Isa", 48.

¹⁰⁶ Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li 'akâidi'l-ekyâs*, 167; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 133.

tamamında olduğu gibi Zeydiyye özelinde de Hz. Ali'nin diğer sahâbîlere rüchaniyeti bilinmektedir. Ne var ki Sünnî geleneğin Hz. Ali'nin faziletine yönelik rivâyetleri yorumlama biçimi, Şîî kesimin yaklaşımından oldukça farklıdır. Öyle ki Şîa, Hz. Ali'ye ait olan (olduğu ileri sürülen) bu rivâyet malzemelerini imamet eksenli tevillerle ele almakta, böylece Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonraki yönetim hakkına en layık kimsenin doğrudan doğruya Hz. Ali olduğunu iddia etmektedirler. Dahası onun imâmete tayininin kendi sağlığında bizzat Hz. Peygamber (sav) eliyle yapıldığını savunmaktadırlar. Buna bağlı olarak, Zeydiyye özelinde de böyle bir temayülün var olduğunu biliyoruz. Her ne kadar, sâbık halifeler Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer hakkındaki müspet görüşleri ile imâmet meselesi etrafında aşırılıktan uzak söylemler ile mutedil bir tavır geliştirmiş olsalar da bu durum, Hz. Ali'nin 'efdal imam' olduğu yönündeki kanaatlerini değiştirmemiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla Ahmed b. Îsâ gibi Zeydî gelenekte söz sahibi olan birçok şahıs da velâyet meselesini Hz. Ali'nin hilafet hakkı ile ilişkilendirmekte sakınca görmemişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber'den (sav) sonra en ehliyetli ve en dirayetli kimse olarak Hz. Ali, hilafetin asıl ve en birinci sahibidir.¹⁰⁸ Eserde söz konusu meseleye itikâdî bir hüviyet kazandırılarak çok sayıda ayet ve rivâyetlerle bu görüş tahkim edilmeye çalışılmıştır.

Ahmed b. Îsâ'nın fikrî görüş beyan ettiği bir başka mesele de takiyye ile ilgilidir. Ahmed b. Îsâ, bu konuda sorulan bir soru üzerine, herhangi bir mazeret olmaksızın takiyye yapmanın caiz olmadığını belirtmiştir. Geçerli bir mazeret durumunda ise takiyyenin sadece lisanla sınırlı, yani sözlerle mümkün olabileceği görüşündedir. Şayet takiyye sırasında akıl da bu durumu tecvîz ederse ya da doğrudan Allah'a ve Resûlüne ait bir emri veya nehyi inkara yönelik bir söz ortaya konulursa, bu durumda takiyye caiz olmaz. Çünkü aslolan şey, lisan ile söylenenlerin aksine aklın mevcut inancını muhafaza etmesidir. Dolayısıyla takiyye, kalp ve akıl ile değil; lisan ile olur. Bu anlamda, Şîa'nın benimsediği her koşulda her söz ve her konuda takiyyenin mümkün olduğunu savunan yaklaşımlar isabetli görünmemektedir.¹⁰⁹

Ahmed b. Îsâ'nın teşbîh ve teccîm ile ilgili fikirleri de eserin bu bölümünde yer almaktadır. Nitekim oğlu vasıtasıyla nakledilen bir haberde Ahmed b. Îsâ'nın teşbîh ve teccîmden şiddetle kaçındığı bilgisi yer almaktadır. Buna göre o, Allah'ın keyfiyetini bilemeyeceğimiz bir şekilde her yerde ve her an mevcut olduğunu belirtmektedir. Arş'ı yaratan O'dur. Kullarını ibadete davet eden O'dur. Yarattığı her şeye yardım ettiği gibi kullarına da yardım etmektedir. Ahmed b. Îsâ, kulların Allah'ın emrine imtisal etmeleri ve dini uygulamaları karşılığında Allah'ın da onlara yardım edeceğini dile

¹⁰⁷ Hz. Ali'nin imametine ve faziletine ilişkin bkz. Kâsım er-Ressî, *Rasâil*, 2/217-222.

¹⁰⁸ Mefdul imâm anlayışına göre Zeydiyye, umumiyetle ilk iki halifenin, yönetimini kabul etmektedir. Onlara göre Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer her ne kadar imâmete en layık kimseler değilse de cumhur ittifakıyla yönetime geldiklerinden makbuldürler. İnsanların Hz. Ali yerine bu ikisine biat etmeleri hata değildir. Bu tutum, efdal imam varken mefdûlün imâmetini câiz görmeleri ile ilgilidir. Zeydiyye'nin kollarından Süleymâniyye ve Betriyye'nin görüşü budur. Genel kanaat bu yönde olmasına rağmen, Zeydiyye içerisinde bazı şahıs ve görüşler etrafında teşekkül eden aykırı oluşumlar da mevcuttur. Nitekim Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir el-Hemedânî'ye nispet edilen görüşler etrafında şekillenen Cârûdiyye'ye göre Hz. Peygamber (sav), Hz. Ali'yi ismen değil, vasıflarını sayarak nassla imâmete tayin etmiştir. Dolayısıyla o, Rasulullah'tan (sav) sonraki imamdır. Fakat insanlar, ona uymayı terk etmiş ve küfre düşmüşlerdir. Bkz. Emîr Hüseyin b. Bedruddin (ö. 663/1265), *Yenâbiu'n-nasîha fi'l-akâidî's-sahîha*, thk. Murtaşâ b. Zeyd el-Mahatvarî, (San'a: Mektebetü Bedr, 1420/1999), 392; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 67-68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/157, 159, 161; Mehmet Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 46-48.

¹⁰⁹ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/311.

getirmektedir. “Eğer siz Allah’a yardım ederseniz, hiç şüphesiz O da size yardım eder.”¹¹⁰ Ayrıca Allah, yardımda en cömert olandır. Bu denklemde kulların görevi ise yalnızca Allah’ı kabul edip ibadet maksadıyla sadece O’na yönelmeleridir. Kullar O’nun arşına (kudret hükümlerine) iman etmelidir. Çünkü Allah, her an her yerdedir. Bu bağlamda Ahmed b. İsa, Allah’ın kuşatıcı yönüne bazı ayetlerden misaller vermektedir. O bu hususta, “Görmez misin ki, göklerde olanları da yeryüzündekileri de Allah bilir. Ne vakit üç kişi kendi aralarında fısıldaşsa, dördüncüsü Allah’tır. Beş kişi fısıldaşsa bu sefer de altıncısı Allah’tır. İster az olsunlar ister çok, nerede olurlarsa olsunlar, Allah mutlaka onlarla birlikte.”¹¹¹ ayeti ile “O, göklerde de yeryüzünde de (tek olan) Allah’tır. Gizlediklerinizi de bilir açığa vurduklarınızı da. Neler kazanmakta olduğunuzu da bilen sadece O’dur.”¹¹² ayetini örnek vermektedir. Zira Allah her an ve her yerde kullarını gözetlemekte ve tüm mevcudatı ihata etmektedir.¹¹³

Ahmed b. İsa’nın muhtelif meselelere ilişkin görüşlerinin serdedildiği kısımda Hz. Osman hakkındaki görüşleri de yer almaktadır. Hz. Osman’ın (ö. 35/656) öldürülmesi hakkında ne düşündüğü sorulduğunda Ahmed b. İsa da akıl ve bilgi sahiplerine göre onun katledilmesi hadisesinde şüpheli durumun söz konusu olmadığını söyleyerek meseleye ilişkin görüşlerini sıralamıştır. O bu konuda, Hz. Osman’ın ölümüne dair üç ihtimalden biri dışında farklı bir kanaat belirtmenin doğru olmayacağını ileri sürmüştür. Sıraladığı ihtimaller ise Hz. Osman’ın öldürülmesinde haklı bir gerekçenin olup olmadığı ve bu hadisenin neticesinde onun kâtilinin cezasının nasıl takdir edileceği hakkındadır. Buna göre Hz. Osman, eğer haklı bir sebeple öldürülmüş ise, onun kâtili için herhangi bir diyet veya kısas söz konusu olamaz. Eğer hem haksız yere öldürülmüş hem de katili de bilinmiyorsa, o halde diyeti Beytülmâl’den tazmin edilir. Şayet haksız yere öldürülmüş ve katili de biliniyorsa, bu durumda o kimse idam edilir.¹¹⁴

Ahmed b. İsa’nın Hz. Osman hakkındaki ifadelerine bakıldığında Zeydî geleneğin onun hakkındaki tutumunun bir yansıması olarak yorumlanabilir. Bu yaklaşım tarzı, tekfir ve aşırılıktan uzak umumiyetle nesnel tahlillere dayanan değerlendirmeleri ile Zeydiyye’yi diğer Şii oluşumlardan büyük ölçüde ayırmaktadır. Çünkü Cârûdiyye’yi hariç tutacak olursak, Zeydî grupların hiçbiri Hz. Osman’ı tekfirle itham etmemektedir. Onun yönetim anlayışında birtakım hatalar bulunduğunu ifade etseler ve özellikle hilafetinin son yarısına ilişkin bazı iddiaları gündeme taşımış olsalar da Zeydîler, onun imanı üzerine yorum yapmama prensiplerini daima muhafaza etmişlerdir. Buradan hareketle Ahmed b. İsa’nın onun katline ilişkin ortaya koyduğu görüşlerin de tekfir söyleminden uzak mutedil görüşler olduğu görülmektedir.

Ahmed b. İsa’nın fikir beyan ettiği bir diğer husus da halku’l-Kur’ân meselesidir. O bu konuya dair herhangi bir “yanlı” görüş ileri sürmekten kaçınmış, lehte veya aleyhte fikir serdeden taraflar için de Allah’tan mağfiret istemiştir. Çünkü Ahmed b. İsa’ya göre bu mesele üzerinden herhangi bir tefrikaya yol açacak söylemlerden uzak durmak gerekmektedir. Bu konuda görüş serdeden tüm kesimler, üzerinde ittifak edilen ortak hususları benimsemeli ve bunlara sadık kalmalıdır. Çünkü Kur’ân’ın mahlûk olduğunu ya da olmadığını iddia eden her kesim, ister istemez farklı yollar tutmakta ve tefrikaya

¹¹⁰ Muhammed 47/7.

¹¹¹ el-Mücâdele 58/7.

¹¹² el-En‘âm 6/3.

¹¹³ Ahmed b. İsa, *Kitâbu’l-‘ulûm*, 4/311-312.

¹¹⁴ Ahmed b. İsa, *Kitâbu’l-‘ulûm*, 4/312.

neden olmaktadır.¹¹⁵ Ayrıca onun çağdaşlarından Muhammed b. Mansûr ile Abdullah b. Mûsâ'nın beyanlarından bu konuda ılımlı bir yaklaşım benimsedikleri anlaşılmaktadır. Öyle ki bu meselede Abdullah b. Mûsâ'nın tutumu, ittifak edilen fikirlere sadık kalma, ihtilaf edilen görüşlerden de uzak durma şeklindedir.

Muhammed b. Mansûr ise “Kur’ân mahlûktur” söyleminin müzakere edildiği bir mecliste, ister mahlûk olduğu isterse olmadığı ileri sürülsün, insanlar arasında tartışılan her iki görüşün de çirkin olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶ Dönemin önde gelen isimlerinden Kâsım er-Ressî ise Kur’ân’ın yaratılmışlığı tezini benimsemekle birlikte çağdaşı Ahmed b. Îsâ'nın dikkat çektiği noktalara önem vermekte ve bu meselede ihtilaf edilen hususların ön plana çıkarılmaması gerektiğini düşünmektedir. Buna mukabil Hasan b. Yahyâ b. Hüseyin de Kur’ân’ın mahlûk olmadığı kanaatini taşıırken, orta yolun takip edilmesi gerektiğini ve bu konuda görüş beyan edenlerin fikirlerinden dolayı kınanmasının doğru olmayacağını ifade etmektedir. O da Ahmed b. Îsâ gibi, lehte vealeyhte görüş serdeden tüm taraflar için Allah’tan merhamet dilemektedir.¹¹⁷

1.6. Ehl-i beyt’in Fazileti Konusuna Yaklaşımı

Emâlî’de Ahmed b. Îsâ'nın kanaatlerini serdettiği konu başlıklarından biri de Ehl-i beyt’in fazilet ve üstünlüğüne ilişkin باب فضل أهل بيت النبي isimli bâb başlığıdır. Bu başlık altında bazı ayet ve hadisler Ehl-i beyt ile irtibatlı şekilde mütalaa edilmektedir. Nitekim Zeyd b. Ali “Sonra biz bu Kitab’ı kullarımız arasından seçtiğimiz kimselere miras olarak verdik”¹¹⁸ ayetini kendi zümresi ile ilişkilendirerek yorumlamıştır. Ona göre ayette zikredilen seçkin kimseler Zeydî topluluğa mensup kimselerdir. Zeyd b. Ali mezkûr ayet hakkında “Bu ayet bizim için nazil oldu” ifadesini kullanmıştır.¹¹⁹

Eserde Ehl-i beyt’in faziletine ilişkin aktarılan metinlerde vurgulanan önemli hususlardan biri de Hz. Ali’nin bizzat Rasulullah (sav) tarafından kendisinden sonra imâm olarak tayin edildiğini savunan Gadîr-i Hum olayı hakkındadır. Gadîr-i Hum hadisesi, Şîî zümreler açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu hadisenin 10/631-632’nin Zilhicce ayında Veda haccı dönüşünde Ebvâ ile Cuhfe arasında kalan Gadîr-i Hum mevkiinde gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Özellikle Şîî kaynakların büyük bir titizlikle üzerinde durdukları bu hadiseye göre Hz. Peygamber (sav) “Ey Resul! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan peygamberlik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirleri asla hidayete erdirmez”¹²⁰ ayetinin nazil olmasıyla beraber etrafındakileri Gadîr-i Hum denilen yerde toplamış ve onlara önemli mesajlar içeren bir hutbe irâd etmiştir. Hz. Peygamber (sav)

¹¹⁵ Bkz. Madelung, “Ahmad b. Isa”, 48. Meseleye ilişkin *Emâlî*’de de Ahmed b. Îsâ'nın bu yaklaşımı teyit eden haberler bulunmaktadır. Nitekim Muhammed b. Hanefiyye’den (ö. 81/700), babası Ali b. Ebî Tâlib’in Kur’an’a dair “Allah’ın kitabı ve O’nun kelâmıdır” cümlesinden başka bir şey söylemediği nakledilmektedir. Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu’l-’ulûm*, 4/304.

¹¹⁶ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu’l-’ulûm*, 4/304.

¹¹⁷ Bununla birlikte ilk dönem Zeydî geleneği içerisinde Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Abdullah b. Mûsâ'nın dâilerinden Amr b. Heysem, Muhammed b. Yahyâ el-Heceri ve Bişr b. Hasan’ın Kur’an’ın yaratılmışlığı tezini kabul eden Zeydîler olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Ahmed b. Îsâ'nın destekçilerinden Abdurrahmân b. Ma’mer, Kur’an’ın yaratılmış olduğu görüşünü kabul ederken, Ebu’l-Carûd’a intisapla Hasan b. Hüzeyl ile Muhavvel b. İbrâhîm ise mahlûk olmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Bkz. Ümit, *Zeydiyye-Mu’tazile Etkileşimi*, 50-51.

¹¹⁸ Fâtır 35/32.

¹¹⁹ نزلت هذه الآية فينا، نحن التلك Bkz. Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu’l-’ulûm*, 4/312.

¹²⁰ el-Mâide 5/67.

yaptığı konuşmada, “sakaleyn hadisi” olarak bilinen haberde olduğu üzere Müslümanlara ağır iki emanet bıraktığını bildirmiş ve beraberindeki kalabalık topluluğun huzurunda kendisinden sonra imam olarak tanıtmak üzere Hz. Ali’nin elini kaldırıp “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır” demiştir. Şîî kesimler, bu kurgunun sıhhatinden kuşku duymadıkları gibi bu olaya ayetlerden de birtakım ilavelerde bulunmak suretiyle hadisenin inandırıcılığını artırmaya çalışmışlardır. Buna göre Hz. Ali, bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından kendisinden sonraki imam olarak tanıtılmış ve bu durum, peşisıra nazil olan “Bugün kâfirler dininizi yok etme ümitlerini yitirdiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, size olan nimetimi itmam ettim ve sizin için din olarak İslam’ı seçtim”¹²¹ ayetiyle bizzat Allah tarafından da teyit edilmiştir. Böylece Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den (sav) sonraki konumu, doğrudan doğruya Allah ve Rasûlü’nün onayından geçmiş olmaktadır. Bu anlamda Gadîr-i Hum hadisesi, Hz. Ali’nin velâyet ve hilafetini ispat eden önemli bir argüman olarak istimal edilmiştir.¹²²

Gadîr-i Hum konusu, sahâbîler arasında imâmete layık en faziletli kimsenin Hz. Ali olduğuna inanan Şîî fırkaların yanı sıra buna inanmakla beraber sâbık halifeleri de meşru gören Zeydiyye nezdinde de önemli bir konuma sahiptir. Bundan dolayı *Emâlî*’de de Gadîr-i Hum hadisesine dair çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan birinde Ca’fer-i Sâdık’ın bu meseleye dair görüşü nakledilmektedir. Kendisine Rasulullah’ın (sav) Gadîr-i Hum gününde Hz. Ali için söylediği ‘Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol’ sözü ile muradının ne olduğu sorulmuştur. Buna cevap olarak Ca’fer, bunun Rasulullah’a (sav) sorulduğunu ve onun da şöyle cevap verdiğini aktarmıştır: “Allah benim mevlâmdır ve O, bana kendi nefsimden daha evlâdır. Ben de mü’minlerin mevlâsıyım, ki ben de onlara kendilerinden daha evlâyım. Ben, beni kendi nefsimden daha evlâ tutan birinin mevlâsıyım. İşte o, Ali b. Ebî Tâlib’tir. Öyle ise ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.”¹²³ Ca’fer-i Sâdık tarafından Hz. Peygamber’e (sav) nispet edilerek aktarılan bu sözde Hz. Ali’nin, onun vefatından sonraki imâm olduğu vurgulanmaktadır.

Ehl-i beyt’in faziletine ilişkin aktarılan bir haberde Zeyd b. Ali, Ehl-i beyt’ten dört imama itaatin farz olduğunu söylemiştir. Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e itaat farz olmakla beraber o anda mevcut kâim imâm her kim ise ona da itaatin zorunlu olduğu ifade edilmiştir. Kâsım er-Ressî de Hz. Ali’nin imametinin, kendisinden sonra ümmete rehberlik etmek üzere bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından verildiğini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber (sav) Gadîr-i Hum günü tüm sahâbîlerin huzurunda temiz kalpli, doğru sözlü, daima istikamet üzere olacak birinden bahsetmiş, sahâbenin kim olduğunu sormaları üzerine Rasulullah (sav) bu kimsenin Ali b. Ebî Tâlib olduğunu söylemiştir. Bu haberlerde Rasulullah (sav) nezdinde Hz. Ali’nin konumundan bahsedilmekte ve bu

¹²¹ el-Mâide 5/3.

¹²² Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu’l-’ulûm*, 4/310; Madelung, “Ahmad b. ‘Isâ b. Zayd” 49. Hz. Ali’nin imametinin en önemli delili olarak gösterilen Gadîr-i Hum hadisesi, Abdülhüseyin el-Emînî tarafından farklı kaynaklardaki çeşitli karineleri ile beraber incelenmiştir. Müellif, meselenin tüm yönlerini ele almaya çalışmış, konuya ilişkin Sünnî kaynaklarda yer alan bilgiler de dâhil olmak üzere çok sayıda kaynağa müracaat ederek oldukça hacimli bir derleme eser vücuda getirmiştir. Bkz. Emînî, Abdülhüseyin Ahmed en-Necefî, *el-Ğadîr fi’l-Kitâb ve’s-sünne ve’l-edeb*, (Beyrut: Müessesetü’l-’âlemî, 1414/1994). Gadîr-i Hum hadisesine dair detaylar için bkz. Cemal Sofuoğlu, “Gadîr-i Hum Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/sy (1983), 461-470; Ethem Ruhi Fırlalı, “Gadîr-i Hum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279-280.

¹²³ Bkz. Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu’l-’ulûm*, 4/312-313.

durum onun imâmeti ile ilişkilendirilmektedir. Yine bu çerçevede aktarılan bir habere göre Hz. Peygamber (sav) bir seferde Hz. Ali'yi kaybetmiş ve bu duruma çok üzülmüştür. Hz. Hatice, Rasulullah'ın (sav) kederlendiğini görünce sebebini öğrenmiş ve kimseye haber vermeden devesine binip Hz. Ali'yi aramaya koyulmuştur. Döndükleri sırada Rasulullah'ın (sav) “Allah'ım, kardeşim Ali hakkındaki kederimi kaldır, bana ferahlık ver” diye dua etmekte olduğu nakledilmektedir.¹²⁴ Yukarıda da ifade edildiği gibi bu tür nakillerin arka planında, Hz. Ali'nin faziletinden ziyade velâyet ve imâmetinin ön plana çıkartılma sâiki bulunmaktadır.

SONUÇ

Ahmed b. Îsâ'nın tartışmalı meseleler hususunda umumiyetle ‘erken dönem Zeydiyyesi’nin yaklaşımına muvafık bir perspektife sahip olduğu görülmektedir. Zeydî geleneğe mensup olmakla beraber, bazı konularda geleneğin güçlü temsilcilerinden çağdaşı Kâsım er-Ressî’den daha farklı bir bakış açısı geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklar kendisinin Mu'tezilî fikirlere mesafeli olduğu yönünde bilgiler ihtiva etse¹²⁵ de bu söylemin onun bütün görüşlerine sirayet edecek derecede güçlü olduğunu söylemek zordur. Öyle ki özellikle ‘adl prensibine yaklaşımı, Mu'tezile'nin bu çerçevede geliştirdiği izah tarzı ile büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Buna mukabil itikâdî tartışmalar çerçevesinde *Emâli*'nin ilgili bölümleri incelendiğinde, Mu'tezile'nin benimsediği bazı söylem ve tutumlara karşı mesafeli olduğu konular da bulunmaktadır.

Örneğin Ahmed b. Îsâ, kader ve insanın fiilleri konusunda Mu'tezile'nin savunduğu yaklaşımı isabetli bulmamıştır. Bu hususta o, insanın sınırsız özgürlüğünün aksine fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı tezini desteklemiştir. Ona göre ister hayır ister şer olsun kulun işlediği fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması, Mutezile'nin iddiasının aksine Allah'ın adaletine hâlel getirmemektedir. Zira kullar yalnızca yaptıklarının karşılığını göreceklendir. Kulun irade ettiği fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması, onu eylemlerinde cebir altında bırakmamaktadır.¹²⁶

Zeydî bir muhaddis olarak Ahmed b. Îsâ'nın dikkat çeken bir diğer yönü de kendi döneminin tartışmalı meselelerine ilişkin görüş ileri sürerken klasik Ehl-i hadis'in nakilci ve rivâyet malzemesini korumacı yaklaşımından uzak bir görüntü vermesidir. Bu bağlamda kendisinin rivâyet metinlerini ele alma ve yorumlamada Ehl-i hadis refleksi ile hareket etmediği söylenebilir. Toptancı ve savunmacı bir tavırdan ziyade sorgulayıcı ve özgün bir tavır benimseyen Ahmed b. Îsâ'nın bu yönüyle bir hadisçi olarak döneminin hâkim yaklaşım biçiminden ayrıştığı görülmektedir.

Çalışmada Ahmed b. Îsâ'nın bazı konularda mensubu bulunduğu Zeydî geleneğin görüşlerini benimserken bazı meselelerde geleneğin ve temsilcilerinin kabullerinden uzaklaştığı tespit edilmiştir. Örneğin mürtekebü'l-kebîre meselesinde Ahmed b. Îsâ erken dönem Zeydî geleneğin düşünce biçimine yakın bir konumda durmaktadır. Bu yaklaşımı ile ana akım Zeydî anlayıştan büyük ölçüde uzaklaşmış görünmektedir. Büyük günah işleyen bir müslümanı kâfir olarak nitelemekten kaçınan Ahmed b. Îsâ, böyle bir kimsenin küfrân-ı nimet (nankörlük) içerisinde olduğunu savunmaktadır. Ona göre büyük günahı irtikâp eden Müslüman, şirk ve küfre düşmüş sayılmaz; fakat iman

¹²⁴ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/313.

¹²⁵ وكان أحمد بن عيسى مناهضاً لأراء المعتزلة في علم الكلام Bkz. Fuâd Sezgin (ö. 2018), *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Fehmî Ebu'l-Fadl (Kahire: Câmi'atu'l-İslâmî, 1991), 1/327; Madelung, “Ahmad b. Isa”, 49.

¹²⁶ Ahmed b. Îsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4/303.

dairesi içerisinde kâfirü'n-ni'me (nankör) bir kimse olarak kabul edilir. Çünkü her ne kadar iman hakikatini inkâr etmemiş olsa da, iman nimetine karşı şükürsüz ve nankör bir tutum ortaya koymuştur. Dolayısıyla küfrân-ı ni'met görüşü ile Ahmed b. İsa'nın Zeydiyye'den ziyade Hâricî-İbâdî bakış açısına yakınlaştığı görülmektedir.¹²⁷

Ahmed b. İsa'nın imâmet meselesine yaklaşımının genel olarak Zeydiyye'nin imâmet anlayışı ile örtüştüğü söylenebilir. Bu meseleye dair bazı ayrıntılarda ise Zeydiyye'nin katı fraksiyonunu temsil eden Cârüdiyye'ye, bazı hususlarda ise geleneğin mu'tedil kanadını temsil eden Betriyye'ye yakın görüşler benimsediği görülmektedir. Sâbık halifelerin hilâfetini meşru görmesi buna örnek olarak verilebilir. Ahmed b. İsa'ya göre, Hz. Ali imâmete en uygun ve faziletli (efdal) kimse olmasına rağmen ondan daha az faziletli (mefdül) olan Hz. Ebûbekr ve Hz. Ömer'e biat edilmiş olması meşrudur. Çünkü Hz. Ali onlara gönüllü olarak biat etmiştir. Bu nedenle sahâbilerin bağlılıklarını izhar edip ilk iki halifeye biat etmiş olmaları onların hatalı olduklarını göstermez. Bu görüş Betriyye'nin görüşüdür.¹²⁸

Son olarak Zeydî geleneğin erken döneminin önde gelen isimlerinden biri olan Ahmed b. İsa'nın, geleneğin önemli temsilcilerinden çağdaşı Kâsım er-Ressî'den bazı itikâdî konularda Mu'tezilî fikirleri tercih etmeme konusunda farklı düşündüğü görülmektedir. Nitekim Ahmed b. İsa'nın, kader ve ef'âlü'l-'ibâd hususunda ortaya koyduğu bu tavır, Zeydî geleneğin kabulleri arasında yer almamaktadır. Çünkü Ahmed b. İsa her ne kadar "ezelî yazgı" anlamında bir kader anlayışını benimsemiş olmasa da Mu'tezile'nin görüşlerinin aksine kulların fiillerinde hür ve mutlak muhtâr olmadığını da savunmuştur. Bu meselelerde Ahmed b. İsa, kısmen Cebri öğretiyeye yakın bulunmakla beraber, her iki yaklaşımı da açıkça reddetmektedir. O böylece keskin bir şekilde çağdaşı Kâsım er-Ressî'den farklı bir kanaate sahip olduğunu göstermektedir. Zira Kâsım, bu tür meselelerde Mu'tezilî görüşlere daha yakın bir çizgiye sahiptir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. İsa, Ebû Abdillâh ibn Zeyd b. Ali (ö. 247/861). *Kitâbu'l-'Ulûm*. 4 Cilt. der. Muhammed b. Mansûr el-Murâdî. yyy: yy, 1401/1981.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr b. Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1037). *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

Arslan, Hulusi. "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Ekim 2002), 19-34.

Aşıkkutlu, Emin. Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/19 (Ocak 2014), 59-83.

¹²⁷ Çünkü Zeydiyye, kebîre meselesinde büyük ölçüde Mu'tezilî görüşlere yakın bir anlayış geliştirmiş ve büyük günahı irtikâp edenlerin kâfir olduklarını, tövbe etmedikleri takdirde de temelli cehennemde kalacaklarını kabul etmiştir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 74; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 133; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 215-216. Ahmed b. İsa'nın bu husustaki görüşü ise İbâdiyye'nin yaklaşımına benzemektedir. Öyle ki İbâdiyye'ye göre büyük günah işleyen kimse şirk küfrü değil, nimet küfrü irtikâp etmiştir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 110, 453; Bkz. Madelung, "Ahmad b. İsa", 48.

¹²⁸ Wilferd Madelung, "Batriyya or Butriyya", *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill Press, 2004), 12/130

- Aydın, Hüseyin. “İlahi Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Güz 2009), 1-27.
- Bağcı, Hacı Musa. *Hadis Tarihi (İlk Üç Asır)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Bağcı, Hacı Musa. *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 163-164, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870). *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru tavrî'n-necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870). *Halku ef'âli'l-'ibâd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Riyad: Dâru'l-Ma'ârif, ty.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi*. 5. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. “Mu'tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 391-401, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Abdirrahmân b. Fadl (ö. 255/869). *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Riyâd: Dâru'l-muğnî, 1421/2000.
- Demirci, Kadir. *Zeydiyye ve Hadis*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Doğan, İsa. *Ali Evladı İçin Silaha Sarılan İlk Fırka Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Samsun: Kardeş Matbaası. 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî (ö. 275/889). *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, ty.
- Emînî, Abdülhüseyin Ahmed en-Necefi. *el-Ğadır fi'l-Kitâb ve's-sünne ve'l-edeb*. Beyrut: Müessesetu'l-'âlemî, 1414/1994.
- Emîr Hüseyin b. Bedruddin (ö. 663/1265). *Yenâbiu'n-nasiha fi'l-akâidi's-sahîha*. thk. Murtazâ b. Zeyd el- Mahatvarî. San'a: Mektebetü Bedr, 1420/1999.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sâlim (ö. 324/935). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru Franz Shtayz, 1980.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. “Ğadır-i Hum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 279-280, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gökalp, Yusuf. *Şîi Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Hâdî İlel-Hak, Yahyâ b. el-Hüseyin b. Kâsım (ö. 298/911). *Mecmu'u Rasâil-i imam Hâdi Yahya b. el-Hüseyin*. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. San'a: Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 2001.
- Hamîdân b. Yahyâ, Ebû Abdillâh el-Kâsımî. *Mecmu'u es-Seyyid Hamîdân*. 2. Baskı. Yemen: Mektebetu Ehli'l-Beyt, 1436.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889). *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, 4. Baskı. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887). *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabî, ty.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. 2. Baskı. Kahire: Mektebetu vehbe, 1416/1996.
- Kâsım b. Muhammed (ö. 1029/1620). *el-Esâs li 'akâidi'l-ekyâs*. Sa'da: Mektebetu Ehlü'l-Beyt, ty.
- Kâsım, er-Ressî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl (2001). *Mecmu'ü Kutubu ve Rasâili Kasım b. İbrahim*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye. ty.
- Kohlberg, Etan. "Some Zaydî Views on the Companions of the Prophet". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 39/1 (1976): 91-98.
- Madelung, Wilferd. "Ahmad b. 'Isâ b. Zayd". *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition) ed. P. J. Bearman vd. 12/48-49. Leiden: E. J. Brill Press, 2004.
- Madelung, Wilferd. "Batriyya or Butriyya". *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition) ed. P. J. Bearman vd. 12/129-130. Leiden: E. J. Brill Press, 2004.
- Mahatvarî, Murtazâ b. Zeyd el-Hasenî (ö. 2015). "Târîhu tatavvuri'l-'akâidi ve'l-fikhi 'inde'z-Zeydiyye". *İslamî İlimler Dergisi Zeydiyye Özel Sayısı* 6/1 (Bahar 2011), 9-40.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987). *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Kahire: Mektebetu medbûlî, 1413/1992.
- Müeyyed Billâh, Ahmed b. el-Hasan b. Harûn el-Hasenî (ö. 411/1020). *et-Tebssîratu fî't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. yyy: yy, ty.
- Nâsır li-Dînillâh, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Müyyedî (ö. 1083/1672). *el-İsbâh ale'l-Misbâh fî Ma'rifeti'l-Meliki'l-Fettâh*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyin. Sana'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed (ö. 293/906). *Mesâ'ilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fî'l-makâlât*. thk. Joseph van Ess. Beyrut: yyy, 1971.
- Özpinar, Ömer. *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Rassâs, Ahmed b. el-Hasan (ö. 621/1224). *Misbâhu'l-'ulûm fî ma'rifeti hayyi'l-kayyûm*. thk. Murtazâ el-Mahatvarî. 2. Baskı. Sana'a: Mektebetu Bedr, 1424/2003.
- Sezgin, Fuâd (ö. 2018). *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Fehmî Ebu'l-Fadl. Kahire: Câmî'atü'l-İslâmî, 1991.
- Sofuoğlu, Cemal. "Gadîr-i Hum Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/sy (1983): 461-470.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *el-İmâmu'l-Müctehid Yahya b. Hamza ve ârâuhu'l-kelâmiyye*, Kuveyt: Menşûrâtu'l-asri'l-hadîs, 1410/1990.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *fî 'ilmi'l-Kelâm 'ez-Zeydiyye'*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'n-nahdatü'l-'Arabiyye, 1411/1991.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1413/1992.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî (ö. 381/991). *Risâletü'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye (Şî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: AÜ Basımevi. 1978.

Tanrıverdi, Mustafa. "Ahmed b. İsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11 (Eylül 2019), 309-342. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3451395>

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî (ö. 460/1067). *el-İktisâd fî mâ yeta 'allaku bi'l-i'tikâd*. 2. Baskı. Necef: Dâru'l-'adva', 1406/1986.

Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebinin İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Güz 2015), 93-118.

Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

Ümit, Mehmet. *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

Watt, William Montgomery (ö. 2006). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.

MUKADDİMESİ BAĞLAMINDA ŞEMSEDDİN el-İSFAHÂNÎ'NİN (Ö. 749/1349) TEFSİR USÛLÜ KONULARINA YAKLAŞIMI

Burhan Çonkor*

Öz

Kur'an'ın tefsir edilme faaliyeti esnasında müfessirin ihtiyaç duyduğu ilim ve yöntemleri ortaya koyan Tefsir Usûlü ilmi, müstakil bir ilimdir.

Usûl alanındaki müstakil eserler yanında bazı müfessirlerin, tefsir eserlerinin girişinde yazdıkları bilgiler de Tefsir Usûlü ilmi açısından önemli referanslar arasındadır. Başta Taberî olmak üzere pek çok müfessir, eserinin giriş kısmında bazı usûl konularını zikretmeyi uygun görmüş ve bu şekilde eserinin daha iyi anlaşılması için okuyucunun belirli bir altyapıya sahip olmalarını sağlamışlardır.

Eserinin mukaddimesine tefsir usûlü hüviyeti kazandıran ve oldukça detaylı izahlara yer veren önemli müfessirlerden biri de Ebussenâ Şemseddin el-İsfahânî'dir. İsfahânî, halen yazma halde bulunan *Envâru'l-ḥaḳâ'iki'r-rabbâniyye* adlı eserinin girişinde 23 mukaddime kaleme alarak bu gün elimizde mevcut olan usûl eserlerinin içerdiği birçok konuyu izah etmiştir. Farklı kütüphanelerde pek çok nüshası olan bu eser tarafımızdan incelenerek; öncelikle ulaşılabilen nüshaların karşılaştırması yapılmıştır. Daha sonra ilgili başlıklar ile içerikleri incelenerek mukaddimenin tanıtımı yapılmış, müellifin hangi usûl konularını hangi yöntemlerle ele aldığı ve ilgili konulara nasıl yaklaştığı tespit edilmeye çalışılmış, zaman zaman kaynaklar arasında tespit edilen etkileşimlere de dikkat çekilmiştir. Tefsir usûlünün mukaddime tarzındaki önemli kaynakları arasında yer alan bu eserin içerik ve sonuçları açısından ortaya çıkarılmasının, usûl ilmine katkı sağlayacağını ve yeni bakış açıları sunacağını ümit ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Usûlü, Ebussenâ el-İsfahânî, *Envâru'l-ḥaḳâ'ik*, Mukaddime

APPROACH OF SHAMSEDDİN AL-İSFAHÂNĪ (D. 749/1349) TO TAFSİR METHODOLOGY IN THE CONTEXT OF HIS MUQADDİME

Abstract

The tafsîr method Tafsir Methodology is an independent science. The earliest writings related to tafsir methods, have not been totally reached however few of them could shape the methods and the contents of tafsîr.

For instance many scholars like Taberî, preferred to give significant methodological information in the introduction part of their books so that the readers get the basics of the work that help to comprehend the whole of the study. Abū Sanā al-İsfahânî was the one of the scholar who penned the significant information regarding the methodological

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25.12.2019 Accepted / Kabul Tarihi:26.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.664760>

*Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/Tefsir Anabilim Dalı, bconkor@hotmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8285-7969>

information in the introduction part of his works. İsfahānī, in the introduction part of his work named as *Envāru'l-ḥaqā'iki'r-rabbāniyye* penned about 23 muqaddime and this mukaddime explains many tasks and clues for tafsir methods. This work of İsfahānī is available as a manuscript at the collections of many libraries and so firstly in this study, I have comparatively examined the all of these copies. The examination of this work, which is well-known in the literature attached to subject of the methodology of tafsīr, will contribute the methodological knowledge related to this field and will save the new perspectives into tafsīr Methods.

Keywords: Tafsir, Tafsir Methods, Abū Sanā al-İsfahānī, Anvāru'l-ḥaqā'ik, Muqaddime

GİRİŞ

Çalışmamızın temelini teşkil eden söz konusu esere geçmeden önce, eserin müellifi Ebussenâ Şemseddin el-İsfahânî hakkında kısaca bilgi vermeyi uygun görüyoruz.

17 Şâban 674'te (5 Şubat 1276) İsfahân'da doğan Şemseddin el-İsfahânî, gençlik yıllarından itibaren; Tebriz, İsfahân, Kudüs ve Dimeşk gibi şehirlerde İslâmî ilimler alanında pek çok ünlü âlimden dersler almıştır. Öğreniminin ardından Dimeşk ve Kahire'de müderrislik görevlerinde bulunmuş, Zilkade 749'da (Şubat 1349) Kahire'de ortaya çıkan veba salgını nedeniyle vefat etmiştir. Ebussenâ Şemseddin el-İsfahânî, müfessir olmasının yanında Şâfiî fakihidir. Tasavvufa da ilgi duymuş, aynı zamanda bir Eş'arî kelamcısı olarak kelâm ve mantık ilmiyle de meşgul olmuştur. Eserinde müellifin bu yönü, bariz bir şekilde hissedilmektedir. Tefsir, kelam, mantık, fıkıh usûlü, felsefe ve Arap dili konularında eserleri olan müellif, özellikle kelâm ilminde şerhçilik dönemine öncülük yapmıştır.¹

Birazdan değinileceği üzere, İsfahânî'nin tefsiri ve dolayısıyla da tefsirin mukaddimesi halen yazma halindedir. Bu nedenle eser üzerinde yapılan çalışmaların sınırlı olduğunu ifade etmeliyiz. Ulaşabildiğimiz çalışmalardan ilki Muhsin Demirci tarafından yapılmış olan doktora çalışmasıdır. İlgili çalışma müellifin tefsiri hakkında yapılmış çok kapsamlı bir çalışmadır ancak bu çalışmada mukaddime üzerinde detaylı olarak durulmamış, kısaca bilgi verilmiştir.²

Bir diğer çalışma ise Muhammed İsa Yüksek tarafından kaleme alınan ve müellifin, dil ve Kur'an hakkındaki bazı görüşlerinin özetlendiği ve Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) görüşleriyle karşılaştırıldığı makaledir.³ İlgili makalede yer alan ve bizim çalışma alanımız dışında kalan çıkarımlara zaman zaman atıfta bulunulmuştur.

¹ Hayatı ve eserleri hakkında daha detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarâbâd: y.y., 1392), 6: 85; Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (İstanbul: y.y., 1941), 1: 235, 442, 2: 1116, 1136, 1370; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-mesnâ, ts.), 12: 173; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2: 560-561; Muhsin Demirci, "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 509-510. Muhsin Demirci, *Ebü's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987), 1-94; Yusuf Arıkaner, *Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin Ulûhiyet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 4-17.

² Bk. Demirci, *Ebü's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu*, 59-60.

³ Bk. Muhammed İsa Yüksek, "Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebussenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi-", *darulfunun ilahiyat* 30/1 (2019): 1-24.

Bizim çalışmamızda ise mukaddime, bütün başlıkları açısından incelenmiş, müellifin hem konular özelinde hem de tefsir usulünün geneli hakkında nasıl bir yaklaşım benimsediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma konumuz olan mukaddime, tefsir usulüne dair pek çok konuyu ihtiva etmekte ve her konuyu ayrı başlıklar altında değerlendirmektedir. İlgili eserin içeriği ile müellifin yöntemini kapsamlı bir şekilde ortaya koyma adına, eser üzerinde yapılacak çalışmanın, başlıklar bazında ele alınmasını ve her konunun kendi içinde analiz edilmesini gerekli görüyoruz. Dolayısıyla çalışmamız, salt bir görüş kritiğinden öte, eserin bir bütün olarak tespit ve değerlendirilmesi ve ilim dünyasıyla tanıştırılması amacına da matuftur. Bu bakış açısıyla, öncelikle eserin yazma nüshalarıyla fiziki özellikleri tanıtılmış, ardından içeriği, ilgili başlıklar esas alınarak özetlenmiş, zaman zaman usûl eserleriyle karşılaştırmalar yapılmıştır. Çalışmanın sonunda ise eserin içeriği ile müellifin alana katkılarına dair ortaya koyduğu çıkarımlar, makale boyutunun elverdiği imkânlar ölçüsünde değerlendirilmiştir.

1. Ebussenâ el-İsfahânî'nin *Envâru'l-ḥaḳâ'iki'r-rabbâniyye fî tefsîri'l-leṭâ'ifi'l-Kur'âniyye* Adlı Tefsiri

1.1. Yazma Nüshaları, İçerik Özellikleri ve Kaynakları

Müellifin muhtemelen hayatının son dönemlerinde ve Mısır'da bulunduğu sıralarda kaleme aldığı anlaşılan tefsiri, henüz yazma halindedir ve başta ülkemiz olmak üzere Mısır, Bağdat ve Şam'da tespit edilen pek çok nüshası bulunmaktadır. Tefsirin tamamı konumuzun dışında olması ve makale boyutunda bütün nüshaların ayrı ayrı tanıtılmasının mümkün olmayışı sebebiyle, ilgili nüshaların künye bilgilerini vermekle yetiniyoruz.

Tefsirin çeşitli kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları ve künye bilgileri şu şekildedir: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, nr. 000045; Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, nr. 19; Süleymaniye Kütüphanesi, Rüstem Paşa, nr. 22, 23, 24, 25, 26, 27; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 136, 138; Feyzullah Efendi Kütüphanesi, nr. 62, 63; Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 49/62; Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 57; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 71; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 0,177; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 81.⁴

Mukaddimesinin tefsir usûlü kaynağı olmasının yanında bu tefsir, hem rivâyet hem de dirâyet metotlarının kullanılması sebebiyle önemli bir yere sahiptir. Akıcı bir üslupla yazılan eserde zaman zaman sureler arasındaki münasebetlere değinilmektedir. Müellifin kelimelerdeki yetkinliği tefsir eserine de yansımış, ilgili âyetlerin tefsirinde fikhî ve kelâmî bakış açısını ortaya koymuştur. Eserin öne çıkan özelliklerinden biri de filolojik tahlillere yer vermesi, kelimelerin sadece lügat manalarına değil, aynı zamanda belağat ve i'câz yönlerine de temas etmiş olmasıdır.

Müellif, eserin mukaddimesinde, kaynaklarına dair bir malumata yer vermemektedir. “Kîle” gibi meçhul referansların yanında, “müfessirler” ve “lügat ehli” gibi genel ifadelerle de atıflarda bulunmaktadır. İsfahânî'nin, isim zikrederek atıfta bulunduğu meşhur tefsir kaynakları arasında ilk sırada Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtîhu'l-ğayb* ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirleri gelmektedir. Bunların dışında Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmiu'l-beyân*, Vâhîdî'nin (ö. 468/1075) *el-Vasît*, İbn Atıyye'nin (ö. 546/1151) *el-Muḥ arraru'l-vecîz*, es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035)

⁴ Müellifin bu tefsiri ve tefsirinde kullandığı metodu Muhsin Demirci tarafından Doktora tezi olarak çalışılmış ve ilgili nüshaların detaylı tanıtımı yapılmıştır. Bk. Demirci, *Ebü's-Senâ Mahmud İbn Abdî'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu*, 44-59.

el-Keşf ve'l-beyân adlı eserleri de müellifin referansları arasında yer almaktadır.⁵ Müracaat ettiği kaynaklar arasında konumuzla alakalı en önemli eser Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*⁶ adlı eseridir. Hem tefsir hem de tefsir usûlü konusunda önemli bir kaynak olan bu esere müellif Ebussenâ el-İsfahânî, tefsirinde de zaman zaman gönderme yapmakla beraber daha çok usûl konularını ele aldığı mukaddimesinde müracaat etmektedir. Çalışmamızda ilgili yerlere işaret edilmiştir.

1.2. Tefsirin Mukaddimesi

1.2.1. Mukaddimenin Tanıtımı

Ebussenâ el-İsfahânî'nin tefsir mukaddimesi oldukça detaylı ve uzun bir içeriğe sahiptir. Nüshalara göre farklılık arz etmekle beraber çalışmamızda esas aldığımız nüshada yaklaşık 50 varak ve toplam 23 başlıktan oluşan mukaddime, tefsir usûlüne ilaveten kelimelerin ilmine dair konulara da yer verilmektedir. İlgili başlıklara geçmeden önce müellifin, kitabı yazma gerekçelerine ve usûl bilgisinin önemine dair şu ifadelerine yer vermek istiyoruz:

“Birazdan ifade edileceği üzere, Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesi ve âyetleri hakkında fikir beyan edilmesi, akli ve nakli pek çok ilmin bilinmesine bağlıdır. Bu amaçla tefsir usûlüne dair ulaşabildiğim kitapları inceledim. Ancak bu konuda kendisinden beklenen faydayı sağlayan derli toplu bir eser bulamadım. Talebelerin, bu vasıfta bir eser beklentisi içinde olduklarını gördüm. Bu arada işareti hüküm, kendisine itaat etmek ise buyruk olan bir kimse bana bu konuları içeren ve gerekli bilgileri elde etmek için kâfi gelecek bir kitap yazmayı işaret etti. Ben de yapabilme gücümün azlığına ve bu ilimdeki yetersizliğime rağmen Allah'tan yardım talep ederek, istenilen şekil üzere kitabı yazmaya başladım. Kitabı da Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye fi tefsîri'l-leâ'ifi'l-Kur'âniyye olarak isimlendirdim. Yüce Allah'tan (c.c), bu ifadelerimde beni doğruya ulaştırmasını, hatalardan ve aşırılıktan korumasını diliyorum. Kendisinden iyilik beklenen kimse, insafli olan ve haksızlık yapmaktan uzak duran kimsedir. Bir hata tespit ettiğinde o hatayı inat olsun diye değil yardım etmek için, hased ederek değil destek olmak için düzeltir. Zira ben hata edebilirim, acziyetimin ve kusurlarımın da farkındayım. Allah'im! Bizi doğru yola ulaştırmaya muvaffak eyle. Bize, doğru ve Hak olanı kolaylaştır. Yanlışta sapmaktan ve yanlışta ısrar etmekten bizleri koru.”⁷

Müellif bu girişten sonra Kur'an tefsirine başlamadan önce bilinmesi gerekenlere işaret ederek, şu genel çıkarımlarını ortaya koymaktadır. Ona göre; bir ilmi öğrenmeye çalışan kimsenin, o ilimde ilerlemesi, o ilmin konularını, ilkelerini, o ilme duyulan ihtiyacı ve elde edilmeye çalışılan maksadı, gayretinin boşa olmadığını ve diğer ilimler arasındaki yerini anlayabilmesi için o ilmin sınırlarını bilmesi gerekir. Eğer bilirse işte o zaman o kişinin bu yolda başarıya ve amacına ulaşması beklenebilir. Bu açıklamalarının ardından müellif, yine mukaddime adını verdiği başlıkların da Kur'an tefsirine giriş mahiyetinde olduğunu ifade etmekte⁸ ve bu doğrultuda 23 başlık/mukaddime halinde, kendi açısından önemli gördüğü usûl konularına yer vermektedir.

⁵ Eserinde müracaat ettiği tefsir dışındaki kaynakları ile örnek değerlendirmeler için bk. Demirci, *Ebü's-Senâ Mahmud Ibn Abdi'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu*, 41-79.

⁶ Müellifin vefat tarihi net değildir. Ayrıca eser, genellikle bu isimle anılmakla beraber, müellif tarafından *Câmi'u't-tefâsîr* şeklinde kaydedilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ömer Kara, “Râgıb el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 398; Mustafa Öztürk, “Zerkeşî'nin Kaynakları -el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an Üzerine Bir İnceleme-”, *Ç. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003): 192.

⁷ Ebussenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye fi tefsîri'l-leâ'ifi'l-Kur'âniyye*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, nr. 000045, 3b.

⁸ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 3b.

1.2.2. Mukaddimedede Yer Alan Başlıklar ve İçerikleri

Birinci Mukaddime: İnsanın Dünya ve Ahiret Konusunda Hz. Peygamber'e Olan İhtiyacı

Müellif konuyu, insanın dünya konusunda Peygambere olan ihtiyacı ve ahiret konusunda Peygambere olan ihtiyacı şeklinde iki ayrı başlıkta incelemektedir.

İnsanın dünya işleri konusunda Peygambere olan ihtiyacını şu denklem üzerine oturtmaktadır: İnsan zayıf yaratılmıştır ve dünyevi gereksinimlerini diğer canlılar gibi doğal yollardan gideremez. Yani mesken, gıda, silah gibi ihtiyaçlara gereksinim duyar ve bu ihtiyaçların üretimini yapmak zorundadır. Bütün bu ihtiyaçların tek bir kişi tarafından üretilmesi ise çok uzun zaman alır ve bu sürede insan zorluk içerisinde yaşamak zorunda kalır. Dolayısıyla insanlar, toplu halde ve birbirlerine destek olarak yaşamak zorundadırlar. Zira Allah Teâlâ, toplu halde yaşayanlar için bu türden ihtiyaçların teminini kolaylaştırmıştır. Birlikte yaşama ise yardımlaşma, dayanışma, destek olma gibi belli davranış biçimlerini zorunlu kılar. Bunun yanında insanlar kendi istek ve arzularını elde etmek için birbirleriyle mücadele ederler ve aralarında tartışma ve kavgalar ortaya çıkar. Bu kavga ve çekişmelerin önlenmesi, aralarında herkesin ittifak ettiği adil bir muamelenin hayata geçirilmesi sayesinde mümkün olabilir. Bu adalet ve uygulamalar cüz'î olan her bir meseleyi kapsayamayacağı için, külli bir kanun gerekir ki bu da şeriattır. Şeriat ise dini kuralları koyan bir Şâri'in varlığını gerekli kılar. İnsanlar şeriatın koyduğu kurallara muhalefet ettiklerinde ise yine fesat ortaya çıkar ve ihtiyaçların temini ve adaletli taksimi de sekteye uğrar. Bu nedenle dinin emirlerine itaatın gerçekleştirilmesi için Şâri' tarafından belirlenmiş, şeriatın Allah tarafından geldiğine delalet eden kavli ve fiilî mucizelerle desteklenmiş ve diğerlerinin kendisine uyacağı bir kimse olması gerekir. O kişi de Peygamberdir. İnsanların çoğu, dinin emirleri, kendi menfaatlerini ihlal ettiğinde bu emirleri dikkate almazlar ve karşı çıkarlar. Hâlbuki Allah her şeyi görmekte, bilmekte ve insanların birbirleri arasındaki muamelelerde ihtiyaç duydukları kurallara uymalarını istemektedir.⁹

Ahirete dair işlerde insanın, peygambere olan ihtiyacı konusunda ise müellifin görüşleri özetle şöyledir: Akıl, kişiyi ahirette kendisini kurtaracak fiilleri yapmaya yönlendirmez. Aynen hiç bilmediği halde hastalığını tedavi edecek ilaca yönlendiremeyeceği gibi. Bu nedenle insanlar, sağlıklarını korumak için doktora ihtiyaç duydukları gibi cehennemden kurtulmak ve cennete girmek için de peygamberlere ihtiyaç duyarlar. Peygamberlerin peygamberliklerinin doğru olduğunu bilmenin yolu ise mucize göstermeleridir. Mucize sıra dışı olaydır ve iddia sahibi bu şekilde kendisini ispat eder. Peygamberlerin, Allah'ın bildirmesi ile söylemiş olduğu sözleri de bir mu'cize yani meydan okumadır. Bu meydan okuma kendi sözünün, irhâs, sihir, büyü vs. olmadığını ifade eder. Meydan okuma, karşı çıkıldığında başvurulmuş bir yöntemdir ve peygamber, karşı çıkanlara aynı şekilde bir mucize getirmelerini söyler. Onlar bunu yapamadıklarında aklını kullananlar için peygamberlik sabit hale gelmiş olur. Peygamber efendimizin meydan okuması da Kur'an ve diğer mucizeleridir. Zira Kur'an ile Arapların en fasihleri ve beliglerine meydan okunmuştur.¹⁰

Bu doğrultuda müellif, Kur'an'ın gayba dair haberlerinden olan; Ehl-i kitap Bizanslıların, ateşperest İranlılara galip gelecekleri ve Müslümanların sevinecekleri,¹¹

⁹ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 3b-4b.

¹⁰ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 4b. Bu türden meydan okumalara/tehdâdî dair Kur'an'da pek çok âyet yer almaktadır. Örnek olarak bk. el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; el-Kasas 28/49; et-Tûr 52/34.

¹¹ Rum 30/1-3;

Peygamber efendimizin hicretten sonra tekrar Mekke'ye döndürüleceği,¹² Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) ya da Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında gerçekleştiği ifade edilen savaşa çağırılma hadisesi,¹³ Mekke döneminde sıkıntı ve korku yaşayan Müslümanların, bu korkularından kurtulup güvende olacakları ve inanmayanların yerlerine varis olacaklarına¹⁴ dair gaybî bilgi içeren âyetleri örnek vermekte ve Kur'an'ın mu'cize oluşu açısından yorumlamaktadır.¹⁵

Müellif, konuya peygamberin Kur'an dışındaki mucizelerini zikrederek devam eder. İlk örnek olarak da Kur'an'ın bildirdiklerinin dışında Hz. Peygamber tarafından bildirilen gaybî haberleri zikretmektedir. Kur'an'ın dışında bizzat Hz. Peygamber'den sâdır olan ve gaybî bilgi veren mucizelere ilk örnek olarak Hz. Peygamber'in: "Hilâfet benden sonra otuz yıldır"¹⁶ ifadesine yer vermektedir. Bu sözü teyit amacıyla yaptığı açıklamalarda, bahsi geçen otuz yılın, dört halifenin hilafet dönemi ile Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) altı aylık hilafetinin birlikte değerlendirildiğini söylemekte ve genel kabul gören görüşü ön plana çıkarmaktadır.¹⁷ Buna göre; Muâviye'nin (ö. 60/680), oğlu Yezid'i (ö. 64/683) kendisine veliaht tayin etmesi sebebiyle hilafet, saltanata dönüşmüştür.

Müellifin konuyla ilgili olarak verdiği diğer örnekler ise:

Hz. Peygamber'in: "Benden sonra Ebûbekir ve Ömer'e uyun"¹⁸ buyurması,¹⁹ Ammâr b. Yasir için: "Onu âsi (bâği) bir topluluk öldürecek..."²⁰ buyurması, Bedir savaşı sonrası esir düşen, Peygamberimizin amcası Abbas'ın, hanımına bıraktığı altınların Hz. Peygamber tarafından kendisine bildirilmesi,²¹ Hz. Ali'nin büyük kardeşi ve Peygamberimizin amcasının oğlu Akîl b. Ebî Tâlib'in de Abbas'ın verdiği fidyeye vesilesiyle kurtulması,²² Necaşî'nin ölümünü haber vermesi, aynı gün gıyabi cenaze namazı kıldırması ve kıyamet alametlerini haber vermesi şeklinde sıralanmıştır.²³ Bunlara ilave olarak, peygamberimizin herhangi bir tarih kitabına veya tarihçilere müracaat etmeksizin geçmişte olan olaylar hakkında bilgi vermesi, Allah'ın sıfatları, isimleri, ibadetler ve hikmetleri, ahlak, siyaset ve diğer aklî ilimlerle alakalı konularda ortaya koyduğu fikir ve uygulamaları da örnek olarak zikredilmiştir. Çünkü o iki defa Şam'a yaptığı kısa süreli yolculukların dışında, ilim için herhangi bir beldeye yolculuk yapmamıştır.²⁴

İsfahânî'ye göre, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin en bariz göstergelerinden biri de dönemin Müslümanlarının bizzat şahit olduğu olağanüstü hadiselerdir. Mesela; Ay'ın

¹² el-Kasas 28/85.

¹³ el-Fetih 48/16. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 22: 219-221.

¹⁴ en-Nûr 24/55.

¹⁵ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 4b-5a.

¹⁶ Ebu Dâvud, "Sünnet", 8; Tirmizî, "Fiten", 48; İbn Hanbel, *Müsned*, 4: 272, 5: 220, 221.

¹⁷ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 5a.

¹⁸ Ebû Abdullâh Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 3: 79-80.

¹⁹ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 5a.

²⁰ Buhârî, "Salât", 63.

²¹ Olay hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed el-Hâşimî İbnü's-Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beirut: Dâr-u sâdır, 1968), 4: 14-15.

²² Ahmet Önkâl, "Akîl b. Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 264.

²³ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 5a.

²⁴ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 5a-5b.

yarılması,²⁵ Allah Rasûlü'nün parmaklarının arasından su akıtması,²⁶ mescitteki hurma kütüğünün ağlaması,²⁷ bir devenin ağır yükten dolayı peygamber efendimize şikâyetle bulunması,²⁸ Hayber'de Yahûdî bir kadın tarafından zehir katılan koyun etinin peygamberimize zehirli olduğunu haber vermesi²⁹ de eserde zikri geçen örnekler arasındadır. Müellif, bu örneklerden daha fazlasının delâilü'n-nübüvve türü eserlerde yer aldığını ifade etmekte ancak herhangi bir esere atıfta bulunmamaktadır.³⁰

Müellife göre bütün bu rivâyetler mütevâtir olmamakla beraber peygamberin nübüvveti ve doğruluğu için yeterli delillerdir. Zira onun doğruluğu konusunda düşmanları da hemfikir olmuşlardı. Peygamberin dünya malından yüz çevirmiş olması ve Kureyşlilerin mal, makam gibi bütün tekliflerini elinin tersiyle itmesi, cömertliği, cesareti, fesahati, çektiği sıkıntılara rağmen davasındaki ısrarı,³¹ zenginlere karşı vakur olması fakirlere tevazu göstermesi gibi sıfatlar, O'nun nübüvvetinin delillerindedir.³²

İkinci Mukaddime: Vahyin Nasıl Başladığı

Müellif bu kısımda, vahyin başlangıcı, fetretü'l-vahy, vahyin geliş şekilleri, risâletin süresi, ilk ve son nâzil olan âyet ve sûreler gibi konularda nakledilen hadis-i şerifleri zikretmektedir.³³ Yine bu başlık altında inzâl ve tenzîl kelimelerinden hareketle vahyin nüzûl keyfiyetine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Tefsir usûlünün temel referanslarından olan Zerkeşî'nin *el-Burhân* adlı eserinde de aynı görüşler benzer ifadelerle izah edilmektedir.³⁴ Ancak İsfahânî'yi ayrıcalıklı kılan, bu izahları ve nakilleri Zerkeşî'den daha önce yapmış olmasıdır. Yine müellif bu konuları işlerken, zaman zaman müfessirler arasında ortaya çıkan farklı görüşlere yer vermekle birlikte tercih yapmaktan kaçınmaktadır.

Üçüncü Mukaddime: Kur'an'ın Tarihi

Müellif bu başlık altında Kur'an, Kitap, Furkân, sûre ve âyet kelimelerinin manaları üzerinde durmaktadır. Kur'an kelimesinin köken bilgisine dair verdiği malumatların ardından, kelimenin Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e indirdiği kitabın adı olması hasebiyle özel, Kitap kelimesinin ise Kur'an-ı Kerim'in dışındaki ilâhî kitaplar da dahil olmak üzere diğer bütün kitapları kapsamı nedeniyle umumî bir mana ifade ettiğini zikreder. Aynı şekilde Kur'an'ın i'caz için indirilmiş olması, onu diğer metinlerden ayıran temel farklılıklardan biri olmaktadır. İsfahânî, Kur'an kelimesinin el-kar'ü/toplamak fiilinden türetilmiş olmasına vurgu yaparak Kur'an'ın, hem âyet ve sureleri hem de insanların dünya ve ahiretleri için ihtiyaç duydukları şeyleri bir araya topladığına da işaret eder.

²⁵ Buhârî, "Menâkıb", 27; Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 43-48; Tirmizî, "Tefsîr", 54/1-5; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 565-571.

²⁶ Buhârî, "Vudû'", 32, 46, "Menâkıb", 25; Müslim, "Fedâil", 45.

²⁷ Buhârî, "Menâkıb", 25.

²⁸ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 47.

²⁹ Ebûbekir Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-şerî'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 4: 256-264.

³⁰ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 5b.

³¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 262-289.

³² İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 5b-6a.

³³ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 6a-7b.

³⁴ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l- Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübü'l-Arabiyye, 1957), 1: 228-230.

Müellifin bu bölümde dikkat çektiği diğer bir husus da Kur'an'ın tarifi konusudur. Buna göre Kur'an: Her bir sûresi ile i'caz amacı güdülerek Hz. Muhammed'e indirilen kelimelerdir. Tarifte geçen kelâm ifadesinden kastedilen, söylenen ibarelerdir. İbarelerden kastedilen ise söylenmek istenen şeylerdir. Dolayısıyla ibareler ifade edilirken aslında kastedilen şey, o ibarelerin manaları olmaktadır.

Daha sonra usulcüler arasında da tartışılan, Kur'an'ın bir cüz'ünün de Kur'an diye isimlendirilip isimlendirilemeyeceği konusunu tartışmaktadır. Bu bağlamda sûre ve âyet kelimelerinin tanımları ve kapsam alanları üzerinde de durmakta, cüzlerin de küllün vasfına haiz olduğuna dair Kisâi (ö. 189/805) ve Ferrâ'nın (ö. 207/822) görüşlerine başvurmaktadır.³⁵ Buna göre cüzlerin de küllün ismi ile isimlendirilmesi prensibinden hareketle, Kur'an'ın âyet veya sûre bazındaki bir parçası da Kur'an olarak isimlendirilmektedir. Tanımda geçen "her bir sûresi ile" ifadesinden de anlaşılan budur.

Dördüncü Mukaddime: Kur'an'ın İ'câzı

Bu bölümde müellif, Kur'an'ın mu'cize oluşu üzerinde detaylı olarak durmaktadır. Öncelikle mu'cize kelimesinin tanımını yapıp mu'cizenin ancak peygamberler için mümkün olabileceğini ifade ettikten sonra, mu'cizenin çeşitleri hakkında bilgi vermektedir. Nuh tufanı, Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması ve Hz. Musa'nın âsâsı gibi mucizelerin hissi olduğunu ve hisle anlaşılabilirliğini; herhangi bir eğitim almaksızın gaybî bilgiler ve ilmi gerçeklerle ilgili verilen haberlerin ise aklî mu'cizeler olduğunu ve ancak basiretle anlaşılabilirliğini söylemektedir. Hissî mu'cizeler herkes tarafından anlaşılabilirken, aklî mu'cizeler ancak selim akla sahip âlimler tarafından anlaşılabilir. ³⁶

Hz. Peygamberin en büyük akli mu'cizesinin Kur'an olduğunu ifade eden müellif, getirdiği deliller, ortaya koyduğu hakikatler, veciz ibaresindeki incelikler sebebiyle lafız, mana ve nazım açısından benzerinin getirilememesi nedeniyle mu'cize olduğunu ve Arapların en fasih ve belâğlerine meydan okuduğunu (tehaddî) ilgili âyetlerden örneklerle³⁶ ifade etmektedir. Aslında Kur'an, Arapların bildiği ve kullandığı harfler ve kelimelerden oluşmaktadır. Kur'an'ı mu'cize kılan şey, kendine has nazmı ve bu nazım ifade ettiği manasıdır. Bu noktada kelâmın/ifadenin, oluşturulmasında kastedilen beş aşama hakkında da bilgi veren müellif, bu yöntemlerle oluşturulabilecek en güzel kelâm/ifade çeşitlerinin Kur'an'da yer aldığına işaret etmektedir. Kur'an şiir ve vezin nazmından uzaktır. Çünkü şiir, hakikatle birlikte şairin hayal gücünü de ifade eder. Ancak Kur'an hakikatin kendisi olduğu için, Arap şairleri bunu anlamakta zorlanmadılar.³⁷ Bu bölümde müellifin, Râgıb el-İsfahânî'nin eserindeki aynı ismi taşıyan konu başlığından büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır.³⁸

Beşinci Mukaddime: Kur'an'ın Tevatüren Nakli

Konuyla ilgili İsfahânî'nin görüşleri özetle şöyledir: Kur'an'ın kendisi ve parçalarının mütevâtir olarak nakledildiği konusunda ihtilaf yoktur. Âyet ve surelerin Kur'an'daki yerleri ve tertibinin de tevatüren nakledildiği konusunda Ehl-i sünnet arasında ihtilaf söz konusu değildir. Zaten olmaması gerekir çünkü Allah Teâlâ Kur'an'ı koruyacağını ifade

³⁵ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 7b-8a.

³⁶ el-Bakara 2/23; Yunus 10/37-38; Hûd 11/12-13; el-İsrâ 17/88.

³⁷ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 8a-9b.

³⁸ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Dârü'd-da've, 1405/1984), 102-109. Müellifin bu konudaki görüşlerinin, Râgıb el-İsfahânî ve Kâfiyecî'nin görüşleri ile karşılaştırması için bk. Yüksek, "Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı", 11-17.

etmiş³⁹ ve Peygamberin onu insanlara tebliğ etmesini istemiştir.⁴⁰ Bu da ancak mütevâtir olarak nakledilmesini gerektirir. Eğer Kur'an tevâtüren nakledilmeseydi, mükerrer âyetlerin Kur'an'dan düşürülmesi mümkün olabilirdi. Bu görüşlerinin ardından müellif, konuyu delillerle aklen temellendirme yoluna gitmektedir.⁴¹

Altıncı Mukaddime: Kıraat-ı Seb'a'nın Beyanı

Müellif bu kısımda öncelikle, yedi kıraat imamının ismini zikrettikten sonra mütevâtir kıraatin şartlarını saymakta ve ilgili kıraatlerin mütevâtir olmasının zorunlu olduğu, aksi halde Kur'an'ın bazı ifadelerinin mütevâtir olarak nakledilmediği gibi bir sonuç ortaya çıkacağından, bunun imkânsızlığına vurgu yapar. Bu doğrultuda şaz kıraatlerin Kur'an'dan sayılamayacağını ve şaz kıraatlerle namaz kılınamayacağını söyler. Yemin kefaretinde üç gün oruç tutulacağını ifade eden âyet-i kerimedeki,⁴² İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) tarafından nakledilen "peşpeşe" ibaresinden hareketle, âhâd rivâyetlerin hüküm verme konusunda delil olabileceğini söyleyen Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşüne karşı çıkar. Çünkü müellife göre mütevâtir olmayan ilgili rivâyet Kur'an'dan değildir.⁴³ İsfahânî'nin konuya yaklaşımı her ne kadar doğru gibi görünse de esasen şaz kıraatin hüküm verme konusunda dikkate alınmasının, Kur'an metnine dahil edildiği şekilde anlaşılması doğru değildir. Bu ve benzer kıraatler tefsir sadedinde değerlendirilmiştir.⁴⁴

Yedinci Mukaddime: Kur'an'ın Yedi Harf Üzere İndirilmesi

Müellif konuya, Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636'dan sonra) arasında Furkân Sûresi'nin farklı okunması sebebiyle geçen meşhur tartışma ve sonunda Hz. Peygamber'in "Bu Kur'an yedi harf üzerine nazil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun"⁴⁵ buyurduğu rivâyet ile başlamaktadır. Daha sonra ümmete bir kolaylık olarak Kur'an'ın yedi harf üzere okunabileceğine dair ruhsat içeren diğer rivâyetleri nakletmektedir.⁴⁶

Ardından yedi harfin Arap kavimlerinde görülen idgâm, izhâr, med, imâle ve işmâm gibi farklılıklara verilen ruhsat olduğunu ve bu konudaki farklı okuyuş şekillerinin peygambere dayandığını ifade etmektedir. Buna göre; her bir kıraat imamı, kendilerine göre daha evlâ olanı tercih ettiler. Kıraat imamlarının çevresindeki insanlar da onun okuyuşunu kendine örnek aldı, her imam okuyuş şekliyle meşhur oldu ve okuyuşlar imamlara nispet edildi. Daha sonra bu konuda çeşitli eserler yazıldı ve Allah'ın, Kur'an'ı koruyacağına dair vaadi de gerçekleşmiş oldu. Dolayısıyla yedi harf ruhsatı, Allah'ın bu ümmete bir rahmeti olmuştur. Eğer tek harf üzere okunması zorunlu kılınsaydı, bütün kabileler kendi lehçelerini bırakmak zorunda kalacaklardı ve bu onlar için bir meşakkat olacaktı. Yedi harf, "gel" manasında kullanılan "helümme" ve "teâl" kelimeleri gibi farklı lafızlarla benzer manaların ortaya konulmasıdır.⁴⁷

³⁹ el-Hicr 15/9.

⁴⁰ el-Mâide 5/67.

⁴¹ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 9b-10a.

⁴² el-Maide 5/89.

⁴³ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 10a-10b.

⁴⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 8: 152.

⁴⁵ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 5, 27; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 270; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22, Tirmizî, "Kıraat", 11.

⁴⁶ Bk. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 273, 274; İbn Hanbel, *Müsned*, 5: 127,129.

⁴⁷ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 10b-11a.

Müellif daha sonra konuyla ilgili farklı yaklaşımlara yer vermekte ve konuyu bu görüşleri çerçevesinde tartışmaktadır.⁴⁸

Sekizinci Mukaddime: Kur'an'ın Toplanması/Cem'i

Kur'an'ın Hz. Ebûbekir döneminde Mushaf haline getirilişinden bahseden rivâyetle⁴⁹ konuya başlayan müellif, Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ı cem eden sahabiler ile Peygamber Efendimiz'in Kur'an'ı şu dört kişiden alınız buyurduğu Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Muaz, Übey b. Ka'b gibi sahabileri zikretmekte ve kıraat imamlarının senetlerinin bu sahabilere dayandırıldığına işaret etmektedir.

Müellif bu başlık altında Kur'an'ın Hz. Osman zamanında çoğaltılması ile buna sebep teşkil eden olaylardan bahseden rivâyetlere⁵⁰ de yer verir. Sûrelerin Kur'an'daki tertibine de değinen müellif, sahabenin tertib değil sadece cem yaptığını, zira Levh-i Mahfûz'daki tertib üzere tek seferde Beytü'l-izze'ye, buradan da Hz. Peygamber'e tecdrici olarak indirildiğini, âyetler indikçe nereye konulması gerektiği Hz. Peygamber tarafından sahabeye bildirildiği, sahabenin de surelerin mushaftaki sırası konusunda ittifak halinde olduklarını söylemektedir. Hz. Osman zamanında Kur'an'ın cem'i konusunda nakledilen olayları da özetle ifade eden müellif, yaşanan tereddütlerden bahsetmekle beraber, genel olarak bu konuda sahabenin ittifakına vurgu yapmaktadır.⁵¹

Dokuzuncu Mukaddime: Lafızların Konulmasına Duyulan İhtiyaç

Müellif bu kısımda, Allah Teâlâ'nın insanları zayıf yarattığından dolayı birbirlerine ihtiyaç duyduklarını, bu ihtiyacı karşılamak için zorunlu olan iletişimin de; işaret, örnek gösterme, yazarak anlatma ya da sözlü anlatım/lafızlar ile sağlanabileceğini ifade eder. Lafızlar soyut maksatların ifade edilmesinde en kolay yoldur ve seslerin parçalarıdır. Lafızlar; dil vasıtasıyla, zorunlu olarak aldığımız nefesle herhangi bir zorlama olmadan gerektiğinde ortaya çıkan ve işitilen şeylerdir. Lafızlar sayesinde, olan-olmayan, akılla bilinebilen-hissedilebilen, yanımızda olan-olmayan şeyler tarif edilip anlatılır. İşaret ise böyle değildir. Zira olmayana, akılla bilinebilecek şeylere ve yanımızda olmayanlara işaret edilemez. Aynı şekilde her şeyi örneklerle de anlatamayız çünkü her şeyin bir örneği yoktur. Bu nedenle Allah Teâlâ kullarına, dilleri ve lafızları koymak, insanları bunları bilmeye muvaffak kılmak ve öğretmek suretiyle lütüfta bulunmuştur.

Müellif, Râgıb el-İsfahânî'nin *Câmi'i't-tefâsîr* adlı eserinin mukaddimesinden esinlenerek ortaya koyduğu anlaşılır,⁵² lafızlarla ilgili görüşlerine, öncelikle lügat kelimesinin kökeni hakkında bilgi vererek başlamaktadır. Ardından her lafzın bir manaya delalet ettiğini ve bunu bir va'z edenin olması gerektiğini söyler. Ona göre; lafızlarla manayı ilişkilendiren ya Allah Teâlâ'dır ve bunu kullarına vahiy veya ilham yoluyla bildirir. Ya da insanlar bireysel olarak veya ittifak ederek lafızlara mana yükleyebilirler. Ya da kim tarafından va'z edildiği bilinmeyebilir. Lafız mana ilişkisi konusunda açıklamalarına devam eden müellif, dillere ait kavramları bilme yollarına da değinmektedir.

Ona göre dilleri/kavramları bilmenin yollarından biri mütevâtir nakildir ki bu yol, yeryüzü, gökyüzü, soğuk, sıcak gibi tereddüt ve şüphe kabul etmeyen kavramların bilinme yoludur. Tereddüt ve şüphe kabul eden ma'lumata âhâd haberlerle ulaşılabilir.

⁴⁸ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 11b-12a.

⁴⁹ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 3.

⁵⁰ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 3.

⁵¹ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 12b-13b.

⁵² Karşılaştırma için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, 28-30.

Dile ait bazı kavramlara ise hem akıl hem de nakil birlikte ulaşır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi için lafızların, Hz. Peygamber zamanında hangi manalarda kullanıldığını bilmek gereklidir. Bu türden bilgiler de bahsi geçen üç yolla elde edilebilir. Müellif bu izahlarından sonra lafızları, manaya delaletleri ve kapsam alanları açısından; müfred-mürekkeb, isim-fiil-harf, mütevâtî-müşekkek, cins, müştâk, müterâdif, mübâyin, müşterek, menkûl, hakikat-mecaz, nass-zâhir, mücmel, müevvel gibi kavramlar üzerinden izah etmektedir.⁵³

Onuncu Mukaddime: Tefsir, Te'vil, Muhkem ve Müteşâbih Kavramları

Konuya, tefsir kelimesinin açıklamasıyla başlayan müellif, Râgıb el-İsfahânî'ye gönderme yaparak tefsir ve te'vil kelimeleri arasındaki anlam ve kullanım farklarını ele almaktadır. Özellikle te'vil kelimesi üzerinde durmakta ve hangi durumlarda te'vile başvurulabileceğini, te'vilin itibar edilen ve hoş karşılanmayan kısımlarını, lâfzen ya da manen müşterek olan lafızlarda hangi yöntemlerle te'vile başvurulabileceğini, caiz görülmeyen te'vil şekillerinin neler olduğunu örneklerle izah etmektedir. Bu doğrultuda, Kur'an nazmını anlamak için zorunlu görülen bazı ilkeleri de sıralamaktadır. Bu kısımda hâs, âmm, müşterek ve müevvel kavramlarını izah eder. Bu bölümde Râgıb el-İsfahânî'ye hatırı sayılır ölçüde müracaat ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁴ Özetle müellif, Kur'an nazmında ortaya çıkan yönleri; âm-hâs-müşterek-müevvel, nazmın beyanında ortaya çıkan şekilleri; zâhir-nass-müfesser-muhkem/hafî-müşkil-mücmel-müteşâbih, nazmın kullanım şekillerini; hakikat-mecaz-sarih-kinâye ve nazımdan kastedilen manayı bilme şekillerini de; ibâre-işâret-delâlet-iktizâ olarak ifade eder.⁵⁵

Daha sonra müteşâbih kavramı ve ilgili âyetlere değinen müellif, Allah'ın, manasız ifadelerle kullarına hitap etmemesine rağmen, kulların somut bir karşılığı olmaması sebebiyle sadece akılla kavrayamayacakları âyetlerin de Kur'an'da varlığını ifade eder. Bu türden müteşâbih âyetlere, mukatta'a harfleri ile Allah'ın yed, vech, ayn, ityân, mecî' gibi sıfatları örnek olarak verilmiştir. Müellif konuyla ilgili olarak müteşâbih âyetlerin bilinebilirliği hakkında mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimleri arasındaki farklılık üzerinde de durmakta, ilgili âyetten⁵⁶ hareketle görüşleri değerlendirmektedir.⁵⁷

On Birinci Mukaddime: Hakikat ve Mecâz

Eserde detaylı olarak üzerinde durulan konulardan biri de hakikat ve mecaz kavramlarıdır. Konuya girişte ulemanın, mütekellimden tek seferde sadır olan tek bir lafzın; iki manaya müşterek oluşu (Kur'/'القراء' kelimesinin hayız ve temizlik anlamını içermesi gibi)⁵⁸ ya da birinin hakîkî diğerinin mecâzî anlama gelmesi (nikah kelimesinin hakîkî manada akit, mecâzî manada ilişki anlamına gelmesi gibi)⁵⁹ şeklindeki ihtilafına değinmektedir. Bu gibi durumlarda her iki mananın da birlikte kastedilmiş olmasının

⁵³ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 13b-14b. İlgili görüşlerin, Râgıb el-İsfahânî ve Kâfiyecî'nin görüşleri ile karşılaştırması için bk. Yüksek, "Dil-Kur'an-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı", 6-7.

⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, 47-51. Burada aynı kaynaktan beslenmiş olmalarına işaret etmek üzere Zerkeşî ve Suyûtî'nin de Râgıb el-İsfahânî'ye atıf yaparak benzer ifadelerle konuyu izah ettiğini de ifade etmeyi uygun görüyoruz. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 148; Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1974), 4: 192.

⁵⁵ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 14b-16a

⁵⁶ Âl-i İmran 3/7.

⁵⁷ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 16a-17a.

⁵⁸ el-Bakara 2/228.

⁵⁹ el-Bakara 2/230; en-Nisâ 4/6.

imkân dâhilinde olup olmadığı âlimler arasında tartışma konusudur ve müellif konuyu bu tartışma üzerinden sürdürmektedir. Çok detaylı izahlara ve örneklere yer verilen bu başlıkta, öncelikle Hanefîler ve Şâfiîler ile Mu'tezile'den bir grubun, tek bir lafızdan iki mananın kastedilemeyeceğine dair görüşüne yer verirken, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile bir kısım Şâfiî âlimler, Kâdı Ebûbekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Mu'tezile'den Cübbâî (ö. 303/916) ile Kâdı Abdulcabbar'ın (ö. 415/1025), cem etmenin uygun olması şartıyla tek bir lafızdan iki mananın kastedilmesini caiz gördüklerine dair görüşleri ortaya koymaktadır. Daha sonra ise örnekler üzerinden konuyu ele almakta ve usulcülerin yöntemleriyle tartışmaktadır.

Özetle ifade edilecek olursa müellif, tek bir lafızdan iki mananın kastedilmesini, iki mananın birbirine zıt olmamasına ve iki manadan herhangi birinin kastedildiğine dair bir karinenin bulunmamasına bağlamaktadır. Dolayısıyla hakîkî ve mecâzî mananın aynı anda kastedilmiş olması mümkündür. Manalardan sadece birinin kastedildiği durumlar ile farklı zamanlarda kelimenin farklı manalarının tercih edildiği durumlar ise bu tartışmanın dışındadır.⁶⁰

Kur'an-ı Kerim'de: "Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin." (el-Ahzâb 33/56) buyrulmaktadır. Konuyla bağlantılı olarak, âyette geçen "salât" kelimesinin, rahmet ve istiğfar manalarına gelmesi ve Allah hakkında rahmet manasının, melekler hakkında da istiğfar manasının kullanılması örnek olarak verilmiştir. Teferruatlı olarak ele alınan hakikat ve mecaz konusunda da müellif, Râgıb el-İsfahânî'nin eserine müracaat etmiş ancak, konuyu akli temellendirmeleri ve usûl-ü fıkıh içerikleri ile zenginleştirmiştir.⁶¹

On İkinci Mukaddime: Beyan İlmi İle İlgili Konular

Müellif bu başlık altında, duygu ve düşüncelerin farklı yollarla anlatılmasına dair usûl ve kaidelerle ilgilenen Beyân ilmini konu edinmiştir. Teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye gibi sanatların kullanıldığı bu ilim, Kur'an'ın anlaşılması açısından da önem arz etmektedir. Zira Kur'an'da bu sanatların hepsi ile ilgili örnekler yer almaktadır.

Müellif, beyan ilminin tanımı başta olmak üzere içerdiği diğer sanat dalları ve bunlara ait unsurları örnekleriyle birlikte ele almıştır. Örnekler çoğunlukla âyetlerden seçilmiş olmakla beraber zaman zaman şairlerden de misallere yer verilmiştir.⁶²

On Üçüncü Mukaddime: Hâs ve Âmm (Husûs ve Umûm Mana İfade Eden Lafızlar)

Tefsirde de geçerli olmakla birlikte daha çok usûl-ü fıkıhın konusu olan hâs ve âmm lafızlarının incelendiği bu başlıkta müellif, umum mana ifade eden lafzın tüm fertleri kapsamasından hareketle mücmel oluşuna değinir ve tahsisi konusunda mezhep imamlarının görüşlerini karşılaştırarak konuyu izah eder. Konunun sonunda nesh meselesine değinen müellif, neshin şer'an ve aklen câiz olduğunu ifade ettikten sonra kısaca neshin çeşitlerinden bahseder ve Kur'an'ın (âyetin) âyetle ve mütevâtir haberle neshedilebileceği, icmâ, kıyas ve âhâd rivâyetlerle neshedilemeyeceği görüşünü ortaya koyar.⁶³

On Dördüncü Mukaddime: İdrâk, İlim, Ma'rifet, Şu'ûr, Tasavvur, Tasdik, Zann, Yakîn, Fikir, Nazar ve Benzeri Kavramların Tarifi

⁶⁰ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 19a-21a.

⁶¹ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 17a-21a. Karşılaştırma için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, 98-101.

⁶² İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 21a-27b.

⁶³ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 27b-28b.

Müellifin tefsir mukaddimesinde açtığı bu başlık Kelam ilmiyle alakalı olup, Bilgi Problemi alt başlığında tartışılan meselelerdir. Ancak Kur'an'da üstün sıfat ve faziletler arasında zikredilen ilim,⁶⁴ vahye muhatap olan insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerdendir. Yaratıcı karşısındaki görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi için insanın ihtiyaç duyduğu yegâne şey de ilimdir. Başlıkta adı geçen ve bilgi çeşitleri olarak tanımlanan kavramlar, Kur'an'da da konu edilmekte ve çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır. Dolayısıyla müellifin bu kavramları incelemesi, Eş'arî kelamcısı olmasının yanında, ilgili âyetlerden hareketle Kur'an ve tefsiri de ilgilendirmesi sebebiyledir. Zira ilgili kavramların açıklanmasında sıklıkla Kur'an'dan âyetlere müracaat etmekte ve görüşlerini âyetlerle delillendirmektedir.⁶⁵

On Beşinci Mukaddime: İlmin Fazileti ve Şerefi

İlmin ve ilim öğrenmenin faziletinden bahsettiği bu başlıkta müellif, Kur'an'ın, sünnetin, diğer rivâyetlerin ve aklın, ilmin faziletine işaret ettiğini ifade ettikten sonra her birini teker teker ele almaktadır.

Buna göre Kur'an'da ilmin faziletine vurgu yapan âyetlere⁶⁶ ve bu doğrultudaki rivâyetlere değindikten sonra âyetlerden hareketle müminler arasındaki şu dört dereceye işaret etmektedir:

Birincisi, Bedir'deki müminlerdir.⁶⁷

İkincisi, mücahitlerdir.⁶⁸

Üçüncüsü, salih amel işleyenlerdir.⁶⁹

Dördüncüsü ise âlimlerdir.⁷⁰

İsfahânî devamında, başta Peygamber Efendimiz olmak üzere Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd gibi sahâbilerin yanında tabiîn ve sonraki dönem ulemasından da konuyla ilgili nakillere yer vermektedir.

Son olarak müellif, ilmin üstünlüğünü akli gerekçelerle izah eder. Buna göre ilim, Allah'ın kemal vasfı olması, meleklerin ve peygamberlerin onunla şereflenmesi sebebiyle bizatihi şerefli ve şerefli. Akıllı olmak nasıl kendi başına bir faziletse ilim de öyledir. Güzel ve istenen şeyler iki kısımdır. Birincisi bizzat kendisi istenen şeylerdir ve bunlar en değerli ve faziletlidir. Bunun örneği, ahirette Allah'ı görmek istemektir. İkincisi de dinar ve dirhem gibi bizzat kendisi değil de başka bir şeye ulaşmak için istenen şeylerdir. İnsanlar onları bizzat kendilerine sahip olmak için değil onlarla başka şeyler satın almak için isterler. Hem kendisi istenen hem de kendisi ile başka şeye ulaşmak için istenen şeye örnek ise bedeninin sağlıklı olmasıdır. Kişi hem acı ve ağrıdan uzak olmak ister hem de sağlıklı bir bedenle ihtiyaçlarını karşılamak ister. Bu bakış açısıyla ilme baktığımızda kendi zatında bu tatlılığı görürüz. Zira hem onun tadını hissederiz hem de onun sayesinde Allah'a yakın olmayı ve ahirette kurtuluşu umarız. İnsanı ebedi saadete ulaştıran en büyük vesile ameldir. Amel de ilimle yapılır. Bir şeyin fazileti, onun ortaya koyduğu meyve/sonuç ile bağlantılıdır. İlmin meyvesi de Allah'a

⁶⁴ Mesela bk. el-Fâtır 35/28; ez-Zümer 39/9; el-Mücâdele 58/11; Tâhâ 20/114.

⁶⁵ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 28b-32a.

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/18; el-Mücâdele 58/11; ez-Zümer 39/9; el-Fâtır 35/28; el-Ankebût 29/43, 52; en-Neml 27/40; Tâhâ 20/114; el-Mülk 67/10.

⁶⁷ el-Enfâl 8/2-4.

⁶⁸ en-Nisâ 4/95.

⁶⁹ Tâhâ 20/75.

⁷⁰ el-Mücâdele 58/11.

yakınlıktır. Ahirette meleklerin seviyesine yükselmek ve Mele-i A'la'ya yaklaşmak da ilim sayesinde olacaktır. Dünyada ise izzet, vakar, meliklere bile sözünün geçmesi, hürmet edilmesi söz konusudur. İlmî lezzeti lezzetlerin en büyüğü, cehaletin acısı da acıların en büyüğüdür.⁷¹

On Altıncı Mukaddime: Tefsir İlminin Şerefi

Müellif, insanların yaptığı işlerin en şereflişinin Kur'an tefsiri olduğunu söyledikten sonra bir şeyin değerini o şeye duyulan ihtiyacın belirlediğini ifade eder ve örneklerle bu görüşünü açıklar. Mesela kuyumculuk, tabaklama işinden daha değerlidir. Çünkü kuyumculuğun konusu altın ve gümüş, tabaklamanın konusu ise ölü deridir. Altın ve gümüş ise ölü deriden daha değerlidir. Kendisinden beklenen/kendisine duyulan ihtiyaç açısından düşünüldüğünde ise örneğin tıp, temizlik işinden daha değerlidir. Çünkü tıptan beklenen sağlık, temizlikçiden beklenen ise tuvaletin temiz tutulmasıdır. İhtiyaç açısından sağlık daha önde gelmektedir. İnsanların Fıkıh ilmine olan ihtiyacı ise tıptan daha fazladır. Çünkü tıp ilmine, bazı insanlar ve bazı durumlarda (hasta iken) ihtiyaç duyarlar. Ancak fıkha, dünya hayatına dair her alanda ihtiyaç vardır.

Tefsir ilmini şerefli kılan üç maddeyi de şu şekilde izah eder:

Birincisi konusu itibariyledir. Tefsirin konusu Allah'ın kelimidir. Allah'ın kelamı ise bütün hikmetlerin kaynağıdır.

İkincisi amaç itibariyledir. Tefsirden amaç, sağlam ipe (Kur'an'a) yapışmak, sonsuz olan ebedî saadete kavuşmaktır.

Üçüncüsü ise kendisine duyulan şiddetli ihtiyaç sebebiyledir. Dinî ve dünyevî bütün olgunluklar, şer'î ilimleri bilmeye bağlıdır. Bütün şer'î ilimlerin temeli ise Kur'an'a döner. Bu nedenle;

*“Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.”*⁷² âyetindeki hikmetten kastın da tefsir/Kur'an'ı anlama olduğu söylenmiştir.⁷³ Müellif tefsir ilminin değerine işaret olmak üzere son olarak, Hz. Ali'nin, Câbir b. Abdullah'ı sırf Kasas suresinin 28/85. âyetinin tefsirini bilmesi sebebiyle ilim sahibi olarak nitelediği rivâyeti nakletmektedir.⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî'nin eserinde aynı ismi taşıyan başlık ve içeriği karşılaştırıldığında, aralarındaki benzerlik ve Şemseddin el-İsfahânî'nin yaptığı alıntılar dikkat çekmektedir.⁷⁵ İlgili konu ve içerikleri, Râgıb el-İsfahânî'nin ismi zikredilerek ve bazı farklılıklarla Suyûtî tarafından da nakledilmiştir.⁷⁶

On Yedinci Mukaddime: Müfessirin İhtiyaç Duyduğu İlimler

Müellif bu konuyu da Râgıb el-İsfahânî'nin eserinde aynı adı taşıyan başlık ve içeriğinden önemli ölçüde istifade ederek hazırlamıştır.⁷⁷ Konuya girmeden önce, ilim sahibi olan herkesin Kur'an'ı tefsir edip edemeyeceği konusunda âlimlerin ihtilafına değinmektedir.

Bu konuda abartılı bir görüş ortaya koyan ve her türlü bilgiye sahip olsa da hiçbir şekilde Kur'an'ı tefsir edemeyeceğini savunanlar, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı rey ile

⁷¹ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 32a-35a.

⁷² el-Bakara 2/269.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 577.

⁷⁴ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 35a-35b.

⁷⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, 91-92.

⁷⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 5: 199.

⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, 93-97.

tefsir edenlere yönelik yaptığı uyarısı⁷⁸ ile benzer bir haberi ve Hz. Ebûbekir'in çekincesini⁷⁹ delil olarak zikretmişlerdir.

Geniş bir Arapça dilbilgisine sahip olanların tefsir yapabileceğini savunanların delili ise *"Bu Kur'an, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."*⁸⁰ âyetidir.

Müellif bu girişten sonra özetle Kur'an'ın bütün ilmî ve amelî hikmetleri kapsadığını söylemekte ve buna delalet eden âyet-i kerimelere yer vermektedir.⁸¹

Herkesin, Kur'an'ı aynı derecede anlayamayacağına delil olarak ise şu âyet-i kerime zikredilmiştir:

*"Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi."*⁸² Bu âyet Kur'an'ın tefsiri ile alakalı olmamakla beraber, anlama ve hüküm çıkarma konusunda insanlar arasında farklılık olduğuna işaret etmektedir.

İsfahânî, Kur'an'ın bildirdiği hakikatlerinin tamamının anlaşılmasını iki temel nedene dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi Kur'an'ın lafızıyla diğeri de manasıyla alakalıdır.

Arap diline has olan ve başka dillerde olmayan îcâz, hazf gibi sanatlarla, az sözle çok mana ifade edilmesi, anlamayı zorlaştıran lafız kaynaklı sebeptir. İcâzın örneklerinden biri şu âyettir: *"Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de."*⁸³ Âyette kısaca ifade edilen korkmama ve üzülmeme durumunun arka planında, onlardan bütün sıkıntıların uzaklaştırılmış olması yatmaktadır.⁸⁴

Aynı şekilde Cennet nimetleri hakkında: *"لَا مَفْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ/ tükenmeyen ve yasaklanmayan çok çeşitli meyveler..."*⁸⁵ buyrulmuştur ki bu kısa ifadeyle dünya nimetleri için olası bütün afetlerin (saymaksızın) cennet nimetlerinden uzak tutulduğu haber verilmiştir.

Yine Cennet içeceği tarif edilirken: *"لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ/ Onda baş döndürme özelliği yoktur. Onlar, onu içmekle sarhoş da olmazlar."*⁸⁶ ifadeleri yer alır. Bu ifade aslında içkide bulunması yasak olan özellikleri de ortaya koymaktadır.

Şu âyette de Firavun ve yandaşlarının yaptıkları işler veciz bir şekilde haber verilmektedir:

*"Onlar geride nice bahçeler, nice pınarlar bıraktılar. Nice ekinler, nice güzel konaklar! Zevk ve sefasını sürdükleri nice nimetler! İşte böyle! Onları başka bir topluma miras bıraktık."*⁸⁷

Kur'an'a has diğer bir özellik ise ifadedeki bazı lafızlar söylenmeden daha sonraki kısma geçildiği halde dinleyen kişinin bu lafızlar olmadan da manayı anlayabilmesidir. Örneğin: *"Bunun üzerine Mûsâ'ya, "Âsân ile denize vur!" diye vahyettik. Deniz*

⁷⁸ Tirmizî, "Tefsir", 1; Ebû Dâvûd, "İlim", 5.

⁷⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1479), 6: 136.

⁸⁰ Sâd 38/29.

⁸¹ Yâsîn 36/12; Yûsuf 12/111; el-En'âm 6/38; en-Nahl 16/89; el-Bakara 2/269.

⁸² en-Nisâ 4/83.

⁸³ Yûnus 10/62.

⁸⁴ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 35b.

⁸⁵ el-Vâkıa 56/33.

⁸⁶ es-Saffât 37/47.

⁸⁷ ed-Duhân 44/25-28.

derhal yarıldı, her parça koca bir dağ gibi oldu.”⁸⁸ Bu âyette Musa'nın vurması, onun ve ashabının o esnada yaptıkları söylenmemiş, Firavun ve yandaşlarına neler yapıldığına geçilmiştir. Ancak okuyan anlamaktadır.

Bu tür sanatlar Hz. Peygamber'in sözlerinde de yoğun olarak kullanılmış ve O'nun: “Ben cevâmiu'l-kelim ile gönderildim”⁸⁹ ifadesi karşılık bulmuştur.

Allah Teâlâ'nın, fûrû' meseleleri içeren geniş asıllar zikretmesi, açıklamasını da Hz. Peygamber'in yapması, anlamayı zorlaştıran ve mana ile alakalı olan sebeptir. Bu açıklamaların bir kısmı da değerlerini yüceltmek ve bu ümmetin âlimlerinin konumları peygamberlerin konumlarına yakın olması maksadıyla ilimde rûsûh sahibi âlimlere bırakılmıştır. İsfahânî bu durumu, bu ümmete has bir özellik ve verilen bir ayrıcalık olarak niteledikten sonra ahiret gününde diğer ümmetlerin Hz. Peygamber'in ümmetine gıpta ile bakacağını ifade eden bir rivâyeti,⁹⁰ ve Kur'an'ı Kerim'den bu doğrultudaki âyet-i kerimeleri⁹¹ zikretmektedir.⁹²

Müellifin dikkat çektiği bir diğer nokta da Kur'an'ın hükümlerinin ve bildirdiklerinin akla ve ilme uygun olmasına rağmen anlaşılma zorlanmasıdır. Ona göre bu durum, Kur'an'ın kullandığı üslup ve yöntem farkından kaynaklanmaktadır. Zira Allah Teâlâ, örnek ve delillendirmelerini, filozofların ya da kelamcılarının prensiplerine göre değil Arapların âdeti üzere ortaya koymuştur. İsfahânî kullanılan bu yöntemi iki sebebe dayandırmaktadır:

Birincisi, her kavme kendi kavminin diliyle elçi gönderilmiş olmasıdır ve bu durum âyette açıkça ifade edilmiştir.⁹³

İkincisi ise kişi, delillerin inceliklerine ulaşsa da açık ve net ifadelerle bunu anlatmaktan aciz kalır. Çoğunluğun anlayacağı en açık bir şekilde anlatmayı başaran kimse de, anlayışı kıt/ya da ilgisiz kimseye net olarak anlatamaz. Allah Teâlâ ise herkesin anlaması için delillendirmelerinde hitaplarını, kullarına en açık bir surette ortaya koymuştur. Herkesi kendi anlayışı ölçüsünde ikna eder ve deliller herkes için bağlayıcıdır. Ancak seçkin kimseler onun inceliklerini ve sırlarını anlar. Zira hadis-i şerifte de belirtildiği üzere her âyetin bir zahiri bir de batını vardır.⁹⁴

Müellif, Kur'an'ı daha iyi anlamayı, daha çok ilim sahibi olmaya bağlamakta ve buna delil olarak Allah Teâlâ'nın, rubûbiyetine ve vahdâniyetine delalet eden âyetleri zikrederken, bazen akıl sahiplerine, bazen kulak verenlere bazen de düşünenlere gönderme yapmasını hatırlatmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla herkes Kur'an'ı anlama adına ortaya koyduğu gücü ve gayreti oranında manaya vâkif olmaktadır.

İsfahânî, Kur'an'ı ya da emrolduğumuz dinin hakikatini anlamak için gerekli olan ve Kur'an'ın kapsadığı ilimleri de şu şekilde tasnif etmektedir:

⁸⁸ eş-Şuarâ 26/63.

⁸⁹ Buhârî, “Cihâd”, 122, “Ta'bir”, 22, “İ'tisâm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 6.

⁹⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 1: 281-282.

⁹¹ el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/113.

⁹² Bu kısım büyük ölçüde Râgıb el-İsfahânî'nin eserinden alınmıştır. Karşılaştırma için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmî'i't-tefâsîr*, 7-76.

⁹³ İbrahim 14/4.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 22, 26, 30, 35, 45, 49; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 168, 3: 385. İlgili rivayet hakkında değerlendirmeler için bk. Dilaver Selvi, “Her Ayetin Bir Zahiri Bir Batını Vardır?” Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011): 7-41.

⁹⁵ Mesela bk. en-Nahl 16/12.

Birincisi, amacı inanma olan ilimdir. O da; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe inanmaktır.

İkincisi, amacı amel olan ilimdir. O da; dini hükümleri ve onunla nasıl amel edileceğini bilmektir. İlim başlangıç, amel sonuçtur ve amel olmadan ilim tamam olmaz. Amel ise ilimden ayrı olmaz. Bu nedenle Kur'an'ın tamamında Allah Teâla bu ikisini birbirinden ayırmamıştır.⁹⁶

Kur'an'da mevcut olan bu mana ancak lâfzî, aklî ve mevhibî ilimlerle elde edilebilir. Müellif bu doğrultuda, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri şu şekilde sıralamaktadır:

1. Özü itibariyle konulduğu şeye delaleti bakımından müfred lafızları bilmek, bu Lügat ilmidir.

2. Müfred lafızların birbiri ile bağlantılarını bilmektir ki bu da İştikâk ilmidir.

3. Müfred lafızlara ait binâ ve sîga gibi hükümleri bilmek ki bu da Tasrîf ilmidir.

4. Lafızların, i'rab terkiplerinde asıl manaya delaleti açısından ortaya çıkan hükümlerini bilmek ki bu da Nahiv ilmidir.

5. Kendisinden farklı manalar çıkartılan asıl manaya bağlı olarak ifade yönüyle kelimadaki terkinin özelliklerini bilmek ki bu da Meânî ilmidir.

6. Konuya delaletindeki farklılıklara göre, manada kapalılık ortaya çıkmaması açısından lâfzî ve manevî fesahat yönüyle, lafızlardaki gizlilik, fazlalık, eksiklik ya da farklılıklar açısından terkiplerin özelliklerini bilmek ki bu da Beyân ilmidir.

7. Fesahat açısından kelamın lafzî terkinin özelliklerini bilmek ki bu da Bedî' ilmidir.

8. Kur'an'ın kendisiyle ilgili olan ilimdir ki o da Kırâât-ı Seb'â'yı bilmektir.

9. Âyetlerin indirildiği sebepleri bilmek Esbâb-ı nüzûl ilmidir.

10. Kur'an kıssalarının açıklamalarını bilmek ki bu Âsâr ve Ahbâr ilmidir.

11. Hz. Peygamber'den veya sahabeden Kur'an tefsirine dair yapılan ittifak veya ihtilaf ettikleri nakilleri bilmek. Bu da mücmelin beyanı ve mübhemin tefsiridir. Bu ilim ise Sünen ilmidir. Peygamberin Kur'an'ı tefsir ettiğine ve etmesi gerektiğine dair âyetler de bu bağlamda zikredilmiştir.⁹⁷

12. Nâsîh-mensûh, umûm-husûs, mücmel-mübeyyen, muhkem-müteşâbih, zâhir, müevvel, mantuk, mefhûm, iktizâ, işâret, delâlet, icmâ, kıyas ve kıyasın geçerli olduğu ve olmadığı konuları bilmek ki bu da Fıkıh Usûlü ilmidir.

13. Ahkamu'd-din, âdâbu'd-din ve üç çeşit âdâbu's-siyaseti (Siyasetü'n-nefs, Siyasetü'l-akârib ve Siyasetü'r-raiyye) bilmek. Bu da Fıkıh ve Ahlak ilmidir.

14. Aklî ve hakîkî delilleri, taksim, tahdid, aklî ve zannî şeyler arasındaki farkları bilmektir. Bu da Nazar ve Kelâm ilmidir.

15. Mevhîbe ilmini bilmek. Bu ilmi Allah, ilmiyle amil olan, takva sahibi ve iyilik yapanlara miras kılar.

⁹⁶ Müellifin buna delil olarak gösterdiği ayet-i kerimeler için bk. et-Teğâbun 64/9; en-Nisâ 4/124; er-Ra'd 23/29.

⁹⁷ Bk. el-En'âm 6/90; en-Nahl 16/44.

Müellif konunun sonunda, saydığı bu ilimlerin müfessir tarafından bilinmesi gerektiğini, aksi halde tefsir yapamayacağını söylemektedir.⁹⁸

On Sekizinci Mukaddime: Tefsir İlmîni Tahsil Etmenin Farz Olduğu

İsfahânî, tefsir ilmîni tahsil etmenin farz oluşunu şu şekilde delillendirmektedir: Şer'î ilimlerden Usûlü'd-din, Usûlü'l-fikh, Fıkıh ve Hadis ilmîni tahsil etmenin farz olduğu konusunda icmâ vardır. Bütün bu ilimleri tahsil etmek için ise önce Tefsir ilmîni ve buna bağlı olan ilimleri öğrenmekten başka yol yoktur. Tefsir ilminin ne kadar öğrenilmesi gerektiği ise mükellefin kapasitesiyle orantılıdır ve o kadarını öğrenmesi farzdır. Bütün insanlara farz kılınmaması sebebiyle farz-ı kifâyedir. Tefsir yapmak için gerekli olan şer'î ilimlerin tahsil edilmesi farz-ı kifâyedir dolayısıyla tefsir ilmîni tahsil etmek de farz-ı kifâye olmaktadır.⁹⁹

On Dokuzuncu Mukaddime: Tefsir İlminin Kendilerinden Alındığı Sahâbîler

İsfahânî, Hz. Peygamber'den sonra tefsir ilmi konusunda en meşhur şahsiyet olarak Hz. Ali'yi zikreder ve onu, sadru'l-müfessirin ve sonraki müfessirlerin dayanağı olarak takdim eder. Daha sonra tefsir ilmîni kendini hasreden İbn Abbas'a değinir ve tefsir konusunda ondan alınan bilgilerin Hz. Ali'den alınanlardan daha fazla olduğuna, Tercümânu'l-Kur'an lakabıyla anıldığına ve Peygamberimizin onun hakkındaki duasına değinir.¹⁰⁰

Sahabenin önde gelenleri arasında, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b (ö. 33/654), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), ve Amr b. el-Âs'I (ö. 43/664); Tabiîn'in önde gelenleri arasında ise Hasan Basrî (ö. 110/728), Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Alkame (ö. 62/682) ve Mücahid'i (ö. 103/721); sonraki dönemde de İkrime (ö. 105/723), Dahhak b. Müzahim (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745) ve Amir eş-Şa'bî (ö. 104/722) gibi isimleri zikretmektedir.

Daha sonra ilk yazılan tefsir eserlerine değinen müellif, Taberî ve sonrasında ilgili olarak da Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Ebûbekir en-Nakkâş (ö. 351/962), Ebû Ca'fer en-Nahhâs (ö. 338/950) ve son olarak da Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ile Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048) isimlerine değinmekte ancak kapsamlı açıklamalara yer vermemektedir.¹⁰¹

Yirminci Mukaddime: Eşyaya Verilen İsimlerin Kısımları

Müellif dış dünyaya ait isimlendirmeler konusuna değindiği bu başlıkta, isimleri dokuz kısma ayırmaktadır:

Birincisi, zâta/asla verilen isimlerdir.

İkincisi, aslın parçalarından bir parça olması hasebiyle bir şeye verilen isim. Mesela "Duvar bir cisimdir." denilmesi gibi.

Üçüncüsü, zâtıyla kâim hakîkî bir sıfat olması hasebiyle bir şeye verilen isim. Bizim bir şeye "Bu siyahtır, beyazdır, soğuktur, sıcaktır..." dememiz gibidir. Çünkü siyahlık, beyazlık, soğukluk ve sıcaklık bir şeyin hakîkî sıfatlarıdır.

⁹⁸ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 35b-37a. Müellif, müfessirin ihtiyaç duyduğu bu ilimleri Râgıb el-İsfahânî'den farklı olarak bir takım ilave ve tasarruflarla zikretmektedir. Karşılaştırma için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmî'i't-tefâsîr*, 93-97.

⁹⁹ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 37a.

¹⁰⁰ Buhârî, "Vudû", 10; Müslim, "Fedâilü's-sahabe", 138.

¹⁰¹ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 37a-37b.

Dördüncüsü, sadece izâfî sıfatlarla bir şeye verilen isimlerdir. Herhangi bir şeye “Bu bilinendir”, “Bu anlaşılır”, “Bu efendidir”, “Bu köledir” demek gibi.

Beşincisi, selbî bir durum sebebiyle verilen isimlerdir. Mesela “Bu kördür”, “Bu kısadır” demek gibi.

Altıncısı, izâfî sıfat olmakla beraber hakîkî sığata göre verilen isimlerdir. Âlim ve kâdir dememiz gibi. Çünkü ilim selbî olmakla birlikte hakîkî sıfattır.

Yedincisi, selbî sıfat olmakla beraber hakîkî sığata göre verilen isimlerdir. Mesela bizim “Kâdirdir, hiçbir şey konusunda âciz değildir, Âlimdir hiçbir konuda câhil değildir” dememiz gibi.

Sekizincisi, selbî sıfat olmakla beraber izâfî sıfatlarla verilen isimlerdir. Bu iki şeyin bir araya getirilmesidir. Bir konuda diğerlerinden önde olması izâfî sıfat iken başkasının onu geçmemesi selbî sıfattır. Mesela Kayyum, kendi başına ayakta duran, başkasına ihtiyaç duymayan demektir. Mukavvim liğayrihi ise başkaları ona muhtaç olan demektir. Birincisi selbî, ikincisi izâfî sıfattır.

Dokuzuncusu, hakîkî, izâfî ve selbî sıfatların bir arada toplanmış olmasına göre verilen isimlerdir. Mesela ilah kelimesi böyledir. Mevcut olduğuna delalet ettiği için hakîkî sıfattır, icat ve tekvîn sıfatına delalet ettiği için izâfî sıfattır, tenzîh sıfatına delalet ettiği için de selbî sıfattır.¹⁰²

Müellif, bu taksimden ardından, hangi tür isimlerin Allah için kullanılabileceği üzerinde durmaktadır. Buna göre; âlimlerden bazıları, Kur'an ve sünnette bildirilenler dışında isimlerden hiç birinin Allah hakkında kullanılmasının caiz olmadığını savunurken, diğer bazıları da mana itibariyle Allah'ın yüceliğine uygun olan isimlerin kullanılabileceğini savunmaktadır. Müellif İsfahânî de bu konuda Gazzâlî'nin (ö. 505/1111): “İsimler ayn, sıfatlar ğayrdır. Bu nedenle isimlerin Allah için kullanılması Kur'an ve sünnette zikredilmesine bağlıdır. Ama sıfatlar kullanılabilir.” görüşünü de zikretmektedir. Müellif daha sonra konuyu, bazı isim ve sıfatlar üzerinde detaylı olarak durmak suretiyle geniş bir şekilde ele almaktadır.¹⁰³

Yirmi Birinci Mukaddime: Allah Teâlânın Fiilleri

Müellif bu başlıkta, kelim ilminde tartışılan Allah'ın şerri yaratıp yaratmayacağı meselesini Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin delilleri üzerinden işlemektedir. Mu'tezile'nin bu konudaki iddialarına yer veren müellif, daha sonra bu iddialara cevaplar vermektedir.¹⁰⁴

Yirmi İkinci Mukaddime: Kulların Fiilleri

Bir problem olarak ortaya çıkışı, Hz. Ali dönemindeki Cemel ve Sıffin savaşlarına dayanan kulların/insanın fiilleri meselesi, sonraki dönemlerde de tartışılmıştır. Meselenin temelini oluşturan “İnsan, yaptığı fiilleri hür iradesi ile mi yapar yoksa önceden takdir edilmiş midir?” sorusuna aynı kaynak ve deliller kullanılarak farklı cevaplar verilmiştir. İnsanın fiillerinde etkisi olmadığını savunan Cebriye ile amelleri konusunda insanı tamamen özgür gören Mu'tezile'nin iki uç noktayı oluşturduğu bu tartışmada Ehl-i Sünnet orta yolu benimsemiştir. Mâturîdî, fiillerin yaratıcısını Allah, yapanı ise insan olarak ifade ederken, İmam Eş'arî'nin, insanın fiillerini Allah'ın

¹⁰² İsfahânî, *Envâru'l-ħakâ'iki'r-rabbâniyye*, 37b.

¹⁰³ İsfahânî, *Envâru'l-ħakâ'iki'r-rabbâniyye*, 37b-41b.

¹⁰⁴ İsfahânî, *Envâru'l-ħakâ'iki'r-rabbâniyye*, 41b-42b.

yarattığı, kulun kesb ettiği/kazandığı şeklinde ortaya koyduğu kesb teorisi, çeşitli gerekçelerle eleştirilmiştir.¹⁰⁵

Müellif İsfahânî, özet olarak ifade ettiğimiz bu meseleyi ele aldığı başlıkta, İmam Eş'arî'nin görüşünü zikrederek konuya başlamış daha sonra Bâkîllânî, İsferyânî, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Mu'tezile'nin, insanın fiillerinin yaratıcısı meselesi hakkındaki görüşlerini zikretmiştir. Ardından Allah'ın fiillerinin insanların fiilleri ile vasıflanması, ihtiyari fiiller, hüsün-kubuh, teklif, konularında Mu'tezile'nin görüşlerini zikrederek cevap vermektedir. Zaman zaman *hâle ashâbunâ/arkadaşlarımız dedi ki* ifadeleriyle Ehl-i Sünnet'in görüşlerini aktarmaktadır.¹⁰⁶

Yirmi Üçüncü Mukaddime: Allah Teâlâ İçin Hiçbir Şeyin Vâcib (Zorunlu) Olmadığı

Bu başlık altında müellif, yine Mu'tezilî kelamcılar tarafından ortaya atılan ve ilâhî adaletin ayrılmaz bir parçası olarak gördükleri, “vücüb alellah” diye ifade edilen görüş üzerinde durmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın, kulları ilgilendiren bazı fiilleri yapması hikmet açısından zorunludur. Örneğin kullarına lütufta bulunması, onlar için en hayırlı olanı (aslah) yaratması, dünyadaki sıkıntılara karşılık olarak âhirette bedel (ivaz) vermesi, itaat edip iyilik yapanlara sevap, günah işlediği halde tövbe etmeyene de ceza vermesi Allah için zorunludur/vâciptir.¹⁰⁷ Önceki iki mukaddimenin bir parçası olan bu başlıkta da benzer yöntemlerle Mu'tezile'nin ilgili iddiaları üzerinden cevaplar ve deliller ortaya konulmuştur.¹⁰⁸

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tefsir usûlü ilmi ve bu ilme ait malumatlar, başlangıçta tefsir eserlerinin mukaddimelerinde yer alırken, ilerleyen süreçte, ilgili konuların bir araya getirildiği ve daha kapsamlı olan müstakil eserler ortaya çıkmıştır.

Mukaddime tarzındaki önemli usûl eserleri arasında yer alan Ebussenâ el-İsfahânî'nin tefsir mukaddimesinin, dönemin şartları gereği ihtiyaca binaen kaleme alındığı ve müstakil bir tefsir usûlü kaynağı olarak değerlendirilebilecek yoğun bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İsfahânî'yi diğer usûl müelliflerinden ayıran noktalardan biri, tefsir ilmi ile meşgul olmak isteyen birinin öncelikle peygamberin din ve Kur'an açısından konumunu bilmesine bağlamış olmasıdır. Kur'an'ın, getirdiği hükümler itibariyle insanoğlunun dünya ve ahiret saâdetini amaçladığının önemine vurgu yaparken, Kur'an'ı anlamak ve yaşamak için Hz. Peygamber'e duyulan ihtiyacı ön plana çıkarmakta, bunu da peygamberlerin, vahyin kaynağına vakıf olmaları sebebiyle sıradan insanlar olmadığına dayandırmaktadır. Netice itibariyle peygamberleri diğer insanlardan ayıran en bariz gösterge olan mucizelerinden örneklere yer vermektedir. Müellifin bu bakış açısı dolaylı olarak Kur'an tefsirinde rivayetin zorunluluğunu da ortaya koymaktadır. Zira günümüz insanının peygamberle olan irtibatı rivayetler üzerinden sağlanmakta ve dolayısıyla da

¹⁰⁵ Konuyla ilgili detaylı bilgi ve tartışmalar için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beirut: el-Mektebetü's-şarkiyye, 1957), 252 vd; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osmân (Kahire: y.y., 1996), 89 vd, 323 vd; Ebü'l-Muzaffer el-İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyizi'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 64 vd.

¹⁰⁶ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 42b-45b.

¹⁰⁷ Detaylı bilgi için Bk. Salih Sabri Yavuz, “Vücüb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 135-136

¹⁰⁸ İsfahânî, *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye*, 45b-49b.

Hz. Peygamber'e olan ihtiyacı, ancak bu sayede giderilmektedir. Müellifin tefsiri üzerinde yapılan çalışmada da rivâyetlere büyük ölçüde yer verildiğine işaret edilmiştir. Usûle dair konuları ele alırken de aynı bakış açısını sürdürmekte ve ilgili rivâyetleri senetleriyle birlikte zikretmektedir.

İsfahânî, fetretü'l-vahy, vahyin geliş şekilleri, risâletin süresi, ilk ve son nâzil olan âyet ve sûreler, inzâl ve tenzîl gibi usûle dair kavram ve olaylar hakkında nakledilen farklı rivâyetlere değinmekle beraber tercihi okuyucuya bırakmaktadır.

Kur'an'ın tanımına dair verdiği bilgiler ve değerlendirmeleri incelendiğinde; onun, Kur'an'ın hem lafız hem de mana açısından bütünlüğüne vurgu yaptığı, ilâhî kelimelerin olması hasebiyle tek bir âyeti ile tamamı arasında fark olmayacağına dair deliller serdettiği görülmektedir. Yine eserinde yer verdiği Kur'an tanımında, Allah'ın son kitabı olan Kur'an'ın, hem diğer peygamberlerin hem de peygamber dışındaki insanların sözlerinden ayrı oluşuna, benzerini getirmekten aciz bırakma anlamına gelen i'câzına, indirilmiş olmasına işaret ederek peygamber sözü olamayacağına vurgu söz konusudur.

Müellif Kur'an'ın i'câzını da peygamber üzerinden yorumlamaktadır. Zira mu'cize, peygamberler tarafından gösterilmektedir ve Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesi de Kur'an'dır. Buna göre Kur'an, lafız ve mana olarak bizzat mu'cize olmasının yanında, Hz. Muhammed'in (s.a.s) nübüvvetini tescil vazifesini de yerine getirmektedir. Müellifin Kur'an'ın i'câzı açısından üzerinde durduğu iki noktadan biri, bizzat nazım itibarıyla mu'ciz oluşu ve benzerinin getirilemeyeşi, diğeri de gaybî haberler gibi içerdiği manalar açısından taklit edilemeyeşidir.

İsfahânî'nin, Kur'an'ın mütevâtir olarak nakledildiğine dair naklî ve aklî temellendirmeleri arasında yer alan Kur'an'da mükerrer âyetlerin bulunması görüşü de önem arz etmektedir. Buna göre; Kur'an'da çeşitli sebeplerle tekrar eden âyetler bulunmaktadır. Eğer âyetlerin mütevâtir olarak nakledilmediği düşünülürse tekrarlanan çok sayıdaki âyetin gerçekte Kur'an'dan olmadığı gibi bir sonuca ulaşılması caiz olabilir. Hâlbuki Allah'ın kelâmı hakkında bu şekilde bir düşünce ihtimal dâhilinde değildir. Aynı şekilde mütevâtir olarak nakledilmemiş olsaydı ilgili âyetlerin aynı yerlerde tekrar edilmesi söz konusu olmaması gerekirdi. Zira ilgili âyetlerdeki bu düzen ve kullanım, insanların tercih ettiği bir yöntem değildir.

Birbirinden farklı iki konu olmakla beraber, genellikle tartışılan ve kıraat konusunda yer verilen yedi harf meselesini, ayrı bir başlıkta ele alması da İsfahânî'nin konuya yaklaşımı açısından önemli bir ayrıntıdır. Ona göre yedi harf, manaya etki etmeyen okunuş farklılıkları olup, farklı lehçelere ait lafızlarla okuyabilmeyi içeren bir ruhsattır.

Müellif, Kur'an'ın cem'i ve istinsahı konusundaki görüşünü de naklettiği ilgili rivâyetler üzerinden ortaya koymaktadır. Bu konuda genellikle kabul edilen; sahâbenin icmasının delil oluşu, Kur'an'daki ayet ve sûre sıralamalarının Cebrâil'in Hz. Peygamber'e göstermesi ile tevkîfî olarak yapıldığına dair görüş, müellifin de tercih ettiği görüştür.

İsfahânî'nin, Kur'an'ın anlaşılmasını Hz. Peygamber döneminde anlaşılan manalarının bilinmesine bağlaması da dikkate değer bir husustur. Zamana bağlı olarak dilde meydana gelen değişimler, Kur'an tefsirinde etkili olmaktadır ve bu durum gözden kaçırılmayacak derecede önem arz etmektedir. Lafız-mana ilişkisi ile Kur'an'a has olan kullanımların, ilâhî kelâmın doğru anlaşılması açısından önemi müellifin ısrarla üzerinde durduğu konulardandır. Bu amaçla; lafızların konulması, içerdiği manalar ile sonraki dönemlere aktarımında belirleyici olan etkenler, âm ve hâs lafızlar, hakikat ve

mecâz kavramları, beyân ilmiyle bağlantılı olan teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâyeye sanatları ile bu kullanımların Kur'an'daki karşılıklarına dair tespitleri, aynı zamanda onun, Arap dili ve belâgâtı alanındaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. İlgili başlıklar aynı zamanda Arap dili ve belâgâtı konuları ve ilgili örnekleri içermesi açısından, alana ait azımsanamayacak ölçüde katkılar da sunmaktadır.

Tefsir, te'vil, muhkem ve müteşâbih gibi kavramların izahında klasik anlayışı benimsemiş olmasına rağmen, kendine has örneklendirme ve delillendirmeleri, tefsir usulü açısından kayda değer katkılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin müteşâbih âyetler her ne kadar akılla kavranamasa da Kur'an'da bulunması, benzer birçok âyette olduğu gibi insanın kendi acziyeti ile yaratıcının yüceliğini anlamasını sağlamaktadır.

İlmin ve buna bağlı olarak tefsir ilminin fazileti hakkında ortaya koyduğu üç prensip, müellifin tefsir ilmine bakışını ortaya koymasına bakımından yeterlidir. Buna göre konusunun Allah'ın kelamı olması, amacının kişiyi ebedî saadete kavuşturmak olması ve kendisine duyulan ihtiyacın büyüklüğü sebebiyle tefsir ilmi, insanların yaptığı işlerin en şerefli olarak tarif edilmiştir. Ancak müellif, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri ele alırken ifade ettiği gibi, Kur'an'ı herkesin değil ilimde derinleşmiş olanların anlayabileceği görüşüne sahiptir ve bu doğrultudaki nakillere yer vermenin yansıra, müfessirin bilmesi gereken on beş ilim çeşidini de zikreder. Herkesin Kur'an'ı anlamasını zorlaştıran sebeplerden biri lafızlardaki icâz, diğeri de Kur'an'da; manalarının ve detaylarının Hz. Peygamber tarafından açıklandığı asılların bulunmasıdır. Bu durum Kur'an'ı anlamak için ilim öğrenmeyi zorunlu kılmaktadır. Yine bu cümleden olarak; zorluğuna rağmen tefsir ilmini bilmek ve bu ilimle meşgul olmak farz-ı kifâye olarak ifade edilmiştir. Zira Kelam, Fıkıh ve Hadis gibi ilim dallarını bilmek, tefsir ilmini bilmeye bağlıdır.

Öte yandan müellif, kendine has yöntemi ve bakış açısıyla oluşturduğu başlıklarda, disiplinler arası bağlantılar kurmak suretiyle geniş bir perspektifle tefsir anlayışı ortaya koymuştur. Onun bu eserini, diğer usûl kaynaklarından farklı kılan ve ön plana çıkaran özellikler; ifadeler arasındaki mantıksal bağlantılar, aklî temellendirmeler ve bunların sıklıkla âyetlerle desteklenmesi olarak ifade edilebilir. Buna ilave olarak müellifin, ele aldığı hemen her konuda gerek Hz. Peygamber'den ve gerekse sahabeden nakillere yer vermesi de esere değer katan diğer bir özelliktir.

Karşılaştırmalarımız esnasında dikkatimizi çeken en önemli noktalardan biri de Ebussenâ el-İsfahânî'nin, kendisinden yaklaşık üç asır önce yaşamış olan Râgıb el-İsfahânî'den önemli ölçüde etkilenmiş ve onun eserine müracaat etmiş olmasıdır. Kimi zaman Râgıb ismini zikrederek atıfta bulunmuş olmasına rağmen, gördüğümüz kadarıyla onun eserinden, göndermelerinin dışında da istifade etmiştir. Ancak Ebussenâ Şemseddin el-İsfahânî, Fıkıh ve Kelam ilmine olan vukûfiyeti sebebiyle, çoğu zaman aynı konuda daha kapsamlı değerlendirmeler ortaya koymaktadır. Şemseddin el-İsfahânî'nin, her ne kadar önceden söylenmiş ve kendisinin de katıldığı görüşleri olduğu gibi aktarması bir eksiklik gibi görülse de onun bu yöntemi, temel mahiyetindeki bazı bilgilerin Râgıb el-İsfahânî'ye aidiyetinin biliniyor olmasına bağlanabilir. Nitekim bu tür etkileşimleri, Şemseddin İsfahânî'den sonraki müelliflerde de görmek mümkündür.

İsfahânî'nin eserinde dikkat çeken ve ön plana çıkan en belirgin vasıf, eserdeki kelâmî çıkarımlar ile aklî temellendirmelerdir. Örneğin bilgi problemi ekseninde ele alınan; idrâk, ilim, ma'rifet, şu'ûr, tasavvur, tasdik, zann, yakîn, fikir ve nazar kavramları üzerine yaptığı değerlendirmeler özel bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir. Yine eserdeki 23 mukaddimenin son dört başlığı, Kelam ilmiyle alakalıdır ve bu başlıklarda müellif, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini delilleriyle birlikte ortaya koyarak

savunmuş, başta Mu'tezile olmak üzere diğer görüş sahiplerini de tenkide tabi tutmuştur.

İlk bakışta mukaddimenin ilgili başlıklarının Kelâm ilmiyle bağlantılı oluşu, tefsir usulü açısından değersiz gibi bir algıya sebep olmaktadır. Gerçekte ise durum böyle değildir. Müellif bu başlıklarda; Kur'an'da bilgi çeşitleri olarak kullanılan kelimeler ve bu kelimelerin manalarının ortaya çıkardığı sonuçlar, isim ve sıfatlar meselesinden hareketle Allah'ın Kur'an'da geçen sıfatlarını, fiillerini, kulların fiillerini ve bazı ayetlerden hareketle Allahü Teâlâ için hiçbir şeyin vâcib (zorunlu) olmadığı konularını irdelemektedir. Mezhepler arasında tartışılan bu meselelerin öz itibariyle hem kaynağı hem de ilgili görüşlerin delillerinde referans noktası Kur'an-ı Kerim âyetleridir. Haliyle tefsir ilmiyle meşgul olacak kimselerin, ilgili ayetlere nasıl yaklaşması gerektiği müellife göre bir usûl konusudur ve bu nedenle müellifin Kelamcı kişiliği, onu ilgili konulara değinmeye yöneltmiş olmalıdır. Bu konular günümüz tefsir tarihi ve usulü eserlerinde genellikle Klasik Tefsir Ekolleri/Mezhebî Tefsir Ekolleri alt başlığında değinilen konulardır. İsfahânî, meseleye problemler açısından yaklaşırken, Tefsir tarihine dair eserlerde konu, görüş sahipleri/mezhepler açısından ele alınmaktadır. Dolayısıyla ilgili başlıkların tefsir usulü ilminin dışında tutulmasının eksik bir bakış açısı, müellifin bu başlıkları seçmesinin ise isabetli bir yöntem olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Özetle ifade edilecek olursa; Şemseddin el-İsfahânî'nin tefsir mukaddimesi, gerek içeriği ve gerekse konuları ele alış yöntemi itibariyle kendine has bir özelliğe sahiptir. Sistematiği farklı olsa da tefsir usulü alanında temel referans kabul edilen eserlerde ele alınan pek çok konuya yer vermiş olması, müellifin alana hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Eserin tahkik ve tercümesinin yapılarak müstakil bir tefsir usulü kaynağı olarak yayınlanmasının, tefsir ilmi açısından faydalı olacağı ve müellifin görüşlerinin daha net bir şekilde ortaya çıkarılacağını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Arıkaner, Yusuf. *Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin Ulûhiyet Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü't-temhîd*. Thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-şarkiyye, 1957.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Huseyn b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1405.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Demirci, Muhsin. "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Demirci, Muhsin. *Ebü's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfahânî ve Tefsirdeki Metodu*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdullâh. *el-Müstedrek ale's- Şahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1479.
- İbn Hacer, Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. Thk. Muhammed Abdulmuîd Han. 6 Cilt. Haydarâbâd: y.y., 1392.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhâfiz eş-Şelebî. Beyrut: Dâr-u ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Sâ'd, Ebû Abdillâh Muhammed el- Hâşimî. *et- Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u sâdir, 1968.
- İsfahânî, Ebussenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Envâru'l-hakâ'iki'r-rabbâniyye fi tefsîri'l-leâtâ'ifi'l-Kur'âniyye*. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, nr. 000045.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabâsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraқи'l-hâlikîn*. Nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. Nşr. Abdülkerim Osmân. Kahire: y.y., 1996.
- Kara, Ömer. "Râgıb el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 398-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullâh Hacı Halîfe. *Keşfu'z-zünûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-mesnâ, ts.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn b. Haccâc. *Şahîhu Müslim*. 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Önkâl, Ahmet. "Akîl b. Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 264. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öztürk, Mustafa. "Zerkeşî'nin Kaynakları -el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an Üzerine Bir İnceleme-". *Ç. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003): 181-211.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Muqaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*. Thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-da've, 1405/1984.
- Selvi, Dilaver. "Her Âyetin Bir Zahirî Bir Batınî Vardır?" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011): 7-41.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman. *el- İtkân fi ulûmi'l- Kur'an*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1974.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l- Qur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. B.y.: Müessetü'r-Risâle, 1420.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *el-Câmiu's-Şahîh*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1964.

Yavuz, Salih Sabri. "Vücûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yuksek, Muhammed İsa. "Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı - Ebussenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi-". *darulfunun ilahiyat* 30/1 (2019): 1-24.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l- Qur'ân*. Thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957.

İSRÂİLİYÂT'IN TARİHİ ARKA PLANI

Hüseyin Zamur*

Öz

Arap yarımadasına kesin olarak ne zaman geldikleri bilinmeyen Ehl-i kitap, kabileler halinde buraya yerleşmiştir. Bölge halklarından bazılarının kendilerine tabi olmasıyla zamanla devlet kurabilecek güce ulaşmışlardır. İsrâiliyât'ın arka planı olarak değerlendirdiğimiz bu dönemde Araplar; Ehl-i kitap ile kurdukları ticari, siyasi ve sosyal münasebetler neticesinde onlardan bir hayli etkilenmiş ve bu etkilenme sürecinde İsrâilî rivayetler Arap kültürüne geçmeye başlamıştır. Ehl-i kitab'ın semavî bir kitaba, bir dine ve bunların yanı sıra ilim merkezlerine sahip olmaları Araplara nisbeten daha kültürlü olmalarını sağlamıştır. Araplar, Ehl-i kitab'a sahip oldukları bilgi birikimi nedeniyle saygı göstermiş ve onlardan gelen bilgileri kabul etmişlerdir. Ancak câhiliyye döneminde Arapların Ehl-i kitab'tan etkilenmeleri sınırlı kalırken, farklı sebeplerden dolayı İslâmî dönemde bu etkileşim hız kazanmıştır. Zira Arapların Ehl-i kitap ile olan münasebetleri, Kur'ân-ı Kerîm'in inmeye başlamasıyla başka bir evreye girmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in semavî bir kitap olması insanların gözlerini diğer semavî kitaplara çevirmelerine neden olmuştur. Ayrıca İslâmî dönemde Ehl-i kitap âlimlerinden İslâm'a girenler olmuş ve bu âlimlerden alınan bilgiler de doğru telakki edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslâm, Araplar, Ehl-i kitap, Yahudiler, İsrâiliyât

HISTORICAL BACKGROUND OF ISRAILIIYYAT

Abstract

People of the Book, which is unknown when they came to the Arabian Peninsula, was settled here in tribes. Have been supported by some peoples of the region, People of the book, have reached the power to establish a state in course of time. In this period, which we consider as the background of İsrâiliyât, the Arabs; As a result of the commercial, political and social relations that they established with the People of the Book, the Israeli narrations began to pass into the Arab culture in this process of influence. The fact that the People of the Book possess a heavenly book, a religion, as well as science centers has enabled them to be more cultured than the Arabs. The Arabs have respected the People of the Book because of their knowledge and accepted the information from them easily.

However, while the influences of Arabs from the People of the Book were limited in the era of ignorance, this interaction gained speed in the Islamic period due to different reasons. Because the relations of the Arabs with the People of the Book have entered another phase with the coming down to the Qur'an. The fact that the Quran was a heavenly book caused people to turn their eyes to other heavenly books. In addition,

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13.02.2020 Accepted / Kabul Tarihi:21.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.688716>

*Dicle Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Bölümü, huseyin.zamur@dicle.edu.tr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-6598-2143>

there were people who entered the Islamic world among the scholars of the People of the Book, and the information received from these scholars was considered correct.

Keywords: Islâm, Arabs, People of the Book, Jews, İsrâîliyât

GİRİŞ

İsrâîlî rivayetlerin Arap kültürüne geçmesi, Ehl-i kitab'ın Arap yarımadasına gelmesi ve Araplarla kurdukları münasebetlerle başlatılabilir. Bu münasebetler, Arapların onlardan peygamberler ve eski kavimler hakkında geçmişteki bazı olaylar hakkında bilgi sahibi olmalarına neden olmuştur. Böylece Araplar ümmi bir toplum olmalarına rağmen eski kavimler ile ilgili kendi kültürlerinde var olan bilgilerin yanında Ehl-i kitab'tan edindikleri bilgiler sayesinde vahyi en iyi şekilde anlamışlardır. Zira vahiy, indiği toplumun anlama kapasitesine ve kültürel birikimine uygun bir dille indirilmiştir. Araplar Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşabih âyetlerin anlamını ve peygamber kıssalarıyla ilgili bazı ayrıntıları öğrenmek için Ehl-i kitab'a müracaat etmişlerdir. Sahâbe ve tabiûn döneminde Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssaların teferruatını İsrâîlî haberler üzerinden anlama çabaları başlamış ve sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir. İlk dönem müfessirlerin bu tür rivayetleri eserlerine almaları, çok sayıda İsrâîlî rivayetin İslam kültürüne geçmesine neden olmuştur. İsrâîliyât'ın Arap kültürüne geçmesinde etkili olan arka planın daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu makalede “Klasik Dönem Şîa Tefsirinde İsrâîliyât (I-VII. YY.)” adlı tezimizin “İsrâîliyât'ın Arap kültürüne girişi” başlığı altında ele aldığımız konuyu genişletilmiş bir şekilde ele aldık. Zira İsrâîliyât'ın Arap kültürüne geçmesinde etkili olan arka planın daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu nedenle bu makalede Ehl-i kitab'ın Arap yarımadasına geldiği zaman aralığını, Araplar ile kurdukları münasebetleri ve Arapların İsrâîlî rivayetler ile tanışma sürecini irdeledik. Böylece Arap yarımadasını üç parçaya ayırarak öncelikle buradaki Arapları ve Ehl-i kitab'ın bu bölgelere yerleşme sürelerini, yaşam biçimlerini ve tarihi süreç içerisinde Araplar ile kurdukları sosyal, kültürel, ticarî ve siyasî ilişkilerini irdeledik. Bu ilişkiler neticesinde İsrâîliyât'ın Arap kültürüne geçiş sürecini ele aldık.

1. İSRÂİLİYÂT'IN TANIMI VE KAYNAKLARI

İsrâîliyât konusu birçok alimin ilgisini çekmiş ve bu konuda pek çok tez, makale veya kitap yazılmıştır. Konunun anlaşılması için bu terimin ne anlama geldiği ve ne zaman ortaya çıktığı irdelenmiştir. İsrâîliyât kelimesi “isrâîliyye” kelimesinin müennes çoğuludur. İsrâîliyye kelimesi ise “İsrâîl” kelimesinin ism-i mensubudur. İsrâîl kelimesi yabancı kökenli bir kelime olup; “إسرائيل, إسرائيل, إسرائيل, إسرائيل, إسرائيل, إسرائيل, إسرائيل” kıraatleriyle yedi şekilde okunmuştur. Süheylî (ö. 581/1185) ise bu ismin Arapça ile İbraniceden mürekkep iki kelimedenden oluştuğunu ilk kısmı olan “إسرا” kelimesinin “سرا” kökünden geldiğini ve Arapça gece yürümek anlamında olduğunu belirtmiş ve “إسرائيل” kelimesinin gece Allah'a yürüyen anlamında olduğunu; Hz. Ya'kûb gece Allah'a yürüdüğünden dolayı kendisinin bu isimle anıldığını söylemiştir.¹ İbn Abbâs'tan nakledilen ve çoğu alimin benimsediği görüşe göre “isrâ” (kul) ve “îl” (Allah) kelimelerinin terkibi olan İsrâîl kelimesi Cebrâil, Mikâil gibi kelimelere benzemekte ve

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Câmi'ü ahkâmi'l-Kur'ân, ve'l-mubînu limâ tedemmene mine's-sünneti ve âyi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/226; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân *el-Bahru'l-muhît*, 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed Muavvid (Thk.), (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/325-326.

Allah'ın kulu anlamına gelmektedir.² Bazı görüşlere göre ise bu isim Allah'ın dostu, seçkin kulu ve sağlam yaradılışlı anlamında Hz. Yakup için ikinci isim veya lakap olarak kullanılmıştır.³ Başka bir görüşe göre “إيل” kelimesi bir cinin ismidir. Hz. Ya'kûb onu yakaladığı için bu isimle anılmıştır.⁴ İsrâîliyât kelimesi, ilk üç asırda İslâmî ilimlerde “el-Kütüb”, “Şer'u men kablenâ” ve “Ulûmü'l-evâil” gibi terimlerle de ifade edilmiştir.⁵ Bu kelimeyi ilk defa kullananın Ebü'l-Hasan Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî (ö. 345/956) olduğu kabul edilmektedir.⁶ Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) İsrâîliyât adında bir kitap isnad edilmişse de bu kitapların ona isnadı şüpheye karşılanmıştır.⁷ İsrâîliyât kelimesi geniş anlamda diğer kültürlerden İslâm'a geçen rivayetler için kullanılmışsa da ıstılahî anlamı farklı şekillerde açıklanmıştır. Mesela Ahmed Emîn, Yahudilerden aktarılan rivayetlere “İsrâîliyât” Hristiyanlardan aktarılan rivayete ise “Nasrâniyât”, adını vermiştir.⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ise bu kelimenin, İbrânice olduğunu, Yahudilik ve diğer dinlerden İslâm kültürüne girmiş bilgileri kapsadığını ancak bu rivayetler daha çok Yahudiler üzerinden İslâmî kaynaklara girdiğinden bunlara İsrâîliyât denildiğini savunmuştur.⁹ Bazı alimlere göre bu kelime İslâmî olmayan inanç ve hikâyeler için kullanılmıştır. Bazılarına göre ise bu kelime Yahudilik ve Hristiyanlıktan İslâm'a geçmiş kıssa ve hikâyeleri tanımlamaktadır.¹⁰ Bu kelime, İslâm âlimleri tarafından Garânîk hadisesi ve Zeynep binti Cahş konusunu da kapsayacak bir şekilde asılsız olan ve diğer kültürlerden İslâm kültürüne geçen bütün rivayetleri ifade etmesi için kullanılmıştır.¹¹ Bazı çağdaş araştırmacılar bu kelimenin kapsamının genişletilmesi; münafık, zındık, oryantalist ve misyonerlerin sözlerinin de İsrâîliyât kapsamına alınması gerektiğini savunmuştur.¹² Bunlar, çoğunlukla İsrâîloğullarından alındığından tümüne -hepsini kapsayacak şekilde- İsrâîliyât denilmiştir.¹³

Ehl-i kitab'ın Arap yarımadasına göç etmeleriyle Arapları etkilemeye başladıklarını söylemek mümkündür. İslâmî döneme yakın zaman diliminde bu etki açıkça görülmektedir. “Câhiliye dönemi” diye adlandırılan bu dönemde Ehl-i kitab'ın Araplar üzerindeki etkilerini belirlemek için onların Araplar ile kurdukları ilişkileri ve ilmi

² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, (Beyrût: Dârü'l- Ma'rife, 2008), 486; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'an*, (Riyâd: Darü'l-Vatan, 1997), 1/70; Kurtubî, *Câmi'u ahkâmi'l-Kur'an*, 1/226; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/325; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrût: Dârü's-Sadr. Bty.), 1/623; 23/2004.

³ Kurtubî, *Câmi'u ahkâmi'l-Kur'an*, 1/226; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/325-326;

⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/325.

⁵ Ali Kuzudişli, “el-Kütüb'ten 'İsrâîliyât'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu”, (Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012), 17/136;

⁶ Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî, *Murûcü'z-zeheb ve me'âdînu'l-cevher*, (Mısır, Dârü'l-Ma'rife, 1964), 2/228-229.

⁷ Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2010), 2/342; İsmail b. Muhammed Emin el-Bâbâi el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifin esmau'l-müellifin*, (Beyrût: Dâru İhyai Turasi'l-'Arabî, 1955), 2501; Roberto Tottoli, “İslâmî Literatürde İsrâîliyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı”, Çev. Mesut Kaya, Marife, 10/2, (2010), 201-207.

⁸ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 159.

⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Buhûs fi 'ulûmi't-tefsîr*, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005), 18.

¹⁰ Remzi Na'na', *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fi kütübî't-tefsîr*, (Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1970), 73;

¹¹ Zehebî, *Buhûs fi 'ulûmi't-tefsîr*, 18; Muhammed b. Muhammed, Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyât ve'l mevdû'ât, fi kütübî't-tefsîr*, (Kahire: Mektebetü's-sünne, 2006), 14; Na'na', *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fi kütübî't-tefsîr*, 73.

¹² Mustafa Öztürk, “Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâîliyât meselesine farklı bir yaklaşım”, (Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâmî İlimler Dergisi, 2014), sayı 1, Bahar, 13.

¹³ Zehebî, *Buhûs fi 'ulûmi't-tefsîr*, 18.

konularda başvurdukları kaynakları bilmeyi icap eder. Bundan dolayı İsrâîliyât kelimesinin tanımının akabinde daha sonra İsrâîliyât olarak nitelendirilecek olan rivayetlerin kaynaklarına değinmek yerinde olacaktır.

İsrâîlî rivayetler birçok kaynaktan alınmıştır. Bunlar bazen Ehl-i kitap kaynakları iken bazen eski Arap kültürü veya diğer medeniyetlerin sözlü kültürü olmuştur. Ancak rivayetlerin ekseriyeti Yahudi kültüründen alınmıştır. İlk dönem Müslümanları Tevrat kelimesini geniş anlamda yani Yahudi kültüründe bulunan birçok kitabı kapsayacak şekilde kullanmışlardır. Nitekim İbn Kesîr, selef âlimlerinin Tevrat kelimesini Ehl-i kitab'ın tüm kaynaklarını kapsayacak şekilde kullandıklarını söylemiştir. Bu ifadelerle Tevrat kelimesinin anlam genişlemesine uğramış olabileceğine ve nakillerin Yahudilerin birçok kaynağından yapılmış olabileceğine dikkat çekmiştir.¹⁴ Ayrıca çoğu rivayetlerde “el-kitap” veya “el-kütüb” diye ifade edilen kitapların ismi dahi zikredilmemektedir. Bu da İsrâîlî rivayetlerin sadece kutsal kitaplardan değil, Ehl-i kitabın sözlü kültüründen alınmış olabileceğini ortaya koymaktadır.¹⁵

İsrâîliyât olarak nitelenen rivayetlerin bazılarının Ehl-i kitap âlimlerinden alındığı, bazılarının ise tarihi süreç içerisinde oluşan ve Arapların kendi kültürlerine ait olan rivayetler olduğu görülmektedir. Zira Yemen'in Ahkaf denilen yerde yaşamış olan 'Ad kavmi ve orada bulunan İrem şehri; Şam'da yaşamış olan Semûd ve Medyen kavimleri; Ölü Deniz civarında yaşamış olan Lût kavmi; Yemen'de yaşamış olan Sebe' kavmi gibi toplulukların Arapların ataları oldukları kabul edilen bu kavimler ile ilgili anlatıların Araplara dayandırılması mümkündür. Kur'an kıssalarının Araplar tarafından biliniyor olması ve Kur'an'ın Arapların bildiği bu kıssalardan örnekler vermesi de bazı İsrâîlî rivayetlerin Arapların kendilerine dayandığını göstermektedir.¹⁶ İzzet Derveze konuyla ilgili şu bilgilere yer vermektedir:

*“İlk dönem tefsir kitaplarında Kur'an-ı Kerîm kıssaları, şahıslar ve olaylar hakkında birçok bilgi, ayrıntılı bir şekilde Ehl-i kitap âlimlerinden olmayan İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ebû Zer (ö. 32/653), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Mesrûk (ö. 63/683 [?]), İbn Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Câbir (ö. 78/697), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mucâhid (ö. 103/721), İkrîme (ö. 105/723), Dahhâk (ö. 105/723), Tâvûs (ö. 106/725), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ (ö. 114/732), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), İbn İshâk (ö. 151/768) ve diğer sahâbî ve tâbiüne nispet edilmiştir. Kur'an-ı Kerîm'de geçen kıssalar, bazı şahsiyetler ve olaylar hakkındaki rivayetler içinde akla, mantığa, gerçekliğe dayanmayan hayali, enteresan ve abartılı hikâyelere benzeyen bilgiler yer almaktadır. Muteber hadis kitaplarında bulunmayan bu rivayetlerin bazıları merfû hadis olarak nakledilmiştir. Ancak bu rivayetlerin tümüyle İsrâîliyât olarak adlandırılması doğru değildir. Zira bu tür rivayetlere İsrâîliyât denilmesi tağlib babındandır.*¹⁷ *Kur'an-ı Kerîm'de anlatılan Hûd, 'Ad, Tubbe', Salih ve kavmi, Şuayb ve*

¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/138; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, thy. 1, 34

¹⁵ M.J. Kister, “İsrâîloğulları'ndan Nakilde Bulunma Meselesi”, Cemal Ağırman (Çev.), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (2001), 139-140

¹⁶ İzzet Derveze, “Havle İsrâîliyât fi kütübî't-tefsîr”, *Mecelletu'l-va'yi'l-İslâmî*, 2/19, (1966), 41-42; Muhammed Âbid el-Cabirî, *Kur'an'a Giriş*, Muhammed Coşkun (Çev.), (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 182,183; Enes Büyük, “Tefsirde İsrâîliyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14/2, (2014), 97-102.

¹⁷ Tağlib, Bilinen iki şeyden birinin diğerine tercih edilerek her ikisi için aynı ismin kullanılmasıdır. (Bkz. Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Ta'rîfât*, (Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 2012), 125.

halkı, Medyen halkı, Ashâb-ı Eyke, Ashab-ı Ress, Lokman, Zülkarneyn ve Ashâb-ı Kehf ile ilgili rivayetler Kutsal kitaplarda, özellikle de Eski Ahit'te bulunmamaktadır. Bu kavim ve şahsiyetler Arap'tır veya en azından İsrail milletinden değildir. Örneğin Hz. İbrâhîm hakkında zikredilen bazı rivayetler İsrâîlî metinlerde bulunmamaktadır."¹⁸

Derveze, ayrıca sahâbe ve tâbiünden gelen rivayetlere dayanarak bu insanların kutsal kitaplarda bulunmayan haberleri rivayet ederken kendi birikimlerine dayandıklarını belirtmiştir. Onların bu bilgileri bize ulaşmayan bazı kitaplardan almış olabileceklerini ve bu rivayetleri uydurmuş olmalarının ihtimal dâhilinde olmadığını söylemiştir.¹⁹ Muhammed 'Âbid el-Câbirî (ö. 1431/2010) de buna benzer bir görüşü dile getirmiş ve Arapların 'Âd, Semûd gibi toplulukların hatta Hz. Nûh ve İsrâiloğulları'ndan birçok peygamberin hakkındaki bilgilere dahi sahip olduklarını, Arapların bu kavimlerin başına gelmiş birçok bilgiyi kendi düşünsel ve kültürel hafızalarında muhafaza ettiklerini savunmuştur.²⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle Mekkî sûrelerde geçen birçok kıssa ve olay da bunu göstermektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in öncelikle Araplara inmiş olması, onların kendilerine indirilen kitaptaki kimi kıssalardan icmalı de olsa haberdar olmalarını ve inen vahyi anlamalarını gerektirir. Bu durum Arapların değişik vesileler ile İslâm'dan önce bu kıssalardan bir şekilde haberdar olmuş olduklarını göstermektedir.²¹ Ehl-i kitap âlimlerinin de bu konuda Araplara birçok bilgi aktardığı bilinmektedir. Zira Hristiyan ve Yahudi nüfusunun çok az olduğu Mekke'de ticaret, zanaatkârlık gibi çeşitli amaçlarla gelenlerin yanında köle olarak getirilen Hristiyanlar da bulunmaktaydı. Bu kölelerden bazıları okuma yazma biliyorlar ve okudukları veya bildikleri hikâyeye ve kıssaları Mekkelilere aktarmaktaydılar.²² Yukarıda anlattıklarımızın ışığında İsrâîlî rivayetlerin kaynakları şöyle sıralanabilir:

- a- Tevrat, İncil ve Zebûr gibi kutsal kitaplar ve bu kitapların şerhleri,
- b- Ehl-i kitab'ın apokrif (Kitâb-ı Mukaddes'in dışında tutulan kitaplar) türü kitapları,
- c- Arap yarımadası ve çevresinde yaşayan kavimlere ait mitolojik hikâyeler,
- d- Arapların tarihi süreç içerisinde toplumsal hafızalarında biriken bilgiler ve mitolojik hikâyeler,

İsrâîlî rivayetlerin çoğu Ehl-i kitap âlimlerine dayandığından yani birçok rivayet onlar üzerinden Arap/İslâm toplumuna girdiğinden burada Ehl-i kitab'ın Arap yarımadasına gelmesi ve tarihi süreç içerisinde Araplar ile kurdukları münasebetleri ele alınacaktır.

2. İSRÂİLİYÂT'IN ARAP KÜLTÜRÜNE GEÇİŞİ

Milletlerin farklı alanlarda birbirleriyle kurduğu sosyal, ticarî ve siyasî ilişkiler kültürlerin karışıp kaynaşmasına vesile olmuştur. Böylece her millet, diğer medeniyetlerden aldıkları kültürler öğeleri kendi içinde eriterek değişime uğratmış veya hiç değiştirmeden kendi bünyesine katmıştır. Aynı şekilde ilâhî dinlerin mensupları da etkileşimde oldukları milletlerin kültüründen etkilenmişlerdir. Mesela Yahudilik ve Hristiyanlığın temel unsurlarını, onlardan önce yaşamış olan Asur, Babil ve diğer medeniyetlerde bulmak mümkündür. İslâmî dönemde de Yahudi fukahasının Müslümanlardan etkilenecek kitaplarında sınıflamaya gittikleri ve bu kitaplara fikhî

¹⁸ Derveze, "Tefsir Kaynaklarındaki İsrâîliyât Üzerine" Hüseyin ZAMUR (Çev.), (*Şarkiyat*, 10/1, (2018), 519-520.

¹⁹ Derveze, "Tefsir Kaynaklarındaki İsrâîliyât Üzerine" 519-522.

²⁰ Cabirî, *Kur'ân'a Giriş*, 182,183,296,485.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2013), 10/231.

²² Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, (Byy: İntişarâtu's-Şerîf er-Redî, 1380), 6/603.

tertip uyguladıkları görülmektedir. Nitekim Musa b. Meymûn (ö. 601/1204) ve oğlu İbrahim, abdest alma, secde etme, cemaatle ibadet ve boy abdesti gibi İslâm'ın bazı adet ve şîarlarını kendi dinlerine taşıdıkları söylenmiştir.²³ İslâm medeniyeti için de böyle bir şeyden bahsetmek mümkündür. Nitekim ilk dönem kelâmî mezheplerin oluşumunda Ehl-i kitab'ın rolünün olduğu ve Müslümanların felsefe, tıp, kimya ve matematik ilimlerinde söz sahibi Ehl-i kitap âlimlerinden etkilendiği bilinmektedir. Özellikle peygamberler tarihini konu alan kitaplarda Hz. Adem'den Hz. Muhammed (sav.)'e uzanan tarihsel süreç ile ilgili birçok rivayetin Ehl-i kitab'ın Tevrat, Talmud ve İncil gibi kitaplarından ya da doğrudan Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-664) gibi Ehl-i kitap âlimlerinden alındığı görülecektir.²⁴ Ehl-i kitab'ın -özellikle de Yahudilerin- İslâm medeniyeti üzerindeki etkisini anlayabilmek için İslâm öncesi ve İslâm sonrası Arap yarımadasında yaşayan milletlerin etnik ve kültürel yapısının ve İslâm medeniyetinin diğer medeniyetler ile olan ilişkisinin anlaşılması gerekmektedir. Bu milletlerin Müslümanlara etkisi onların Arap/İslâm coğrafyasındaki kültürel ağırlıkları, dinî bilgi düzeyleri, gelenek ve göreneklerinin bilinmesi ile mümkün olacaktır. Hz. Peygamber putperest olan Arapları İslâm'a davet ettiğinde, onlar herhangi bir kitap bilgisine sahip olmadıkları halde onun davetini ve kullandığı kavramları anlamaktaydılar. Onlar, Hz. İsmail ve Hz. İbrâhim'in dininden haberdarlardı ve bu peygamberlere saygı da göstermekteydiler.²⁵ Ayrıca Arapların komşu milletler ile kurdukları ilişkiler sayesinde komşularından birçok şey öğrenmiş olmaları, diğer kültürlerin Araplar üzerindeki etkisini göstermektedir. Arapların/Müslümanların diğer kültürler ile kurdukları ilişkiler neticesinde kültürel ilerleme kaydettikleri ve rivayetlerin kültürler arasında bilgi akışını sağlayan bir köprü görevi gördüğü meselesi su götürmeyen bir gerçektir. Ancak bizim asıl amacımız diğer kültürlerden İslâmî kaynaklara girmiş ve İslâm kültürünü olumsuz şekilde etkilemiş rivayetlerin incelenmesi olacaktır. İsrâîliyât'ın Arap/İslâm kültürüne girmesini belirli bir dönemle sınırlamanın veya İslâmî dönemle başlatmanın doğru olmadığı, bunun tarihi bir süreç içerisinde süregelen etkileşimin bir sonucu olduğu kanaatindeyiz. Bunun doğruluğunu tespit etmek için İsrâîliyât'ın Arap kültürüne ve ardından İslâm kültürüne girişini açıklamaya ve tarihsel süreçte dönemsel faktörlerin etkisiyle kültürel etkilenmenin yoğunlaştığı dönemleri incelemeye çalışacağız. Bu nedenle İsrâîliyât'ın Arap kültürüne girişinin arka planı sayılan ve zemin oluşturan Ehl-i kitab'ın Arap yarımadasına gelişini ve Araplar ile kurdukları münasebetleri etraflıca ele almamız gerekmektedir.

2.1. ARAP YARIMADASINDA EHL-İ KİTÂP

Arap yarımadasını; Güneyde Yemen, Kuzeyde Mezopotamya, Doğuda İran, kuzeybatıda Mısır devletleri çevrelemektedir. Cahiliye döneminde birden fazla din ve inancın hâkim olduğu bu coğrafyada Araplar çoğunlukta idi. Ehl-i kitab buraya tarihi süreç içerisinde yerleşmişlerdi. Onlar, İsrâîliyât'ın Arap/İslâm kültürüne sirayet etmesinde etkili olduğundan onların Arap yarımadasına geldikleri dönemler ve yerleştikleri bölgelerin incelenmesi oldukça önemlidir. Bu sebeple Arap yarımadasında

²³ Abdullatîf Abdurrahmân el-Hasan, *Eseru'l-fikri'l-Yahûdî 'alâ Ğulâti's-Şîa*, (Riyâd: Mektebetu Abikân, 2014), 107.

²⁴ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hasan, *Eseru'l-fikri'l-Yahûdî 'alâ Ğulâti's-Şîa*, 321-326; Muhammed Hüseyin Zehebî, *Buhûs fî 'ulûmi't-tefsîr*, Dârü'l-hadîs, Kahire: 2005), 19; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 35; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2001), 1/554-555.

²⁵ Ali Kuzudîşli, *İsrâîliyât'ın Hadise Girişi*, (Byy: Kitap & Cafe Serüven, 2016), 23-24.

yaşayan Ehl-i kitap unsurlarının Araplar ile kurdukları ilişkiler etraflıca ele alınacaktır. Ehl-i kitap, Arap yarımadasının Kuzey, Güney ve Hicaz bölgelerinde yaşamaktaydı. Şam ve Yemen, Ehl-i kitab'ın nüfusunun yoğunlukta olduğu yerlerdi. Hicaz bölgesinde de Yahudilik, Hristiyanlık ve Sâbilik gibi semavî dinlerin müntesipleri bulunmakta ancak onlar bölgenin tümüne hâkim değillerdi.

2.1.1. Kuzey Arabistan

Kuzey Arabistan, İslâm öncesinde Hîre ve Gassân bölgelerini kapsamamaktaydı.²⁶ Bizans İmparatorluğunun Kuzey Arabistan'a hükmetmesi, diğer bölgelere nazaran buradaki Arapların Hristiyanlığı benimsemelerinde etkili olmuştur.²⁷ Hristiyanlık, Suriye bölgesinde yer alan Hîre ve Gassân kabileleri başta olmak üzere zamanla birçok Arap kabileleri üzerinde etkili olmuştur. Yahudiliğe nazaran Hristiyanlığın Kuzey Arabistan'da daha çok yayıldığı görülmektedir. Hristiyanlığın Hîre, Gassân, Tağlib, Tayy, Lahm, Tanûh, Selîh, Behrâ, Mühic, Benû İmruülkays,²⁸ Süleyh, Bekr, İyâd, Kudâ'a, Cüzzâm ve 'Âmile gibi kabileler arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Bu kabilelerin yaşadığı bölgeler dışında Hristiyanlık, Dûmetülcendel, Eyle ve Vâdilkurâ gibi yerlere de nüfuz etmiştir.²⁹

Kuzey Arabistan'da az da olsa Yahudi nüfusundan da bahsetmek mümkündür. Kuzey Arabistan'ın yukarısında yer alan Kudüs de o dönemde Ehl-i kitab'ın yaşadığı önemli bir merkezdir.³⁰ Kuzey Arabistan'ın yukarısında yer alan ve (Jerusalem/Yeruşelm) veya Beytu'l-Makdis diye bilinen Kudüs, İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkıştan sonra vatan edindikleri ve burada tapınak inşa ettikleri şehrin adı olmuştur.³¹ Kuzey Arabistan'a yakın olan bu devlet İsrâiloğulları ve Yahudilik için önemi haiz olmuştur. Hz. Dâvûd döneminde kurulmuş ve Hz. Süleyman'ın ölümünden sonra dağılmıştır. Ancak buradaki Yahudi hâkimiyeti sınırlı da olsa devam etmiştir. Bâbil Kralı Buhtunnasr (ö. M.Ö. 562), burada bulunan Yahudi krallığına son vermiş, şehri yakıp yıkmış ve buradaki halkı beraberinde Bâbil'e götürmüş ise de İran Kralı Kyros (M.Ö. 559-530) Yahudilerin tekrar ülkelerine dönmelerine ve tapınaklarını yeniden inşa etmelerine izin vermiştir.³² Daha sonra burada hâkimiyet kurmak isteyen Yahudilere, Romalılar ve Bizanslılar engel olmuşlardır. Bütün bu olaylara rağmen İslâmî yetin başlangıcına kadar Kudüs dolaylarında Yahudilerin varlığı söz konusudur.³³ Nitekim Ya'kûbî (ö. 292/905?), Gassân, Cüzzâm, ve Benû Hâris b. Kâ'b kabilelerinden de bir kısmının Yahudileştiğini söylemiştir.³⁴ İslâmî dönemde Hz. Ömer (ö. 23/644)'in Kudüs'ü de Yahudilerin tavsiyesi ile fethettiği ancak çoğunlukta olan Hristiyanlar ile yapılan anlaşmaya göre

²⁶ Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/254.

²⁷ Ancak Araplar Bizans İmparatorluğunun benimsediği mezhepten farklı olarak Ya'kûbî Hristiyanlığını benimsemişlerdir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/590-592.

²⁸ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kûbî, *et-Târîh* (Beyrût: Şirketü'l-İ'lâmî li'l-Metbû'ât, 2010), 1/311; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, trc. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1119), 1/123.

²⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/591-601.

³⁰ 2. Samuel 5/1-6; 2. Krallar, 25/1-30; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/326,335; 2/448-449; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/31-32; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/511-519; Kuzudişli, *İsrâîliyât'ın Hadise Girişi*, 31.

³¹ Ömer Faruk Harman, "Kudüs", (Ankara: DİA, 2002), 26/323-327.

³² II. Samuel 5/1-6; II. Krallar, 25/1-30; Taberî, *Târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk*, 1/326,335.

³³ Cevvâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, (Byy: İntişarâtu eş-Şerîf er-Redî, 1380), 6/511-519.

³⁴ Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/310.

Yahudilerin buradaki mescide girmelerine izin vermediği rivayet edilmiştir.³⁵ Bunun yanında buraya sadece 70 ailenin tapınağın güneybatısında bir yere yerleşmesine, sinagog ve Midraslar³⁶ kurmalarına izin vermişlerdir.³⁷ Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705) döneminde ise Kudüs adeta Mekke'nin alternatifi haline getirilmek istenmiştir.³⁸

2.1.2. Güney Arabistan

Yemen Bölgesinin Hicaz bölgesine nazaran büyük medeniyetlere sahiplik yapmış olması bu coğrafyadaki insanların kültürel olarak ilerlemelerine vesile olmuştur. Ma'in, (M.Ö. 1400- 700?),³⁹ Sebe Devleti (M.Ö. 700-115?)⁴⁰ ve Himyer (M.Ö.115-M.S. 525)⁴¹ devletleri buranın kalkınmasında büyük öneme sahip olmuşlardır. Hristiyanlık ise Negrân ile Güney Arabistan'ın Ma'rib, San'a ve Aden gibi bölgelerinde yayılmıştır.⁴²

³⁵ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, 2/448-449.

³⁶ Midras kutsal kitapların tefsiri anlamında kullanılmıştır. Beytülmidrâs ise bu işin yapıldığı yer yani Yahudi eğitim yeri olarak bilinir. (Bkz. Ahmet Önkâl, "Beytülmidrâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/95.

³⁷ Ali Kuzudişli, *İsrâiliyyât'ın Hadise Girişi*, 31.

³⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/31-32.

³⁹ Bu devlet ticaret ile uğraşmaktaydı. Ticarete elverişli olduğu için çivi yazısından vaz geçip Fenike alfabesini kullandığı ve bu yazıyı geliştirerek Himyerî, Sebe ve Habeş yazılarının da oluşmasına ön ayak olduğu söylenmiştir. (Bkz. Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: AÜİF, Yayınları, 1957), 9-10)

⁴⁰ Güney Arabistan'da Ma'in devletinden sonra kurulan Sebe Devleti (M.Ö. 700-115?) de ticaret ile uğraşmaktaydı. Bu devlet, meşhur Ma'rib Seddi'ni inşa etmiştir. Birçok müfessir Ku'rân-ı Kerim'de Hz. Süleyman (ö. M.Ö. 931) ile diyalogu geçen Belkıs'ın Yemen'deki Sebe Kraliçesi olduğunu söylemişlerdir. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 2/262-265; İsmail Yiğit, "Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/242; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi Ve Cahiliye Çağı*, 10-13; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrût: 2014), 3/1721; 1902-1903; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzil fi't-tefsîr ve't-te'vil*, Dârü'l-Fikr, Beyrût: 2002), 4/173; Ebü'l-Hasan Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vil fi ma'âni't-Tenzil*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût: 2008), c 3/343; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Medârik*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût: 2017), 2/600; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrût: 2005), 8/5144; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/1721; 1902-1903; Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/1 241.

⁴¹ Himyer Devleti, bugünkü Yemen bölgesinin güneybatısında yer almaktaydı. Daha önce semavî varlıklara ve putlara taptikları bilinen Himyerîler arasında Hristiyanlığın ne zaman yayıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Roma imparatoru 2. Konstantiûs (ö. M.S. 361) sayesinde Hristiyanlığın burada yayıldığı ve burada birçok ibadethanenin açıldığı bilinmektedir. Hristiyanlık özellikle Negrân bölgesinde yaygınlık kazanmıştır. Himyer hükümdarlarından Zünûvâs'ın (ö. M.S. 525) Yahudiliği seçmesi üzerine bölge halkını Yahudi olmaya zorlamış ve buraya Yahudi Hahamlarını getirtmiştir. Özellikle Negrân Hristiyanlarından 4000 ila 20000 civarında kişiyi çukur ateşlerine atıp yaktığı söylenmiştir. Ku'rân-ı Kerim'de bahsedilen Eshab'ı Uhdûd'un (Burûc, 85/4-7) da bunlar olduğu söylenmiştir. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Kitâbu'l-me'ârif*, (Kahire: Dârü'l-me'ârif, Bty.) 637; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/2488; Mes'ûdî *Murûcü'z-zeheb*, 1/70; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, Şirketu Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Arkam, Beyrût: Bty, 22-38; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sadr, Beyrût: 1977, 5/268; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî, *Ravdu'l-unûf*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût: Bty, 1/87-90; Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1, 310; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/586-589,600,615; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Salih Tuğ (çev.), Yeni Şafak Yayınları, Ankara: 2003), 1/281-282; Cengiz Tomar, "Yemen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43, 402; Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: 1957, 14-20;

⁴² İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-me'ârif*, 637-638; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/25-38,45; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/281-282; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/612-616; Cengiz Tomar, "Yemen", 43/402-403;

Ayrıca Himyerî kralı Zûnüvâs'a (ö. M.S. 525) karşı, bölgedeki Hristiyanları destekleyen Habeşistan devleti ve Bizans İmparatorluğu bölgenin Hristiyanlaşmasında etkili bir rol oynamışlardır. Öyle ki buradaki hedeflerine ulaşan Habeşî kuvvetler, Vali Ebrehe (ö. M.Ö. 570 [?]) ile Hicaz bölgesine kadar gelmişlerdir. Nitekim Ebrehe'nin Hicaz'a yönelmesi ve büyük bozguna uğraması Fil Suresi'nde de anlatılmaktadır. Yahudilik, bizzat Yemen idarecileri tarafından teşvik edilmesine ve halkın zorla Yahudileştirilmek istenmesine rağmen Hristiyanlığa nisbeten daha az yayılma alanı bulabilmiştir. Ancak Yahudilik ve Hristiyanlığın etkisine rağmen halkın çoğu hâlâ putperest idi. Yukarıda bahsettiğimiz yerlerin dışında Necd, Necd ve Bahreyn'de de Yahudi nüfusu bulunmaktaydı.⁴³ Ayrıca İslâm'dan önce Yemen'deki İran hakimiyeti, Zerdüştlüğün de bölgede yayılmasına ve dolayısıyla Farşlıların buraya yerleşmesine neden olmuştur.⁴⁴ Güney Arabistan bölgesinde en uzun hüküm süren devlet Himyerî devletidir. Bu devlet Akdeniz ve Uzakdoğu ticaret güzergahında yer aldığından burada iktisadi hayat hareketliydi ve birçok panayır düzenlenmekteydi. Nitekim Hz. Peygamber'in de gençlik yıllarında bu panayırlardan bazılarında katıldığı bilinmektedir.⁴⁵ Yemen halkının da değişik vesileler ile Hicaz'a geldikleri bilinmektedir. Yemenliler kültürel alışverişin aktarılmasında önemli bir araç olan panayırlar vesilesiyle ve zaman zaman Kâbe'yi tavaf etmeye gelmeleriyle kendi kültürlerini Hicaz bölgesine aktarma fırsatı bulabilmekteydiler. Yemenli Yahudiler gibi Hicaz'da bulunan Yahudiler de Kâbe'ye saygı göstermekteydiler. Hatta kitaplarda Himyer krallarından birinin Kâbe'yi tavaf ettiği ve onu giydirdiği aktarılmıştır.⁴⁶ Yemen'de, Babiller, Sümerler ve kutsal kitaplardan bolca hikâyeye nakledilmekteydi.⁴⁷ Özellikle Himyerîlerin şifahi kültür aktarımı yanında birçok bilgiyi taşlara yazarak kendilerinden sonrakilere aktardıkları da bilinmektedir.⁴⁸

Yemen asıllı râviler, İsrâîlî rivayetlerin İslâm kültürüne aktarılmasında önemli bir role sahip olmuşlardır. Yemen bölgesi oldukça önemlidir. Zira araştırmacıların neredeyse ortak kanaatine göre eski kavimlere dair haberler Yemen üzerinden Mekke ve Medine'ye ulaşmıştır.⁴⁹ Hemedânî (ö. 501/1127) Yemenli krallar aracılığı ile sürekli seyahat etmelerinden dolayı burada yaşayan halkın kültürlü olduğunu; Mekke, Hîre ve Şam'da oturanlar ise belirli yerlere komşu olmalarından veya ticaret etmelerinden kültür seviyelerinin yüksek olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Nitekim Yemenli Yahudilerin ticaret münasebeti ile Hicaz ve Filistin Yahudileriyle iletişim halinde oldukları da bilinmektedir.⁵¹ Hz. Peygamber'in, "İman Yemen'dedir. Hikmet Yemen'dedir..." "Fıkıh Yemen'dedir. Hikmet Yemen'dedir."⁵² Şeklindeki Yemen hakkındaki sözleri de İslâm öncesi dönemde Yemen'in kültürel ve ilmî birikimini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Yukarıda aktardıklarımıza istinaden söz konusu dönemde Yemen'deki Ehl-i

Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/541-542; Hüseyin Algül, "Himyerîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/63.

⁴³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/541-542.

⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/45; Hüseyin Algül, "Himyerîler", 18/63.

⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/45; Algül, "Himyerîler", 18/63.

⁴⁶ Ya'kübî, *et-Târîh*, 1: 243.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/555.

⁴⁸ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 163.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/554. Ahmed Emîn *Duhâ'l-İslâm*, 354; *Fecru'l-İslâm*, 34.

⁵⁰ Kannûcî, Sıddık b. Hasen, *Ebcedu'l-'ulûm*, (Dimâşk: Menşûrâtu Vizâreti's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1889), 1/175.

⁵¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/541.

⁵² Ebü'l-Berekât İzzüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Nasrillâh el-Kinânî el-Mısırî el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, (Riyâd: Darü's-Selâm, 2000), Meğâzî, 74 (8/123-124); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Kahire: Dârü'l-Âfâku'l-'Arabî, 2005), İman, 21 (s. 42).

kitap âlimlerinin Hicaz'dakilere nazaran daha âlim oldukları ve buradaki ilmî kültür ve birikimin daha fazla olduğu söylenebilir. Ayrıca Yahudiliğin ve Hristiyanlığın Yemen'de daha etkin olması burada yaşayan halkın da kültürel açıdan daha bilgili olmasına vesile olmuştur. Hristiyan ve Yahudilerin Araplardan daha kültürlü olması çoğu İsrâîlî rivayetin onlar üzerinden İslâm kültürüne geçmesinde etkili olmuştur.

2.1.3. Hicaz Bölgesi

Câhiliye döneminde Hicaz bölgesinde hatırı sayılır oranda Ehl-i kitap nüfusu yaşamaktaydı. Ancak klasik İslâm tarihçileri burada yaşayan Hristiyanlar hakkında kayda değer bir bilgi vermemişlerdir. Siyer kitaplarında burada yaşayan Hristiyanların Hz. Peygamber'e mukavemeti hakkında veya Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında bir çekişmenin meydana geldiğine dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak bu durum burada Hristiyan nüfusunun var olmadığı anlamına gelmemektedir. Sadece o dönemdeki şiirlerden hareketle bile Medine'de Hristiyanların yaşadığı söylenebilir. Hristiyanların Medine'de Nabat Pazarı diye bilinen bir yerde ikamet ettikleri ve Hz. Ömer'in Medine'de var olan Hristiyan birine kendi kavminden vergi toplama görevi verdiği aktarılmıştır. Yine bunlardan bazılarının Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra kaçarak Mekke'ye gittikleri ve onları Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı kıskırttıkları söylenmiştir.⁵³ Medine dışında Vâdilkurâ, Medyen, Tanûh, Surân ve Zebed gibi yerlerde Hristiyan nüfusu bulunmaktaydı.⁵⁴

Hicaz bölgesinde İslâm dininin ortaya çıkmasına yakın bir zamanda Yahudilerin iki merkezi Yemen ve Kudüs olmasına karşın, Medine ve civarında da önemli oranda bir Yahudi nüfusu yaşamaktaydı.⁵⁵ Arap yarımadasına göç eden Yahudilerin, dağınık biçimde yerleştikleri ve kabileler arası diyalogun da çok sağlam olmadığı görülmektedir. Bu da onların buraya değişik zaman diliminde geldiklerini ve birbirlerini çok da tanımadıklarını göstermektedir.⁵⁶ Hicaz bölgesindeki Yahudi kabileler sadece Hayber, Fedek ve Vadiulkurâ'nın bazı bölgelerinde yaşayan putperest Araplara üstünlük kurabilmişlerdir. Ma'rib Seddi'nin yıkılmasından sonra Kayla adıyla da anılan Evs ve Hazrec kabilelerinin Medine'ye yerleşmesiyle hakimiyet ellerine geçmiştir. Evs ve

⁵³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/601-603.

⁵⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/647.

⁵⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/552-616; Kuzudişli, *İsrâîliyât'ın Hadise Girişi*, 24-25

⁵⁶ Eski adı Yesrib olan Medine, Hicaz bölgesinde bir ovada bulunmaktadır. Etrafı Uhd ve 'Âir dağları ile çevrilidir. Bol su ve birçok meyvenin yetişebileceği verimli topraklara sahip olması burayı kıymetli kılmıştır. Medine Hicaz bölgesinde Yahudiliğin önemli merkezlerinden biridir. Yahudilerin buraya ilk olarak ne zaman geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte Onların buraya ne zaman geldikleri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Yahudilerin ilk olarak Hz. Mûsâ döneminde buraya yerleşmeye başladıklarını söyleyenler olduğu gibi Babil'in son kralı, Nabonidus (ö. M.Ö. 539) Teymâ'yı ziyareti ile buraya yerleşmeye başladıklarını savunanlar da olmuştur. Bir kısmının Buhtunnaş'ın (ö. M.Ö. 562) Yahudilere yönelik sürgün kararı sonrasında bir kısmının ise Yunanlıların Suriye'yi ve Romalıların Filistin'i işgalinden sonra geldiği tahmin edilmektedir. Roma İmparatorluğu döneminde de Kral Titus'tan (ö. M.S. 81) gördükleri zulümden dolayı da birçok Yahudi'nin bu yarımada göç ettikleri bilinmektedir. Bazı tarihçilere göre ise Yahudiler bir peygamberin buradan çıkacağına inandıklarından dolayı buraya isteyerek yerleşmişlerdir. Yahudilerin bir mesih inancına sahip olmaları ve bu kurtarıcının buralarda artaya çıkacağı onları buraya gelmeye sevk etmiş olabilir. Bütün bu bilgiler bize Yahudilerin buralara değişik zaman dilimlerinde gelmiş olduklarını göstermektedir. (Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/513,517,524; Hamevî *Mu'cemu'l-buldân*, 5/82-86; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-eğânî*, (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriye, 1950), 22/77-82; Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/306); Zehebî, *Buhûs fî 'ulûmi't-tefsîr*, 19-20; Na'na', *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, (Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1970), 106; Tomar, "Yemen", 43/402.

Hazrec'in birbirleriyle olan savaşları onları çok güçsüz bırakmışsa da Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesi ile eskisinden daha güçlü bir hale gelmişlerdir.⁵⁷ Yahudiler Hicaz'da kendi aralarında siyasi birliğe sahip olmamış ve küçük topluluklar halinde yaşamışlardır. Kültürel zenginlikleri bir yana, ticaret, sanayi ve tarımda da önemli bir başarı elde etmeleri, kendilerini Araplardan üstün görmelerine sebep olmuştur.⁵⁸ Medine'deki Yahudiler Benû Kaynukâ', Benû Nadîr ve Benû Kurayza diye bilinen üç büyük kabile halinde yaşamaktaydı.⁵⁹ Bu üç kabilenin önemi büyüktür. Zira bunlar Hz. Peygamber'den önce ve sonra Medine'de yaşayan Araplar ile sıkı ilişkiler kurmuş, onları ciddi şekilde etkilemiş ve birçok âyetin inmesine sebep olmuşlardır.⁶⁰

Medine'de var olan Benû Nadîr ve Benû Kurayzâ adlı kabileler birbirleri ile akraba olduklarından ikisine birlikte Benû Darîh denilmekteydi.⁶¹ Bu iki kabile İslâm öncesinde Evs kabilesinin müttefikiydi.⁶² Hatta bunlar Medine vesikasında Evs kabilesinin yanında yer almışlardı. Bu iki kabile dindarlıkları ve alçak gönüllükleri ile bilinmekteydi. Onlar kendilerini "Kahinân" diye isimlendirmişlerdir. Soyları ile övünerek diğer Yahudilerden üstün olduklarını söylemişlerdir. Medine'ye dört kilometre uzaklıktaki bir yerde yaşayan bu iki kabile faizcilik, ziraat, silah ve mücevher ticareti ile uğraşmaktaydılar.⁶³ Benû Kaynukâ' ise Hazrec kabilesinin müttefikiydi. Onlarla birlikte savaşlara katılan bu kabile Medine'nin Güneybatısında Musallâ ve Vadi'l-Buthan üzerindeki köprüünün yanında yaşamaktaydılar. Bu kabilenin ekilebilecek arazileri olmadığından ticaret ile uğraşıyorlardı.⁶⁴

Yahudiliğin önemli merkezlerinden biri de Hayber'dir.⁶⁵ Hicaz'da en çok Yahudi nüfusunu içeren bölge burasıdır. Hz. Peygamber döneminde burada var olan Yahudiler İslâm ordusuna karşı on bin ile yirmi bin arasında bir ordu ile karşı koymuşlardır. Daha sonra Hz. Ömer döneminde Şam bölgesine sürülmüşlerdir.⁶⁶ Yahudilerin yoğun olarak

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 12; Hamevî *Mu'cemu'l-buldân*, 5/36,82-86; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 4/133-140; İsfahânî, *Kitâbu'l-eğânî*, 22/77-82.

⁵⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/572; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/522-532,535.

⁵⁹ Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", 28/305.

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 303-347; Burada bilinmesi gereken bir başka şey, Yahudilerin Arapları etkiledikleri gibi kendilerinin de Araplardan önemli miktarda etkilenmiş olmalarıdır. Zira Yahudiler, İslâmî dönemden önce birçok konuda Araplaşmışlardır. Bu durum onların o dönemdeki şiirlerinde belirgin bir haldedir. Çünkü onlar, konuşma dilinde olduğu gibi edebi dillerinde de Arapçayı kullanmışlar, Araplar ile aralarındaki tek fark dinleri ve kültürel farklılıklarıydı. İslâm öncesi Yahudi isimlerin çoğunun Arapça olması ve İbrânice isimlerin ise pek az olması bu etkileşimi göstermektedir. (Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/531-534.)

⁶¹ Ya'kübî'ye (ö. 292/905?) göre bunlar Yahudiliğe geçmiş Arap kabileleridir. Bazı müsteşrikler de İslâmî dönem Yahudilerin isimlerine bakarak Hicaz bölgesinde bulunan Yahudilerin Arap asıllı olduğunu söylemişlerdir. Nüreddîn el-Halebî'ye (ö. 1044/1635) göre ise bunlar Hayber Yahudilerine bağlı bir Yahudi kabilesidir. (Bkz. Ya'kübî, *et-Târîh*, 1/370; Ebû'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretu'l-Halebiyye*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 2/356; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/530-531.)

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 317.

⁶³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/522; Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", 28/305; Kuzudişli, *İsrâîliyât'ın Hadise Girişi*, 48-49

⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 317; Kuzudişli, *İsrâîliyât'ın Hadise Girişi*, 51.

⁶⁵ Medine'ye yaklaşık 180 km. uzaklıktaki bu bölge verimli arazileri, hurma ve üzümleri ile meşhurdu. Burada bulunan yedi kaleden bahsedilmektedir. Hayber, Hicaz bölgesinde Yahudilerin iltica ettiği en eski Yahudi yerleşimlerinden biri kabul edilmiştir. (Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/525-527.)

⁶⁶ Hamevî *Mu'cemu'l-buldân*, 2/409-411; Ya'kübî, *et-Târîh*, 1/374; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1/590-596; Kuzudişli, *İsrâîliyât'ın Hadise Girişi*, 52; Hamîdullah, "Hayber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/21.

yaşadığı bir başka bölge de Fedek'tir.⁶⁷ Hicaz bölgesinde Yahudiliğin bir diğer merkezi Teymâ'dır.⁶⁸ Yahudilerin buraya ne zaman geldikleri kesin olarak bilinmemekle birlikte Nabonidus (ö. M.Ö.539), Hz. Mûsâ veya Buhtunnasr dönemi gibi değişik dönemlerde geldikleri düşünülmektedir.⁶⁹ Burası Hz. Peygamber döneminde İslam hakimiyetine girmiştir. En eski yerleşim bölgelerinden biri olan Vâdilkurâ da Yahudilerin yaşadıkları önemli mekanlardan biridir.⁷⁰ Hz. Peygamber, hicretin yedinci yılında Hayber Gazvesinin akabinde burayı fethetmiştir. Savaş ganimetleri dağıttıktan sonra hurmalıkların ve toprağın işletilmesini burada yaşayan Yahudi halka bırakmıştır.⁷¹ Burası ziraat dışında ticaret ve sanat bakımından da önemli bir yerdir. Özellikle Arap musikisinin gelişiminde önemli bir role sahip olmuştur.⁷² Bu yerlerin dışında Maknâ, Cerbâ ve Azruh gibi yerler de önemli Yahudi yerleşimleri arasında sayılmıştır.⁷³

Hicaz bölgesinin en önemli yerleşim yerlerinden olan Mekke'de ise ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar hüküm sürebilmişlerdir. Burada kayda değer bir Ehl-i kitap nüfusundan söz etmek de mümkün değildir. Ancak Mekke'ye ticaret yapmak, dine davet etmek ve zanaatkarlık yapmak için uğrayan Hıristiyanların yanı sıra buraya köle olarak getirilen Hıristiyanlar da olmuştur. Bu kölelerden bazıları okuma yazma bildikleri için öğrendikleri hikâye ve kıssaları Mekkelilere aktarıyorlardı.⁷⁴ Nitekim Mekke döneminde bazı müşrikler Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'i ismi Cebr (ö.?) Bel'âm veya Selmân (ö.?) olan bir köleden öğrendiğini iddia etmişlerdir. Bunun üzerine: "And olsun ki biz onların, 'Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. İmâ ettikleri kimsenin dili acemî bir dildir. Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapça'dır."⁷⁵ âyeti inmiş ve onları yalanlamıştır.⁷⁶ Başka bir rivayete göre ise müşrikler Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'i Huveytib b. 'Abdil'l-'Uzzâ'nın (ö.?) kölesi 'Addâs'a (ö.?) , 'Amr'ın kölesi Yesâr'a (ö.?) veya 'Amr'ın diğer kölesi Cebr (ö.?)'e yazdırdığını söyleyince

⁶⁷ Fedek, Hayber ve Medine arasında Medine'ye 150 km. uzaklıktaki bir bölgedir. Hz. Peygamber döneminde İslâm ordusu ile çatışmaya girmeyerek topraklarının yarısını Müslümanlara vermek şartı ile anlaştılar. Ancak anlaşmaya gerekli görüldüğü takdirde buradan sürgün edilecekleri şartı da konulmuştu. Nitekim Hz. Ömer de bu şarta istinaden 50.000 dirhem karşılığında onları Suriye bölgesine iskân ettirdi. (Bkz. Hamevî *Mu'cemu'l-buldân*, 4/238; İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Thk.), (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/105; Hüseyin Algül, "Fedek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/294; Kuzudişli, *İsrâiliyât'ın Hadise Girişi*, 53.)

⁶⁸ Kutsal kitapta da ismi bulunan bu şehir tarihi M. Ö. 2000'li yıllara dayanmakta ve Arabistan'ın en eski Yahudi yerleşim yerlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Burası M.Ö. X. yüzyılda Kuzeybatı Arabistan'ın en kalabalık şehirlerinden biri olarak tasvir edilmiştir. Bâbil/Keldânî hükümdarı Nabonidus (M.Ö. 539)'un Harran'dan buraya gelip saraylar yapması oraya büyük önem kazandırmıştır. Bu şehir M.S. 628 yılında cizye karşılığında İslâm hakimiyetine girmiştir. (Bkz. Yaratılış, 25/15; 1. Tarihler 1/30; Eyyüb 6/19; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/527; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/597-612; Elnure Azizova, "Teymâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/53-54; Kuzudişli, *İsrâiliyât'ın Hadise Girişi*, 53-54.)

⁶⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/511-520; İsfahânî, *Kitâbu'l-eğâni*, 22/77-82.

⁷⁰ Günümüzde Suudi Arabistan devletinin sınırları içerisinde bulunan bu bölge adını Teymâ ile Hayber arasında bulunan birkaç köyden almıştır. 'Âd ve Semud kavimlerinin kalıntılarının bulunduğu Vâdilkurâ'ya daha sonra Yahudiler yerleşmiştir. İslâmî döneme kadar burada kalmaya devam etmişlerdir. (Bkz. Hamevî *Mu'cemu'l-buldân*, 4/338; 5/345.)

⁷¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/103; Hamevî *Mu'cemu'l-buldân*, 5/345.

⁷² Azizova, "Vâdilkurâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/421.

⁷³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/597-612; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/529-530.

⁷⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/603.

⁷⁵ Nahl 16/103.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/1312.

Yüce Allah: “İnkâr edenler, ‘Bu Kur’an, Muhammed’in uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir’ dediler. Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular.”⁷⁷ âyetini indirmiştir.⁷⁸ Ayrıca Mekke’de birçok yabancı cariye bulunmaktaydı. Mekkeliler bazı Arapların da Hristiyan olduğu ve Varaka b. Nevfel’in (ö. 610 [?]) de bunlardan biri olduğu aktarılmıştır.⁷⁹ Varaka’nın Müslüman olduğu ve Müslümanlarla birlikte Habeşistan’a hicret ettiği ve orada tekrar Hristiyan olduğu gelen rivayetler arasındadır.⁸⁰ Hz. Peygamber’in Mekke’yi fethettikten sonra Kâbe’de bulunan Hz. İsa ve Hz. Meryem motiflerine dokunmadığını aktaran rivayetler⁸¹ Mekke’de Hristiyanların yaşadığına işaret etmektedir.

2.2. İSLÂM ÖNCESİ ARAP-EHL-İ KİTÂP MÜNASEBETİ

Araplar, yaşadıkları bölge itibariyle diğer toplumlar gibi büyük devletler ve büyük medeniyetler kuramamış olsalar da onların diğer milletlerden habersiz bir şekilde yaşamış oldukları düşünülemez. Zira İslâm öncesi dönemde Araplar, komşu milletler ile siyasî, sosyal, ticarî ve kültürel alışveriş içindeydiler. Yemen, Mekke, Hîre, Şam ve Bahreyn’de oturan Araplar da belirli yerlere komşu olduklarından veya ticaret yaptıklarından yüksek bir kültür seviyesine sahiptiler. Ehl-i kitap ve diğer kültürlerin bilgileri bu kanallar üzerinden Araplara ulaşmıştır.⁸² Nitekim Hristiyan ve Yahudilere komşu olmaları ve onlar ile yapılan kültürel alışveriş neticesinde Yahudiliği ya da Hristiyanlığı benimseyen Araplar da olmuştur.⁸³

Arap yarımadasının asırlar boyu ticarî bir güzergâh olması, ona büyük bir önem kazandırmıştır. Araplar ile diğer milletler arasında yapılan ticarî alışverişin yanında kültürel alışverişin olmadığını söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde Arapların ticarî münasebette buldukları milletlerin dillerini bilmediklerini de söyleyemeyiz. Hîre, kültürel alışverişin merkezi durumundaydı. Yunan ve Fars kültürü buradan Arap yarımadasına taşınmıştır. Bu anlamda Gassân da çok önemlidir. Burası, Roma ve Yunan’a yakın olduğundan Arapların en kültürlüleriydiler. Nâbiğa, A’sâ ve Murakkâş gibi birçok şairin burayı ziyaret ettiği bilinmektedir. Bu etkileşimin sonucunda Hîre ve Gassân’dan birçok hikâye ve kıssa Arap yarımadasına yayılmıştır. Ancak Araplara ulaşan bilgiler bazen değişikliğe de uğrayabiliyordu.⁸⁴ İslâmî dönemden önce Mekke, Tâif ve Medine çevrelerinde bazı kölelerin Tevrat İncil gibi kitapları Araplara okudukları ve onlara kıssalar anlattıkları aktarılmaktadır.⁸⁵ Kıssacılar insanlara bazen kendi kültürlerinde olan hikâyeleri anlatırken bazen de diğer kültürlerden öğrendiklerini anlatmışlardır. Nitekim daha önce anlattığımız üzere nübüvvetin Mekke döneminde Nadr b. Hâris (ö. 2/624) adında bir müşriğin Fars/Hîre topraklarına gidip geldiği ve orada kıssalar öğrendiği ve Mekkelilere: “Ey Kureyşliler! Ben ondan (Hz. Peygamber’den) daha güzel konuşuyorum. Bana gelin size onun anlattıklarından daha

⁷⁷ Furkân 25/4.

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 8/5019.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *Kitâbu’l-me’ârif*, 59; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/605-607.

⁸⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebevîyye*, 1/129.

⁸¹ Muhammed b. Abdullah el-Ezrûkî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine’l-âsâr*, Ruşdî Sâlih (Thk.), (Beyrût: Dârü’l-Endülüs, 1983), 1/169.

⁸² Kannûcî, *Ebcedu’l-’ulûm*, 1, 175; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Buhûs fî ‘ulûmi’t-tefsîr*, (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2005), 19.

⁸³ İbn Kuteybe, *Kitâbu’l-me’ârif*, 637-638; İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebevîyye*, 1/25-38; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/281-282,552,570,574; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/531-536, 612-616; Cengiz Tomar, “Yemen”, 43/402-403.

⁸⁴ Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 24-40.

⁸⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/586-589,603.

güzellerini anlatayım.” dediği nakledilmiştir. Ondan önce babası Haris b. Kelede de Fars topraklarına gidip onlardan tıp öğrendiği kaynaklarda aktarılmıştır.⁸⁶

2.2.1. Siyasî ve Sosyal Münasebetler

Hicaz bölgesinin İslâmiyet'in yayıldığı ilk yer olması, Arapların burada yaşayan Ehl-i kitapla kurdukları münasebetlerin bilinmesini önemli kılmaktadır. Bu bölgede Hristiyan nüfus azınlıktaydı. Yahudiler daha yoğun bir şekilde yaşadığından ve İsrâiliyât'ın büyük bir çoğunluğu da Yahudiler üzerinden İslâmî kaynaklara girdiğinden Arapların Yahudilerle olan münasebetlerine daha fazla yer vermek gerekmektedir. Câhiliye döneminde Arap yarımadasındaki Yahudilerin, Araplar ile münasebetleri hakkında o dönemde ne Yahudiler tarafından yazılmış bir kitap ne de Araplar tarafından yazılmış bir belge bulunmaktadır. İslam öncesi Yahudiler hakkındaki bilgiler, İslâmî dönem kaynaklara dayanmaktadır.⁸⁷

Yahudiler, İslâm öncesi dönemde Arap yarımadasında büyük ve küçük gruplar halinde yoğun olarak da Medine ve Yemen'de yaşıyorlardı. Mekke'de kayda değer bir varlıkları yoktu. Medine ve çevresinde yaşayan Yahudiler ile Yahudileşen Arap kabileleri günlük yaşamlarında Araplardan pek farklı davranmıyorlardı.⁸⁸

Bu dönemde kabileler arasında dinî bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Medine'deki Yahudiler diğer Arap kabileleri gibi siyasal ve sosyal açıdan kabile reislerinin dışında bir otorite tanımıyorlardı. Hatta Benû Nadîr gibi bazı güçlü kabileler kendilerini diğer kabilelerden üstün görüyorlardı. Örneğin diyet ile ilgili aktarılan bir rivayete göre akraba olmalarına rağmen Benû Nadîr, Benû Kurayzâlîlerden birini öldürdüğünde yarım diyet ödüyor; Benû Kurayzâ Benû Nadîr'den birini öldürdüğünde ise onlara tam bir diyet ödüyordu.⁸⁹

Medine ve çevresinde yaşayan Yahudilerin, Araplarla siyasî ve ticarî ilişkileri vardı. Mesela Medine'de var olan Yahudi kabilelerinin, buraya sonradan yerleşmiş olan Yemen asıllı Hazrec ve Evs ile komşuluk ve ticarî ilişkilerinin dışında siyasî anlaşmalar yaptıkları da rivayet edilmektedir. Yahudilerin savaşlarda bazen karşı karşıya geldikleri veya birbirleri ile çatıştıkları da bilinmektedir.⁹⁰ Bazı Yahudilerin, kendi müttefikleri olan Abdullah b. Übey b. Selûl (ö. 9/631) ölüm döşeginde iken etrafında bulunmaları ve cenazesine katılmaları⁹¹ Araplarla ticarî ve siyasî münasebetleri yanında farklı alanlarda da sıkı ilişkilerinin olduğunu göstermektedir.

Yahudiler, Araplar ile kurdukları ilişkileri canlı tutmak amacıyla kendi dinlerinden taviz verebilmiş veya birlikte yaşadıkları Arap toplumuna uyum sağlayabilmişlerdir. Nitekim Yahudilerin dinlerine göre Yahudi ırkı dışında biriyle evlenmek yasak olduğu halde İslâm öncesinde Araplara kız verdikleri bilinmektedir. Bazı müsteşrikler, bu durumu burada yaşayan Yahudilerin Arap asıllı olmalarına bağlamaktadır.⁹² Ancak Yahudilerin

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, 6/288.

⁸⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/565.

⁸⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/531-536; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/552,570-574.

⁸⁹ Ebû Abdurrahman Şerefu'l-hak Muhammed Eşref es-Sadîkî, *el-'Azîm Âbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, (Dimaşk: Dârü'l-Fayha, 2013), Kitâbu'l-Akdiye, 9/3590, (9/349); İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Thk.), (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2/439.

⁹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/533; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 317; Kuzudişli, *İsrâiliyât'ın Hadise Girişi*, 51; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/571.

⁹¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/548-549.

⁹² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/531.

kültürel açıdan Araplar gibi yaşamaları, kabile ve şahıs isimlerinin çoğunu Arapça isimlerden seçmeleri, şairlerin şiirlerini Arap kültürüne uygun olarak Arapça inşad etmeleri Araplardan ne kadar etkilendiklerini göstermektedir. İki milletin birbirleriyle kaynaşması, birçok efsane ve hikâyenin Araplar tarafından bilinmesine ve birçok hurafenin Arap kültürüne geçmesine neden olmuştur.⁹³ Bu durumda Yahudilerin Araplardan etkilenmiş olabileceğini, Arapların ise Yahudilerden etkilenmediğini savunmak pek makul görünmemektedir. Zira Arapların, adetli kadının evini terk etmemesi gerektiği, recm cezası ve sihir gibi bazı konularda Yahudilerden etkilenmeleri,⁹⁴ Yahudi kültürüne aşına olduklarını göstermektedir.

2.2.2. Ticarî Münasebetler

Arap yarımadasının Mısır/Şam ile Yemen/Habeşistan arasındaki ticaret yolu üzerinde bulunması ona bir önem kazandırmıştır. Bu durum zamanla Hicazlı Araplara avantaj sağlamış ve onların bunu etkin bir şekilde kullanmalarına vesile olmuştur. Öyle ki Hicazlı Araplar zamanla Mekke'yi ticaret merkezi haline getirmişlerdir. Bölgeler arası mesafenin uzun ve meşakkatli olması, ticaretin belirli dönemlerle sınırlandırılmasını gerektirmiştir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle ifade edilmiştir: “*Kureyş'i isındırıp alıştırdığı (onları kışın Yemen'e ve yazın Şam'a yaptıkları yolculuğa isındırıp alıştırdığı) için, Kureyş de kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılan bu evin (Kâbe'nin) Rabbine kulluk etsin.*”⁹⁵

İslâm öncesi Arap yarımadasında ticaret cazip bir meslekti. Araplar, ticaret mallarını korumak için belirli bölgeler ile ticarî anlaşmalar yapmaktaydı. Bu anlaşmalar neticesinde Hicaz Arapları özellikle Mekkeliler, İslâm'dan önce ticaret için Irak, Suriye, Habeşistan, Mısır ve Yemen bölgelerine kervanlar göndermekte,⁹⁶ ticarî amaçla birçok panayır düzenlemekte ve çarşı kurmaktaydılar.⁹⁷ Panayırlarda veya çarşılarda çeşitli milletlerden insanlar katılmakta ve kültürel etkinlikler yapılmaktaydı. Ayrıca bunlarda kürsüler kurulmakta, şiirler okunmakta, muhtelif konularda konuşmalar yapılmakta ve hükümler verilmekteydi. İşte bundan dolayı bu panayırlar aynı zamanda bu coğrafyanın kültürel yapısının bir minyatürü mahiyetindeydi.⁹⁸

O dönemde gerçekleştirilen panayırların en meşhuru ‘Ukaz Panayıridir. Diğer birçok Arap bölgesinde olduğu gibi Medine’de de ticarî amaçla çarşılar kurulmuştur. Yahudilerin yaşadığı bölgelerde de panayır ve pazarları kurulurdu. Hz. Peygamber Medine’ye geldikten sonra Benû Kaynukâ’ çarşısının bir bölümünü ipe ayırarak Müslümanlara ait bir bölüm oluşturmak istemiştir. Kâ'b b. Eşref (ö. 3/624) bu ipi keserek durumu kışkırtmak istemişse de Hz. Muhammed (sav.) ardından buraya yakın bir yere Medine çarşısını inşa etmiştir.⁹⁹

Güney Arabistan, panayırlar bakımından zengin bir bölge olması hasebiyle burada kurulan “Suhâr, Debâ, Sıhr, Aden, Saba’ ve er-Rabiyy’e” gibi panayırlara Arapların

⁹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/531-532.

⁹⁴ Levililer 15/19-30; Tesniye 22/21-24. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/560-561; 567-568

⁹⁵ Kureyş 106/1-4.

⁹⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/956.

⁹⁷ Ya'kübî, *et-Târîh*, 1, 325-326.

⁹⁸ Sa'îd el-Afgânî, *el-Esvâk fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1974), 205-207; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/369-384; Ahmet Turan Yüksel, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticari Hayat*, İstanbul: Beyan Yayınları, Bty), 24-27.

⁹⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/369-387; Cengiz Kallek, “Pazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/195.

yanı sıra Hintliler ve Çinliler de katılmışlardır.¹⁰⁰ Hz. Peygamber'in de Yemen, Hz. Hatice'nin kervanı ile de Hubâşe,¹⁰¹ Suhâr ve Deba panayırına katıldığı nakledilmiştir.¹⁰² Aynı şekilde Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talib ile Şam'a yolculuk ettiği ve onları gören Ehl-i kitap âlimlerinden birinin evlerine dönmeleri gerektiğini, Şam'a gitmeleri durumunda yeğenin öldürülebileceğini söylediği rivayet edilmiştir.¹⁰³ Buna benzer bir olayın Hz. Peygamber'in Meysere (ö.?) ile Şam yolculuğunda meydana geldiği aktarılmıştır.¹⁰⁴

Yahudiler, Araplara nispetle daha zengin olduklarından Araplar kendilerinden değerli eşyalar ve tarım ürünleri satın alırlardı. Arapların rehin karşılığında onlardan eşya kiraladığı da sık rastlanan bir durumdu. Hatta Hz. Peygamber'in vefatından önce bir Yahudi'ye borcu olduğu ve zırhını rehin olarak bıraktığı bilinmektedir.¹⁰⁵ Bu durum Medine ve civarında yaşayan Yahudilerin müreffeh bir hayat yaşadıklarını göstermektedir. Yahudiler, ticaret için Mekke'ye gider ve 'Ukâz panayırına katılırlardı. Bunun gibi birçok panayıra katılır ve kendilerini kâhin olarak tanıtarak cahil Araplardan bolca para kazanırlardı.¹⁰⁶ Ayrıca yaşadıkları yerlerde tefecilik yaparak kazanç elde ederlerdi.¹⁰⁷ Buldukları yerlerde faizcilik yapmaları, zanaat ve ziraatte başarılı olmaları, zenginleşip mülk sahibi olmalarını sağlardı. Nitekim İslâmiyet'in doğuşunda Medine'de bulunan malikanelerin 59'u Yahudilere ait iken, sadece 13'ü Müslümanlara aitti.¹⁰⁸

2.2.3. Kültürel Münasebetler

İslâm öncesi dönemde Hicaz bölgesindeki Arapların Mısır/Şam ile Yemen/Habeşistan arasında ticaret yolu üzerinde bulunan bir yerde yaşamaları onların Yunan, Roma, Fars ve Hint kültürüne vakıf olmalarını sağlamıştır. Komşu milletler ile siyasi, ticari ve kültürel münasebetleri sonucunda bu milletlerden çok etkilenmişlerdir. Örneğin: 'Amr b. Luhay adında birinin Şam bölgesinden getirdiği bir putu Kâbe'ye yerleştirmesi Arapların putperest olmasına neden olduğu söylenmiştir.¹⁰⁹ Bu ilişkiler, birçok Arap kabilesinin Hristiyanlığı benimsemesinde de etkili olmuştur.¹¹⁰ Mesela Çöl Araplarından Tenûh'lular İslâmî dönemden çok önceleri Hristiyanlaşmışlardır.¹¹¹ Bunun yanı sıra Hristiyanlık, Necrân, Hîre ve Gassâni kabileleri başta olmak üzere zamanla Tağlib, Tayy, Lahm, Selîh, Behrâ, Mühic, Benû İmruülkays,¹¹² Süleyh, Bekr, İyâd, Kudâ'a, Cüzâm ve 'Âmile gibi kabileler arasında yayılmıştır. Bunların dışında Dûmetülcendel, Eyle ve Vâdilkurâ,¹¹³ gibi yerlerde de Hristiyanlar bulunmaktaydı. Araplar arasında en meşhur Hristiyanlar, Hîre Hristiyanlarıydı. Bunlar, Abbâsî

¹⁰⁰ Afgânî, *el-Esvâk fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 182-407; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/369-387.

¹⁰¹ Afgânî, *el-Esvâk fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 258.

¹⁰² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/953.

¹⁰³ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Thk.), (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403), 5/313; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/70-75.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/86,133.

¹⁰⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/535.

¹⁰⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/552, 572; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/522-532,535.

¹⁰⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/942.

¹⁰⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/572.

¹⁰⁹ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2015), 497.

¹¹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/590-592.

¹¹¹ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/123.

¹¹² Ya'kübî, *et-Târîh*, 1/311; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/123.

¹¹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/591-601.

dönemine kadar Hristiyan olarak kalmışlardır. Buradaki Hristiyanların, İslâmiyet'ten veya Yahudilik'ten etkilenerek çocuklarını sünnet ettikleri bilinmektedir. Ayrıca bunların, ilk Arap yazısını da geliştirdikleri söylenmiştir.¹¹⁴

Bu dönemdeki Hristiyanlıkta tebliğ kadar ruhbanlığın da büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Arap yarımadasında Vâdilkurâ, Medyen, Tanûh, Surân ve Zebed gibi yerler, Hristiyan rahiplerin münzevi bir hayat yaşadığı yerler olarak meşhur olmuşlardır.¹¹⁵ Hristiyanlar ibadet mekanları olarak Arap yarımadasında birçok savâmi' (manastırlar) ve biya' (kiliseler)¹¹⁶ inşa etmişlerdir. Nocrân Kilisesi Kıyâme Kilisesi, Rusâfe Kilisesi bu bölgede çok meşhur ve saygın kiliselerdir.¹¹⁷ İslâmî dönemden önce bazı Haniflerin zahitlik ve inzivayı Hristiyan rahiplerinden öğrendikleri kabul edilmektedir.¹¹⁸ Hz. Peygamber'in Nocrân Hristiyanlarına gönderdiği bir mektuba göre o dönemde orada Uskuf, Rahib ve Vâkıf adıyla bilinen dinî liderler ve kilise yöneticileri olduğu¹¹⁹ ve onların Kıssis diye isimlendirdikleri âlimleri olduğu bilinmektedir.¹²⁰ Kur'ân-ı Kerîm'in: "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i Rab edindiler. Oysa, onlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır."¹²¹ âyeti, Hristiyanlar ve Yahudilerin o dönemde dinî liderlerine çok hürmet gösterdiklerini ve onlara aşırı bağlı olduklarını göstermektedir.

Yahudiler ticarî, siyasî ve sosyal ilişkiler vesilesiyle Araplar ile ticaret yapıp kâr elde etmişlerdir.¹²² Bu nedenle Yahudilerin, Hristiyanlar gibi kendi dinlerini yaymak ve insanları bu dine çağırarak gibi tebliğ faaliyeti yürüttükleri görülmemiştir. Arap-Yahudi münasebetleri sonucunda Yemen'de olduğu gibi Hicaz bölgesinde de bazı Arapların Yahudileştiği görülmüştür. Misalen Benû Nadir ve Benû Kurayza kabilelerinin Arap asıllı oldukları¹²³ Gassân, Benû Haris, Cuzzâm, Evs ve Hazrec kabilelerinden de Yahudiliği benimseyenlerin olduğu söylenmiştir.¹²⁴ Medine'deki bazı Arapların, Yahudiliği hoş gördükleri için çocuklarını Yahudileştirdikleri veya Yahudi sütannelerine verdikleri, sonra da bu çocukların Yahudileştiği söylenmiştir. Ayrıca bazı kadınların da hastalanan çocuklarını iyileşmeleri durumunda Yahudileştirecekleri yönünde yemin ettikleri ve çocukları iyileştiğinde onları Yahudileştirdikleri aktarılan rivayetler arasındadır.¹²⁵

İslâm'ın zuhurunda Yahudiler, Arap yarımadasının hemen hemen her yerinde dağınık bir halde yaşamaktaydılar. Mekke'de ise bunların sayısı yok denecek kadar azdı.¹²⁶ Aralarında uydukları ve üzerlerinde büyük bir etkileri olan Sahip, Hibir ve Rabbânî

¹¹⁴ Brockelmann, *Târîhu 'l-edebi'l-'Arabî*, 1/124.

¹¹⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/647.

¹¹⁶ Sevâmi' Biya' kelimeleri Hac 22/40 âyetinde de geçmektedir.

¹¹⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/650-651.

¹¹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/645.

¹¹⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/641.

¹²⁰ Mâide 5/82.

¹²¹ Tevbe 9/31.

¹²² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/572; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/641; Çalışkan, "Kur'ân'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları" *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2018), 30.

¹²³ Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/367,370; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/514.

¹²⁴ Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/310.

¹²⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/514; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, 3/20-23; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/353.

¹²⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/552.

denilen âlim kimseler de bulunmaktaydı.¹²⁷ Bir semavî dine mensup olmaları, ellerinde kutsal bir kitabın bulunması, değerli menkıbelere sahip olmaları ve kendilerini seçilmiş bir millet olarak görmeleri gittikleri yerlerde dinlerini muhafaza etmelerini sağlamıştı.¹²⁸

Yahudiler, Hicaz bölgesinde özellikle Medine ve çevresindeki Hristiyanlara nazaran Araplar ile daha sıkı ilişkiler kurabilmişlerdi. Onlar, bilginlikleri ve kâhinlik mesleğini icra etmeleriyle Arapların ilgisini üzerlerine çekmeyi başarabilmişlerdi. Onların bu bilgileri kutsal kitaplarından okudukları düşüncesi onlara bu konuda bir nevi üstünlük sağlamaktaydı.¹²⁹ Nitekim Abdülmuttalib'in meşhur yemininde çaresizliğe düşmesi sonucunda Hayberli bir kadın kâhineye danışıp ona göre amel ettiği söylenmektedir.¹³⁰ Arapların Yahudilere olan ilgisi ve onlardan etkilenmeleri İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) aktarılan şu rivayette açık bir şekilde görülmektedir: "Ensardan putperest olan bir kabile ile Ehl-i kitap'tan Yahudi olan bir kabile vardı. Arap kabilesi, Yahudi kabilesini ilim bakımından kendilerinden üstün görürlerdi ve birçok konuda onlara uyarlardı."¹³¹ Bu durum Arapların yaşantısının birçok yönüne sirayet etmiştir. Öyle ki Medine Araplarında, her alanda Yahudilerin etkisini görmek mümkündür.¹³²

İslam öncesi dönemde Yahudilerin ilim yönünden Araplardan daha üstün olduğu söylenebilir. Çünkü Yahudilerin yaşadığı yerlerde Beytülmidrâs adıyla bilinen çok amaçlı ibadet yerleri vardı.¹³³ Buralarda sınırlı seviyede de olsa okuma yazma öğreniyorlardı. Okuma ve yazmayı İbrânî harfler ile öğrenmelerine rağmen günlük konuşmalarında Arapça konuşuyor ve çocuklarına Arapça isimler veriyorlardı. Araplar da buraları ziyaret ediyorlardı. Hatta Hz. Peygamber ve sahabenin de buralara değişik amaçlarla gittikleri söylenmektedir.¹³⁴ Yahudilerin genel olarak kendi dinleri hakkında çok bilgiye sahip olmadıkları, ancak aralarında bazı âlimlerin olduğu ve en bilginlerinin ise sonradan Yahudileşen Himyerîler olduğu bilinmektedir.¹³⁵ Bakara 2/78. âyeti de Arabistan'da yaşayan tüm Yahudilerin Tevrat'ı okuyup anlayamadıklarını ve kendi âlimlerine uyduklarını bildirmektedir. Yahudilerden hem Arapça hem de İbrânîceyi iyi bilen âlimleri de vardı. Nitekim Şuara sûresinin 197. âyetinde böyle kişilerin varlığı bildirilmektedir.¹³⁶

İslâmî dönemde olduğu gibi İslâm'dan önceki dönemde de Arapların Yahudilerden bazı kıssalar hakkında bilgi aldıkları bilinmektedir.¹³⁷ Taberî tefsirinde geçen bir rivayete göre kimi Yahudiler, bazı kitaplar uydurarak Allah'tan geldiğini iddia etmekte ve bu kitapları Araplara ucuz bir fiyata satmaktaydılar.¹³⁸ Arapların kendilerinden ilim

¹²⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/551,557.

¹²⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/572.

¹²⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/552, 572; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/561.

¹³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 92.

¹³¹ Azîm Âbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, Kitâbu'n-nikâh, 46, 2164, (6/145)

¹³² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/299; Remzî Na'na, *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, 109.

¹³³ (Midras, kutsal kitapların tefsiri anlamında kullanılmıştır. Beytülmidrâs ise bu işin yapıldığı yer yani Yahudilerin ibadet ve eğitim yeri olarak bilinir.) Ahmet Önkâl, "Beytülmidrâs", 6/95.

¹³⁴ Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Kitâbu'r-rahm, 2, 6944, (12/396); Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/531, 550-551; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/570-571; Remzî Na'na; *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, 107-108.

¹³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/555; Kannûcî, *Ebcedu'l-'ulûm*, 1/175; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/552,557. Kuzudîşli, "el-Kütüb'ten 'İsrâîliyât'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1, (2012), 131-164.

¹³⁶ "İsrâîloğulları bilginlerinin bunu bilmesi onlar için bir delil değil midir?"

¹³⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/557.

¹³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, 1/498.

bakımından üstün gördükleri¹³⁹ ve Ehl-i kitap oldukları için gelecekle veya geçmiş milletler ile ilgili haberlerde Yahudilerden yararlanmaları tabii bir şeydir. Çünkü Araplar ümmî bir toplumdur.¹⁴⁰ Haliyle ümmî bir toplumun kıssalara ilgi duyması ve bunları bu kıssaları bilenlerden alması gayet doğaldır. Akabinde detaylarıyla anlatacağımız üzere bu durum İslâm'ın gelmesinden sonra artarak devam etmiştir. Hz. Ömer'in Kudüs'e girmeden önce bir Yahudi âliminin tavsiyesine uyup bu alime Deccâl hakkında sorular sorması¹⁴¹ buna örnek olarak gösterilebilir.

İslâm öncesinde Arapların sözlü bir kültüre sahip olmaları hasebiyle hikâye anlatımı ve şiir oldukça önemli ve yaygındı.¹⁴² Şairler aşklarını, duygu ve düşüncelerini kullandıkları dil ile aktarıyorlardı. Araplar arasında yaşayan diğer milletler de Araplar gibi bu dili hem günlük hayatlarında hem de edebî konuşmalarında kullanıyorlardı. Bu durum, birlikte yaşayan milletlerin kültürel açıdan ilişki kurmalarını kolaylaştırıyordu. Hicaz bölgesinde yaşayan Yahudilerin hem günlük hem de edebî konuşmalarında Arapçayı kullanmaları Araplar ile aralarındaki ilişkiyi güçlendirmişti. Ca'fer b. Muhammed et-Teyâlisî'nin (ö.?) Araplar arasında bilinen ve Yahudilerden gelen şiirleri bir divanda toplaması¹⁴³ o dönemde yaşayan Yahudilerin Araplar ile kültürel açıdan ne derece kaynaşmış olduğunu göstermektedir. O dönemde yaşamış Yahudi şairlerin önde gelenleri Samuel b. Garîz b. Adiya (ö. M.S. 550),¹⁴⁴ Rabi' b. Ebi'l-Hukayk (ö. M.S. 560),¹⁴⁵ Ka'b b. Eşref (ö. 3/624)'dir.¹⁴⁶ Bunların dışında Ka'b b. Şurayh b. 'İmrân, Şu'be b. Gureyd, Ebû Kays b. Rufâ'a, Ebu'z-Zeyyâl, Dirhem b. Zeyd, Evs b. Dâni, es-Semmâk, Ebû 'İfk, Kâ'b b. Sa'd el-Kurazî, Sâre el-Kurazî, Sâ'ıye b. Gureyd Ebu'd-Diyâl, Şureyh b. 'İmrân ve Ebû Râfi' gibi Yahudi şairler vardır.¹⁴⁷

Yahudiler gibi Hristiyanlar da Arap yarımadasında yaşadıkları bölgedeki kültürel dokuya uyum sağlamışlardır. Bu dönemde Arapların, Hristiyan şairlerin şiirlerini dinledikleri ve onlardan hoşlandıkları söylenmektedir. Hz. Peygamber'in de Kus b. Sâide b. Amr el-İyâdi (ö. M.S. 600) ve Ümeyye b. Ebi's-Salt es-Sekafi (ö. 8/630 [?])

¹³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/122; Remzî Na'na; *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr*, 109; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/299.

¹⁴⁰ Cuma, 62/2; Âl-i İmrân, 3/20; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Kitâbu's-savm, 13, 1913 (4/163).

¹⁴¹ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/448.

¹⁴² Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, (Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1960), 1/398-399.

¹⁴³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/569-570.

¹⁴⁴ Bu şair Hicaz Yahudilerinin ileri gelenlerinden. Teymâ'da onun adını taşıyan bir saraydan bahsedilmektedir. Yahudilerin en iyi şairi olarak kabul edilmektedir. Câhiliye şairlerinden İmruülkays b. Hucr (ö. M.S. 540)'un çağdaşıydı. İmruülkays tarafından kendisine verilen emanetleri muhafaza ettiği için kendisi vefakâr biri olarak anılmış ve "Samuel'den daha sadık." darb-ı meseline nail olmuştur. Onun şiirleri, Nifteveyh (ö. 323/935) tarafından bir divanda toplanmıştır. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ya'kübî, *et-Târîh*, 1/321; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/571-572,578.)

¹⁴⁵ Hz. Peygamber'den bir önceki devirde yaşamış olan bu şair Medine'de bulunan Benû Nadîr kabilesine mensuptu. Evs ve Hazrec arasında vuku bulan Bu'âs savaşında Evs kabilesini desteklemişti. Onun oğlu, Hz. Peygamber'e karşı savaşlarda düşman safında yer almıştı. (Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/581.)

¹⁴⁶ Baba tarafından Tay kabilesine anne tarafından ise Yahudi olan bu kişi Benû Nadîr kabilesine mensuptu. Bundan dolayı hem Yahudiler hem de Araplar tarafından sevilen bir şahsiyetti. Medine'de bulunan bu şahıs Müslümanlardan pek hoşlanmamış ve onların müşriklere galip gelmesine çok üzölmüşü. Nitekim Bedir savaşından sonra Ebû Süfyan ile Müslümanlara karşı anlaşmıştı. Medine'ye döndükten sonra Müslümanlar aleyhinde faaliyetler yürüten ve şiirleriyle Hz. Peygamber ve ashabına hakaretler eden bu şair, Hz. Peygamber'in isteği üzerine bir grup sahâbe tarafından öldürüldü. (Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/463-467; Mehmet Ali Kapar, "Kâ'b b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/3-4.)

¹⁴⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/570-571,581.

gibi Hristiyanlaşmış Arapların veya Ehl-i kitap bilgilerine vakıf olanların şiirlerini dinlediği ve bu kişilerin şiirlerinden hoşlandığı rivayet edilmektedir.¹⁴⁸

Hristiyan şairlerden ‘Adiy b. Zeyd (ö. M.S. 600 civarı) meşhur Arap-Hristiyan şairlerindedir.¹⁴⁹ Hîreli olan bu şairin şiirleri Araplar tarafından yüzyıllarca okunmuş ve İslâmî döneme kadar varlığını sürdürmüştür. Hatta bu kişinin İslâm edebiyatında Hamriyât türü şiirlerin yazılmasına ilham kaynağı olduğu söylenmiştir. Aynı şekilde Nabiğa (ö. 604 [?]), Züheyr (ö. 609 [?]), A’sâ (ö. 83/702[?]) ve Lebîd (ö. 40 veya 41/660 veya 661) gibi şairlerin şiirlerinde birçok Hristiyanlık öğretisini bulmak mümkündür. Bu da Arapların İslâmî dönemden önce de Hristiyanlardan etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Hatta birçok Arap şairinin Hristiyanlaştığını iddia edenler dahi olmuştur.¹⁵⁰

2.3. İSLÂMÎ DÖNEMDE ARAP EHL-İ KİTÂB MÜNASEBETLERİ

Araplar ticarî, siyasî ve kültürel ilişkileri sayesinde Ehl-i kitap âlimlerinden ve diğer milletlerden birçok hikâye öğrenmekteydi.¹⁵¹ Ancak İslâm’dan önceki bu durum islâmî döneme nazaran daha sınırlı kalmıştır. Zira İslâmî dönemde Yahudiler Müslümanlar ile rekabete girmiş ve Hz. Peygamber’e meydan okuyup onu sınamak amacıyla sorular yönelmişlerdir.¹⁵² Bununla beraber Ehl-i kitap âlimlerinden İslâm’a girenler olmuş ve bu âlimlerden alınan bilgileri doğru telakki edilmiştir.¹⁵³ Hatta kıraat konularında bile Ehl-i kitap âlimlerinden bilgi aldıklarıyla ilgili rivayetler mevcuttur.¹⁵⁴ Rivayetlere istinaden bazı İslâm âlimleri çoğu İsrâîlî bilgilerin sahabe döneminden itibaren Ehl-i kitap’tan soru-cevap şeklinde İslâm’a girdiğini öne sürmüşlerdir.¹⁵⁵ Bu tespitin doğru ancak eksik olduğunu düşünmekteyiz. İsrâîliyât’ın Arap kültürüne Câhiliye dönemiyle girmeye başladığını ve ardından artarak devam ettiğini söylemek daha isabetli olacaktır. Zira Câhiliye dönemindeki ilişkilere bakıldığında ilişkiler neticesinde Ehl-i kitap’tan etkilenmenin Hz. Peygamber döneminde devam ettiği, sahâbenin Ehl-i kitap’tan bazı şeyler öğrendikleri¹⁵⁶ Hz. Peygamber’den sonra öğrenme sürecinin artarak devam ettiği görülecektir. Ayrıca İsrâîliyât’ın Arap kültürüne girişindeki tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda Câhiliye döneminde Arapların Ehl-i kitap kültüründen aktarılan tarihi olay ve hikâyelere karşı olumsuz bir tavır takınmadıkları görülmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde de İsrâîliyât’a karşı topyekûn bir olumsuz tavırdan bahsetmek mümkün değildir.

Câhiliye döneminde olduğu gibi İslâmî dönemde de Mekke, Medine, Yemen ve diğer bölgelerde bulunan Arapların Ehl-i kitap ile olan münasebetleri devam etmekteydi. Arapların Ehl-i kitap ile olan münasebetleri, Kur’ân-ı Kerîm’in inmeye başlamasıyla başka bir evreye girmektedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in semavî bir kitap olması insanların gözlerini diğer semavî kitaplara çevirmelerine de neden olmaktadır.¹⁵⁷ Bu evrede

¹⁴⁸ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-me'ârif*, 59-60; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/512-528.

¹⁴⁹ Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1, 318.

¹⁵⁰ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/123-127.

¹⁵¹ Kannûcî, *Ebcedu'l-'ulûm*, 1/175; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/557.

¹⁵² İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 303-347; Zehebî, *Buhûs fî 'ulûmi't-tefsîr*, 19-20.

¹⁵³ Said Nursî, *Muhâkemat*, (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2005), 17.

¹⁵⁴ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mubarkefürî, *Tuhfetu'l-ahvezî Şerhu Câmi'u't-Tirmizî*, (Dimaşk: Dârü'l-fayha, 2011), „Kitâbu'l-Kıraat, 3, 2933 (8/255).

¹⁵⁵ Muhammed Hüseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-mufesssîrûn*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 1,123; Derveze, „*Havle İsrâîliyât fî kütübi't-tefsîr*”, 41.

¹⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/1180.

¹⁵⁷ Nitekim Hz. Ömer bile Ehl-i kitap âlimlerinden bir kitap temin edip bunu Hz. Peygamber’e okuduğunda Hz. Peygamber ona büyük tepki gösterdi. (Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 6/279.)

Müslüman-Ehl-i kitap arasında tartışmalar yaşanacak ve sonrasında bu tartışmalar yerini savaşlara bırakacaktı.

2.3.1. Mekke Dönemi

Bilindiği üzere İslâm'ın zuhur ettiği Mekke'de bir Hristiyan nüfusundan söz etmek mümkün değildir. Burada sınırlı sayıda bulunan Hristiyanların -Varaka b. Nevfel (ö. 610 [?]) hariç- hemen hemen hepsi köleydi. Nitekim İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber bu Hristiyanlar ile görüşmüştür. Onun bu görüşmelerde onlar ile bilgi alışverişinde bulunmuş olması muhtemeldir. Daha önce ifade edildiği gibi bu durum, kimi müşriklerin Hz. Peygamber'in bu kıssaları veya bütün vahyi Addâs (ö.?), Ya'îş (ö.?), Yesâr (ö.?) ve Cebr (ö.?) gibi Hristiyanlardan aldığını iddia etmelerine neden olmuştur.¹⁵⁸ Ancak bu iddia pek tutarlı olmadığından müşrikler tarafından da önemsenmemiş ve konunun üzerine gidilmemiştir. Furkân 25/4-6.¹⁵⁹ ve Nahl 16/103-105.¹⁶⁰ âyetlerinde geçtiği üzere Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in bu kişiler ile görüştüğünü inkâr etmemiş, kendisine inen âyetlerin kaynağının bu kişiler olduğunu reddetmiştir. Yukarıdaki âyetler en azından Hz. Peygamber'in bu kişiler ile münasebetleri olduğunu ortaya koymaktadır.

Mekke'de 20 kişilik Hristiyan bir grubun Hz. Muhammed'e (sav.) geldiği, onunla görüştüğü ve Kur'an'ı dinledikten sonra Müslüman oldukları rivayet edilmiştir.¹⁶¹ Ayrıca Cessâse hadisi ve Cin hadisesi ile meşhur Temîm ed-Dârî (ö. 40/661) adlı Hristiyan bilgenin ticaret amacıyla bir heyetle Mekke ve Medine'ye gittiği, Müslüman olduğu ve Hz. Muhammed'den (sav.) fethedildiği takdirde Filistin dolaylarında bazı köylerin kendisine verilmesini istediği de rivayet edilmiştir.¹⁶²

Mekke döneminde Müslümanların karşılaştıkları Hristiyanlar, Tağlîb ve Necrân Hristiyanlarıdır. Onlar ise nassa dayanan bir Hristiyanlığı benimsemişlerdir.¹⁶³ Bu dönemde Müslümanlar, Yahudiler ile doğrudan veya dolaylı olarak bir münakaşaya girmemiştir. Bu dönemde A'raf ve Zümer sureleri dışında¹⁶⁴ Yahudileri doğrudan muhatap alan Kur'an âyetlerine rastlamak da mümkün değildir.¹⁶⁵ Ancak bu durum o dönemde Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudilerden hiç bahsedilmediği anlamına gelmemektedir.

¹⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/1312; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/603.

¹⁵⁹ "İnkâr edenler, 'Bu Kur'an, onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği bir düzmece ibarettir' dediler; böylece onlar açık bir haksızlık ve iftirada bulunmuş oldular. Yine dediler ki: 'Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarındır!' De ki: 'Onu, göklerin ve yerin sırlarını bilen Allah indirdi. Doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.'"

¹⁶⁰ "Hiç kuşkusuz, 'Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancısıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır. Allah'ın âyetlerine inanmayanlar yok mu, Allah onlara hidayet vermeyecek; onlar için elem verici bir azap vardır. Ancak Allah'ın âyetlerine inanmayanlar böyle bir yalanı uydurabilirler, asıl yalancılar onların kendileridir."

¹⁶¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/617-618.

¹⁶² İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Târîhu medineti Dimaşk*: 'Amr b. Gurâme el-'Umerî (Thk.), Dârü'l-Fikr, Beyrût: 1995), 11/52-81; Halit Özkan, "Temîm ed-Dârî", (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 40/419,

¹⁶³ Bu dönemde Suriye ve Irak bölgelerinde yaşayan Hristiyanlar arasında ise kelâmî ve felsefi akımlar yaygındı. Müslümanlar, buraları fethettiklerinde bu akımlardan oldukça etkilenmişlerdir. Özellikle Basra ve Kûfe ekollerinin ortaya çıkmasında Hîre'nin etkili olduğu iddia edilmiştir. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 38, 132-133; İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Sahasında İsrâîliyât'a Kısa bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 2/3,4, (Mart-Nisan, 1963) 3-4,5-6.

¹⁶⁴ Araf 7/157; Zümer 39/67

¹⁶⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/554.

Nitekim “Ashâb-ı Uhdûd” gibi Yahudileri doğrudan ilgilendiren ve onları tenkid mahiyetinde zikredilen bazı konular Mekki sûrelerde geçmektedir.¹⁶⁶

İslâmiyet, Mekke ve çevresinde Putperest Araplar arasında çekişmelere neden olurken Yahudilerin pek ilgisini çekmemiş ve onlar münferit birkaç olay dışında İslâm ile ilgilenmemişlerdir. Zira Mekke döneminde Yahudilere yönelik eleştiriler oldukça sınırlı olduğundan Müslümanlar Yahudiler ile karşı karşıya gelmemiştir. Bununla birlikte Zümer 39/67. âyeti bazı Yahudilerin müşrikler aracılığıyla Hz. Peygamber’e bazı sorular sorduklarını göstermektedir.¹⁶⁷ Nitekim İbn Abbas’tan aktarılan bir rivayete göre Kureyşliler Hz. Peygamber ile mücadele edebilmek için Medine’deki Yahudilerden yardım istemiş, onlar da Hz. Peygamber’e üç soru sormalarını istemişlerdir.¹⁶⁸ Aktarılan bu rivayete bakılırsa Yahudilerin daha o dönemde İslâm’a karşı müşriklere yardım etmeyi kabul ederek saflarını belirledikleri ve Hz. Peygamber’i mağlup etmeyi hedefledikleri söylenebilir. Bu rivayet bir yönüyle de Müşriklerin Yahudileri ilim bakımında kendilerinden üstün gördüklerini ve bazı konularda onlara başvurduklarını göstermektedir.

Mekke döneminde Arapların, Ehl-i kitap ile olan ilişkileri devam ediyordu.¹⁶⁹ Süveyd b. Samit (ö. 617) adında Medineli bir şair de hac mevsimlerinde Mekke’ye geliyordu. Hz. Peygamber de onu İslâm’a çağırınca Süveyd: “Sanırım senin sahip olduğun bilgiler benim sahip olduğum bilgiler gibidir” dedi. Hz. Peygamber, Süveyd’e bildiklerinin ne olduğunu sordu. O da bunların Lokman’ın hikmetleri olduğunu söyleyince Hz. Peygamber onları dinlemek istedi. Süveyd, bildiklerini anlattı. Sözlerini bitirdikten sonra Hz. Peygamber: “Bunlar güzel sözler ancak bendeki bilgiler daha güzel” dedi. Hz. Peygamber ardından Süveyd’e Kur’ân-ı Kerîm’i okudu ve o da Kur’ân-ı Kerîm’i beğendi. Süveyd Medine’ye geri döndü ve akabinde Bu’âs savaşında öldü.¹⁷⁰ Yukarıda aktardıklarımız, Arapların İslâmî dönemden önce olduğu gibi İslâmî dönemde de Hristiyan ve Yahudiler ile kurdukları münasebetleri devam ettirdiklerini göstermektedir. Arapların bu dönemde Ehl-i kitap’tan etkilenmesi ve onlardan bazı bilgiler almamış olmaları düşünülemez. Ancak Mekke döneminde Yahudilerin veya Hristiyanların Müslümanları etkilemeleri söz konusu olmamıştır. Aynı şekilde bu dönemde İslâm’a giren herhangi bir Yahudiye rastlamak da mümkün değildir.

2.3.2. Medine Dönemi

Mekkelî müşrikler ile yaşanan sıkıntılardan ötürü Müslümanlar peyderpey Medine’ye hicret etmeye başlamışlardır. Hicretin akabinde Müslümanlar, Yahudilerle yaşamaya başlamış ve bazı Yahudiler Müslüman olmuşlardır. Hz. Peygamber Evs ve Hazrec kabilelerini bir araya getirmiştir. Aralarındaki husumeti bitirmesi, Yahudileri tedirgin ve huzursuz etmişse de Hz. Peygamber oldukça nazik davranarak kalplerini kazanmaya çalışmış¹⁷¹ ve imzaladığı Medine vesikasıyla¹⁷² onların en azından Müslümanlara karşı husumet beslemelerine mâni olmuştur. Onun, Bedir savaşından sonra Müslümanların

¹⁶⁶ Burûc, 85/3-8

¹⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/2022-2023.

¹⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/260-261; Remzî Na'na', *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, 108.

¹⁶⁹ Nitekim daha önce de kimi müşriklerin Hire ve Fars topraklarına gidip orada İncil okuyanları dinlediği ve onlardan öğrendiği kıssaları Mekkelilere anlattığını aktarmıştık. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevli'âyi'l-Kur'ân*, 6/288.

¹⁷⁰ Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/356-357; Süheylî, *Ravdu'l-unûf*, 2/241-243.

¹⁷¹ Kuzudişli, *İsrâîliyât'ın Hadise Girişi*, 73.

¹⁷² İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2/292-293; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/504-506.

kendi aralarında yaptığı bu anlaşmaya Yahudileri de katması onlarla diyalog kurmak istediğinin en bariz örneklerinden biridir. Anlaşmaya göre Yahudi kabileleri kendi dinini yaşamada özgürdüler. Hiç kimse Kureyşlileri ve mütteliklerini himaye etmeyecektir. Medine'nin korunması için Yahudiler de Müslümanlar gibi harcama yapacak ve işlenecek olan suçlar şahsi olacaktır. Ortaya çıkabilecek ihtilaflarda son merci Allah (cc.) ve Resulü olacaktır.¹⁷³ Anlaşma maddeleri, Hz. Peygamber'in Medine'de bir uzlaşma toplumu oluşturmak istediğini ve bu amacını anayasal bir çerçeveye oturtmak istediğini göstermektedir. Bu dönemin ilk yıllarında Hz. Peygamber'in de zaman zaman Yahudilerin meclislerine gitmesi, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer gibi, sahâbenin ileri gelenlerinin Yahudilerin ibadet yerlerine giderek onlar ile sohbette bulunması onların Yahudilerle ilişkilerini iyi tutmaya çalıştıklarını göstermektedir.¹⁷⁴ Nitekim bir defasında, Yahudilerin büyük âlimlerinden sayılan ve gizliden Müslüman olan Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64), Hz. Peygamber'den Yahudilerin meclisine gelmesini ve orada kendisinden bahsetmesini istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu meclise geldi ve Abdullah b. Selâm'ın nasıl biri olduğunu sordu. Onlar da: "O, bizim âlimlerimizden ve önderlerimizdendir." yanıtını verince Abdullah ortaya çıktı ve milletine Hz. Muhammed'in (sav.) beklenen peygamber olduğunu, dolayısıyla ona uymaları gerektiğini söyleyerek onları İslâm'a çağırdı.¹⁷⁵

Medine döneminde meydana gelen önemli olaylardan biri de Hz. Peygamber'in Yahudilerle birlikte Âşûrâ orucu tutmaya başlamasıdır. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Yahudilerin Âşûrâ gününde oruç tuttıklarını görmüş ve onlara oruç tutmalarının nedenini sormuştur. Onlar da Hz. Mûsâ'nın kurtuluşu gibi birçok olayı anlattıktan sonra şükür için o günde oruç tuttıklarını söylemeleri üzerine Hz. Muhammed (sav.): "Ben Musa'ya sizden daha layığım ve onun kurtuluşu için oruç tutmaya sizden daha çok hakkım var." diyerek bu günde oruç tutmuş ve Müslümanların da oruç tutmalarını istemiştir.¹⁷⁶

¹⁷³ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2/295; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/202-206; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/505.

¹⁷⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/531, 550-551; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/570-571; Remzî Na'na', *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, 107-108; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2/325.

¹⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2/301-302.

¹⁷⁶ Ancak Yahudi-Müslüman muhalefetinin ardından Hz. Peygamber'in vefatına yakın Âşûrâ orucu için: "Biz de önümüzdeki sene dokuzuncu günü tutarız." dediği de aktarılmıştır. Caetani (ö.1353/1935) ve Wensinck (ö.1358/1939) gibi kimi müsteşrikler bu tür rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in bu orucu Yahudilerden öğrenip uyguladığını ancak Yahudiler ile arası bozulunca Ramazan orucunu farz kıldığını ve Âşûrâ orucunu bıraktığını söylemişlerdir. Bazı âlimler ise Hz. Peygamber'in oruç tutarak ve Müslümanları bugünde oruç tutmaya sevk etmekle Yahudilere bir jest yapmış olabileceğini düşünmüşlerdir. İbn Hacer el-Askalânî'ye göre ise Hz. Peygamber İslâm'ın ilk yıllarında kesin bir âyet olmayan durumlarda müşriklere uymaktansa Ehl-i kitab'a uymayı tercih ederdi. Mekke fethinin ardından Hz. Peygamber bırakın onlara uymayı onlara muhalefeti bir prensip olarak benimsemiştir. Bütün bunlar bir yana Hz. Aişe (ö. 58/678) ve İbn Ömer'den gelen rivayetler bu orucun Hz. Nuh'tan beri birçok dinde mevcut olan ve bu adetin cahiliye devrinde Araplar tarafından Hz. İbrahim'den beri de Kureyşlilerce devam ettirildiği, Hz. Peygamber'in de bu orucu hicretten önce ve sonra devam ettirdiğini göstermektedir. Aynı şekilde bazı rivayetlerde Arapların her yıl bugünde Kâbe'yi örttükları de nakledilmiştir. Bütün rivayetler göz önünde bulundurulduğunda namazda olduğu gibi (ilkın sabah iki akşam iki rekat iken Mîrâc gecesi ile beş vakte çıkmıştır.) orucun da tedrici olarak bir aya çıktığını söylemek daha isabetli olacaktır. Bu konuda aktarılan rivayetler tümüyle incelendiğinde orucun da ilkin aşûre günü tutulması farz kılındığını, Ramazan orucu farz kılındıktan sonra bu orucun sünnet sayıldığını söylemek daha doğru olacaktır. Bunun Yahudi muhalefeti ile bir alakası olmadığı kanaatindeyiz. Zira Hz. Peygamber'in Yahudilikten etkilenerek orucu farz kıldığını, ardından da Yahudi muhalefeti nedeniyle bundan vaz geçtiğini söylemek pek makul değildir. Hz. Peygamber'in İslâm'daki tedricilik ilkesine göre ve ilkin

Bu dönemde meydana gelen ve Müslümanlar ile Yahudiler arasında ihtilafa neden olan bir olay da kıblenin değişmesidir. Müslümanların Mekke döneminde nereye yöneldikleri ihtilafıdır. Ancak Müslümanların Mekke’de iken Kâbe’ye yönelmiş olmaları daha muhtemeldir.¹⁷⁷ Hz. Peygamber’in de Medine’de Beytu’l-Makdis’e yönelerek ibadet ettiği aktarılmaktadır.¹⁷⁸ Hz. Peygamber’in Medine’de iken Beytu’l-Makdis’e yönelerek ibadet etmesinin Yahudileri memnun ettiği söylenebilir. Ancak böyle bir şeyi sırf onları memnun etmek için yaptığını söylemek doğru değildir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de de açık bir şekilde kıblenin değişimi konusunda sadece Hz. Peygamber’in temennisinden bahsedilebileceği belirtilmiştir. Değişim ise Allah’ın dilemesiyle olmaktadır.¹⁷⁹

Hz. Muhammed’in (sav.) kıblenin değişmesini çok arzulaması üzerine kible, Beytu’l-Makdis yerine Kâbe olmuştur. Allah tarafından kıblenin değiştirilmesi Yahudi, Münafık ve Müşriklerce bir polemik konusu yapılmıştır. Yahudiler: “O (peygamber) atalarının yolunu seçti ve onların dinine yöneldi, bizim kiblemiz üzere kalsaydı beklediğimiz peygamber olmasını ve Tevrat’ta müjdelenen kişinin o olduğunu umardık.” diyerek kıblenin tahviline itiraz etmişlerdir.¹⁸⁰ Münafıklar ve müşrikler de buna benzer ifadeler ile Hz. Peygamber’e saldırınca.¹⁸¹ Allah, bunlara cevaben Bakara 2/115,142-150 âyetlerini indirmiştir.

Yahudi âlimlerinin, Hz. Peygamber’e sorular sorup onu zor durumda bırakmak istemeleri, Müslümanlar ile Yahudilerin arasının bozulmasına neden olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm, her defasında Yahudilerin bu sorularına cevaplar vererek onları susturmuştur. Mesela, Yahudilerden bir grup Hz. Muhammed’in (sav.) yanına gelerek sorularına

önceki dinlere/adetlere tabi olmuş ancak ramazan orucunun farz kılınmasının akabinde bu uygulamadan vaz geçtiğini söylemek daha mantıklıdır. (Bkz. Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, Kitâbu’s-sevm,19, (s. 442-445); Kitâbu’s-sevm, 20, (s. 445), Kitâbu’s-savm, 69, (4/310); İbn Hanbel, *el-Müsned*, Müsned, 2, 57, 143 (2/235); Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, Kitâbu’s-savm, 69, (4/310-311) Yusuf Şevki Yavuz, “Âşûrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/24-26; Kuzudüşli, *İsrâiliyât’ın Hadise Girişi*, 75; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/443; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 4/2196; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullâh b. Atiyye b. Abdillâh ed-Dımaşkî, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Thk.), (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2001), 1/218.)

¹⁷⁷ İslâm’ın zuhurundan önce de bazı Haniflerin Kâbe’ye yönelip ibadet ettikleri rivayet edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in Mekke döneminde Mekke’de nereye yöneldiği konusunda ihtilafı olmasına karşın Kâbe’ye yönelmiş olma ihtimali daha fazladır. Zira Hz. Peygamber bu dönemde Beytu’l-Makdis’e yönelmiş olsaydı bu durum müşriklerce polemik konusu yapılacaktı. Böyle bir polemik bize ulaşmamış olması Hz. Peygamber’in diğer Hanifler gibi Kâbe’ye yönelmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Hz. Peygamber, Mekke’de iken Kâbe’yi Beytu’l-Makdis ile arasına alarak ibadet ettiğiyle ilgili rivayetler de bunu desteklemektedir. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/472-475; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/868; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2/326.)

¹⁷⁸ Medine döneminde hicretin ilk yıllarında (ihtilafı olmakla beraber bu süre göre 9 ila 18 ay arasında değişmekle birlikte, çoğunluğa göre bu süre 17-18 aydır.) Hz. Peygamber’in Beytu’l-Makdis’e yöneldiği konusunda ittifak vardır. Bu dönemde Allah kible olarak Kudüs’ü belirlediğinden veya Hz. Muhammed (sav.) Kâbe ve Beytu’l-Makdis arasında muhayyer kıldığından Beytu’l-Makdis’e yönelerek ibadet etmiştir. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ahmet Özel, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/366-367; İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 2/324.361; Ebü’l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, Tefsîr, Ahmed Ferîd (Thk.), (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003), 1/82; Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an tevîli âyi’l-Kur’ân*, 2/7-10; Ya’kûbî, *et-Târîh*, 1/361; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/850-851; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl fi ma’âni’t-Tenzîl*, 1/89; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 4/31; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/221.

¹⁷⁹ Bakara 2/115,142-150

¹⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/850.

¹⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 2/850; Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an tevîli âyi’l-Kur’ân*, 2/19.

doğru cevap vermesi durumunda Müslüman olacaklarını bildirmişlerdi. Ancak Hz. Muhammed (sav.) onların sordukları sorulara doğru cevap vermesine rağmen onlar: “Cebrâil kan döken bir melektir. Onun yerine başka bir melek olsaydı sana iman ederdik.” diyerek iman etmemişlerdir. Bunun üzerine: “*De ki: ‘Her kim Cebrail’e düşman ise bilsin ki o, Allah’ın izni ile Kur’an’ı, önceki kitapları doğrulayıcı, müminler için de bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir.*”¹⁸² âyeti inmiştir.¹⁸³ Aynı şekilde Yahudiler cehennemde yedi gün yanacaklarını söyleyince Allah: “*Bir de dediler ki: ‘Bize ateş, sayılı birkaç günden başka asla dokunmayacaktır.’ Sen onlara de ki: ‘Siz bunun için Allah’tan söz mü aldınız? -Eğer böyle ise Allah verdiği sözden dönmez-. Yoksa siz Allah’a karşı bilemeyeceğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?’*”¹⁸⁴ âyetini indirerek onların bu konuda hatalı olduklarını bildirmiştir.¹⁸⁵

Yahudiler, adetli kadınla beraber yemek yenilemeyeceğini, hatta onunla aynı evde bile kalınmaması gerektiğini söyleyince¹⁸⁶ sahâbe bunu Hz. Peygamber’e sormuştur. Bunun üzerine “*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: ‘O bir ezadır (rahatsızlıktır) ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.*”¹⁸⁷ âyeti inmiştir. Hz. Peygamber’in sürekli olarak Yahudilerin yanlışlarını düzeltmesi onları çok rahatsız etmiştir. Nitekim bu âyette Yahudilerin söylediklerinin Allah’ın dinine aykırı olduğunun belirtilmesi Yahudileri kızdırmış ve: “Bu adam ne yapmak istiyor. Biz ne söylersek ona muhalefet ediyor.” diyerek tepkilerini dile getirmişlerdir.¹⁸⁸

Hz. Peygamber’in kendilerine oldukça nazik davrandığı Yahudiler, Müslüman olmamakla birlikte bazı münafıkları da kışkırtarak Müslümanlar ile olan ilişkilerinin bozulması için ellerinden geleni yapmışlardır. Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara açık bir şekilde düşmanlık besleyenlerin başında Huyey b. Ahtap (ö. M.S. 628), Ebû Rafî’ el-A’var (ö.?), Kâ’b b. Eşref, (ö. 3/624) Abdullah b. Sûriyâ (ö.?) gibi Yahudi âlimler gelmekteydi. İbn Hişâm el-Mısri (ö. 218/833) bu âlimlerden 67 kişinin ismini vermektedir. Bu sayı o dönemde Yahudilerin ilmî birikimini göstermesi bakımından da önemlidir. Nitekim bu düşmanlıkları sonucunda Yahudilerin ileri gelenlerinden Kâ’b b. Eşref şiirleriyle müşrikleri Müslümanlara karşı kışkırtarak savaş çıkartkanlığı yapmıştır. Ebû Rafî’ el-A’var Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı insanları savaşa kışkırtmıştır.¹⁸⁹ Yahudi âlimlerinden Abdullah (el-Husayn) b. ez-Zübeyr b. Bâtâ en-Nadrî el-İsrâîlî (ö. 3/625) ve Abdullah b. Selâm gibileri Müslüman olup Müslümanlara yardımcı olmuşlardır. Takiyye yaparak Müslüman görünmeye çalışan Yahudiler de olmuştur. Aynı zamanda Medineli münafık grup ta onlara yardım etmişlerdir.¹⁹⁰

Yahudiler daha da ileri giderek Müslümanları aşağılayıcı söz ve davranışlarda bulunmuş ve gizlice Mekkelilerle iş birliği yapmışlardır.¹⁹¹ Yahudilerin Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara karşı takındıkları olumsuz tavır daha da katılarak onları sırtlarından vuracak dereceye varınca Hz. Peygamber’in Yahudilere karşı müsamahakârlığı son

¹⁸² Bakara 2/97.

¹⁸³ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 2/320.

¹⁸⁴ Bakara 2/80.

¹⁸⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 2/316.

¹⁸⁶ Levililer 15/19-30.

¹⁸⁷ Bakara, 2/222.

¹⁸⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/296.

¹⁸⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 2/463-464; 3/599; Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, 2/52-68.

¹⁹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 2/301-303,308-310.

¹⁹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 2/301-310,463,549,563.

bulmuştur.¹⁹² Nitekim hicretin ikinci yılında Benû Kaynukâ' kabilesi antlaşmayı bozdukları için şehirden sürülmüşlerdir.¹⁹³ Benû Nadîr kabilesi ise Hz. Peygamber'e suikast düzenleyerek onu öldürmek istemişlerdir. Bunun üzerine Medine'den sürülmüşlerdir.¹⁹⁴ Hendek Savaşında (5/627) Benû Kurayzâ Yahudileri Mekkeli müşrikler ile anlaşıp Müslümanlara ihanet etmiş ve antlaşmayı ihlal etmişlerdir. Bunun üzerine onlar da Sa'd b. Muâz'ın (ö. 5/627) verdiği hüküm üzerine cezalandırılmışlardır.¹⁹⁵

Medine'den sürülen Yahudilerin Hayber'e sığınıp burada birleşmeleri, Müslümanlar için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Mekke'yi fethetmek isteyen Hz. Muhammed (sav.), hicretin yedinci yılında Medine ve etrafını güvence altına almak maksadı ile Hayber'i kuşatmıştır. Akabinde yapılan antlaşmaya göre, Yahudiler elde ettikleri gelirin yarısını Müslümanlara vermek kaydıyla yerlerinde bırakılmış ve Müslümanlar tarafından korunmuştur. Ancak antlaşmada Müslümanların gerekli gördükleri takdirde onları buradan sürebilecekleri kaydı da konulmuştur. Nitekim Hz. Ömer döneminde bunlar Şam bölgesine sürülmüşlerdir.¹⁹⁶ Ardından Fedek ve Vâdilkurâ gibi yerlerde yaşayanlar teker teker İslâm devletine boyun eğmiştir.¹⁹⁷ Hz. Peygamber döneminden sonra da bazı Yahudilerin Medine ve çevresinde kalmaya devam ettiği bilinmektedir. Hz. Ömer döneminde bunlardan bazıları sürgün edilmişse de bazıları burada kalmaya devam etmiştir.¹⁹⁸ Ancak Yahudilerin bu tutumlarına rağmen Müslümanlar ile ticarî ve sosyal ilişkileri devam etmiştir. Nitekim Hz. Muhammed (sav.) cenazeleri önünde ayağa kalkmış,¹⁹⁹ hastaların²⁰⁰ ve dinî mekanlarını ziyaret etmiş,²⁰¹ hatta rehin karşılığında onlardan borç almıştır.²⁰² Dolayısıyla Yahudiler, Müslümanlar tarafından herhangi bir hakaret ve zulme maruz kalmamışlardır.

Mekke'de olduğu gibi Medine'de de ciddi bir Hristiyan nüfusunun varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden Müslümanların, Hristiyanlar ile sıkı bir ilişki veya çatışma içinde olduğu söylenemez. Medine'de Ebû Amr er-Râhib (ö.?) isimli bir keşişin bulunduğu, Hz. Peygamber'in buraya hicretinin ardından 15-50 kadar kişiyle Mekke'ye gittiği, burada müşrikleri Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı kışkırttığı, Uhud savaşına katıldığı ve daha sonra da Tâife oradan da Şam'a gittiği rivayet

¹⁹² Şiirleriyle Hz. Peygamber ve ashabına hakaretler eden Kâ'b b. Eşref (ö. 3/624) ve Ebû Rafî' el-A'var Hz. Peygamber'in isteği üzerine bir grup sahâbi tarafından öldürülmüştür. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/463-467; 3/599; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/38; Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/1,367; Mehmet Ali Kapar, "*Kâ'b b. Eşref*", 24/3-4; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/52-68.

¹⁹³ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/360-362; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/48; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/33-34.

¹⁹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/549-557; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/83-85; Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/367; İbnu'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/60-61.

¹⁹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/575-582; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/98-104; Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/370; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/75-76.

¹⁹⁶ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/135-139; Hamîdullah, "Hayber", 17/21; Ya'kûbî, *et-Târîh*, 1/374-375.

¹⁹⁷ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/139-140; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/651; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/99-105; Azizova, "Teymâ", 41, 53.

¹⁹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/548-549.

¹⁹⁹ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, Kitâbu'l-Cenâiz, 24/78-81, (372).

²⁰⁰ Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Kitâbu'l-Merdâ, 11/5657, (10/148); Azîm Âbâdî, '*Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, Kitâbu'l-Cenâiz, 5/3093, (8/261).

²⁰¹ Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Kitâbu'r-rahm, 2/6944, (12/396); Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/550-551; Remzî Na'na; *el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr*, 107-108.

²⁰² Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Kitâbu'r-Rehn, 4, 2513, (5/179); Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/535.

edilmiştir.²⁰³ Ayrıca Ebû Kubeys b. Ebi Enes (ö.?) adında bir rahibin Hz. Peygamber Medine'de iken yanına geldiği, Müslüman olduğu ve birçok şiir inşad ettiği rivayet edilmiştir.²⁰⁴ Hristiyanlardan Müslüman olan sahâbilerin ruhban gibi davranması üzerine “*Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez.*”²⁰⁵ âyeti inmiştir. Ayrıca bu mesele Hz. Peygamber'i rahatsız etmiş ve Hz. Peygamber, “Ben bazı günler oruç tutarım bazı günler de tutmam. Gece hem namaz kılıyorum hem de uyuyorum. Bazen de eşlerimle yatıyorum. Kim benim sünnetime uyarsa o bendendir. Kim de sünnetime uymazsa benden değildir.” buyurmuştur.²⁰⁶

Medine döneminde Müslümanlar Negrân bölgesinde yaşayan halk ile de ilişki kurmuştur. Negrân bölgesi hem İslâm öncesi dönemde hem de İslâmî dönemde Yemen'in en önemli Hristiyanlık merkezi durumundaydı.²⁰⁷ Nitekim Negrân bölgesinden bir grup Hristiyan, Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve onunla tartışmışlardır. Hz. Peygamber bunların kendi ibadetlerini yapabilmeleri için caminin bir bölümünü onlara tahsis ettiği rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber ile aralarında münakaşa olunca onları; “*Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım. Biz de siz de toplanalım. Akabinde gönülden dua edelim de Allah'ın lânetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne atalım.*”²⁰⁸ âyeti ile mübâheleye davet etmiş onlar ise mübâheleyi reddedip Hz. Peygamber ile siyasî bir anlaşma yaparak Yemen'e geri dönmüşlerdir.²⁰⁹ Bununla birlikte Müslüman olanlar ve Hz. Peygamber'i ziyaret edenler de olmuştur.²¹⁰

İslâmî dönemde Medine dışında Yemâme, Bahreyn gibi yerlerde de Hristiyan nüfusu vardı. Rivayetlere göre Bahreyn'den Cârûd b. 'Amr önderliğinde bir grup Hz. Peygamber'i ziyaret etmiş ve Müslüman olmuştur.²¹¹ Hristiyanlık; Tayy, Kuda'a, Temîm ve Rabi'a kabileleri arasında yaygın haldeydi. Hicaz ve Necd bölgelerinde de Hristiyanlık bilinmekteydi.²¹² Medine dışında ise Vâdilkurâ, Medyen, Tanûh, Surân ve Zebed gibi yerlerde Hristiyan nüfusu vardı.²¹³ Şam, Irak, Hicaz ve Yemen bölgesinde Hristiyanlığın Nastûrî mezhebî yaygın iken Şam ve çöllerinde Yâkûbî/Monofizit mezhebî ile Nastûrî, yaygındı. Özellikle Hîreliler Nastûrîliği benimsemiş iken Gassâniler Yâkûbîliği benimsemişlerdi. Bunların dışında da Nasiri, Ebionist ve Kisâî gibi bazı mezhepler de Arabistan'da bulunmaktaydı.²¹⁴

Yemen, Medine ve çevresinde yaşayan Ehl-i kitap'tan Müslümanlara zarar verenler, Hz. Ömer ve sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in: “Arap yarımadasında iki din olmaz.” sözüne istinaden Arabistan'dan sürülmüşlerdir.²¹⁵ Mekke ve Medine dönemiyle ilgili aktarılan rivayetler, Müslümanların muhtelif konularda Ehl-i kitab'a danıştıklarını

²⁰³ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 3/473, 2/347-348.

²⁰⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2/297.

²⁰⁵ Mâide 5/87.

²⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, 5/15; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/763.

²⁰⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/616-617

²⁰⁸ Âl-i İmrân 3/61.

²⁰⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2/339-347; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/162; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/414-417.

²¹⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/162.

²¹¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/621-622.

²¹² Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/124

²¹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/647.

²¹⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/626-634; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 36.

²¹⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/162; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/620.

göstermektedir. Ancak bunlar islâmî kaynaklarda yer alan İsrâîlî rivayetlerin, Mekke ve Medine döneminde Ehl-i kitap'tan alındığını gösterecek mahiyette değildir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu kavmin peygamberleri hakkında sınırlı bilgiler aktarması, Ehl-i kitap'tan bazı şahsiyetlerin Müslüman olması ve Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetler Müslümanların Ehl-i kitab'a daha çok başvurmalarına neden olmuştur. Bunun neticesinde İsrâîliyât giderek çoğalmış tefsir hadis ve tarih kitapları bu rivayetler ile dolmuştur.²¹⁶

SONUÇ

İsrâîliyât, genel anlamda diğer kültürlerden İslâm kültürüne girmiş rivayetler için kullanılmaktadır. Rivayetlerin çoğu Yahudilerden aktarıldığından bunları ifade etmesi için İsrâîliyât kelimesi seçilmiştir. İsrâîliyât'ın çoğu Ehl-i kitap ve özellikle de Yahudiler üzerinden İslâm'a geçtiğinden Ehl-i kitab'ın Arap yarımadasına gelmesi Araplar ile kurdukları ilişkiler ve onların Araplar üzerindeki etkisini önemli hale getirmektedir. Arap yarımadasına kesin olarak ne zaman geldikleri bilinmeyen Ehl-i kitap, kabileler halinde buraya yerleştiği ve bazı bölgelerde halkın da kendilerine tabi olmasıyla devletler kurdukları bilinmektedir.

Ehl-i kitap buldukları bölgelerde Araplar ile siyasî, ticarî ve sosyal ilişkileri sayesinde birlikte yaşadıkları Arap toplumuna uyum sağlayabilmiştir. Kültürel açıdan Araplar gibi yaşamış olan Ehl-i kitap, kabile isimleri ve şahıs isimlerinin çoğunu Arapça isimlerden seçmiş ve şiirlerini Arap tabiatına uygun olarak ve Arapça söylemişlerdir. Arapların düzenli olarak ticaret amacıyla Şam ve Yemen'e gitmeleri ve düzenledikleri panayırlara Ehl-i kitab'ın da katılması onların Ehl-i kitapla olan ilişkilerini pekiştirmiştir.

Ehl-i kitab'ın semavî bir kitaba, bir dine ve ilim merkezlerine sahip olmaları Araplara nisbeten daha kültürlü olmalarını sağlamıştır. Onların bu bilgileri kitaplarından okudukları kanısı Araplar nezdinden kendilerine bir nevi üstünlük sağlamıştır. Arap yarımadasında yaşayan Yahudilerden İbranceyle birlikte Arapçayı da çok iyi konuşan Hibr ve Rabbânî adlarıyla bilinen âlimleri vardı. Özellikle Himyer asıllı Yahudi âlimler ilim bakımından üstünlük elde etmişlerdi. Yahudilerin ilim bakımından üstün olmaları ve Arapçayı da bilmeleri Arapların onlardan etkilenmesini kolaylaştırmıştı. Bu nedenle İsrâîliyât'ın İslâm kültürüne girişi, câhiliye döneminde Ehl-i kitap ve özellikle Yahudi kültürünün Arap kültürüne girmeye başlamasıyla ele alınmalıdır. Zira Hz. Peygamber, putperest olan bu kavmi İslâm'a davet ettiğinde bir semavi dine mensup olmalarına rağmen onun davetini ve kullandığı kavramları anlayabilmişlerdi. Arapların câhiliye döneminde Ehl-i kitap ile olan ilişkileri İslâmî dönemde de devam etti.

Arapların İslâmî dönemden önce de Ehl-i kitap'la birlikte yaşamış olması, onların kültür ve medeniyetlerinden haberdar olmalarını sağlamıştır. Araplar, Ehl-i kitap ve özellikle Yahudiler ile kurdukları ilişkiler sayesinde Ehl-i kitab'ın birçok bilgisine vakıf olmuş ve komşu milletlerin de düşünce, örf ve adetlerinden; hikâye ve masallarından, tarihi olaylardan ve onların mekan ve kalıntılarından haberdar olmuşlardır. İslâm'ın ilk yayıldığı Hicaz bölgesinde Yahudiler diğer Ehl-i kitab'a nazaran özellikle Medine ve çevresinde Araplar ile daha sıkı ilişkiler kurmuşlardır. Onların Beytülmidrâs adıyla

²¹⁶ Zehebî, *Buhûs fî 'ulûmi't-tefsîr*, 24; Muhamed Hadi Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrûn fî sevbihî'l-keşîb*, (Meşhed: el-Câmi'etu'r-Ravdiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmî, h.1433), 2/631-632; Mahmud Ebu Reyeye, *Edvâ 'ala's-sünneti'l-Muhammediyye*, (Kum: Muessesetu Ensâriyân, Bty.), 315.

bilinen çok amaçlı ibadet yerlerine sahip olmaları buralarda sınırlı sayıda da olsa okuma yazma öğrenmelerini sağlamıştır.

İslâm'dan önceki Arap-Ehl-i kitap münasebeti İslâmî döneme nazaran daha sınırlı kalmıştır. Zira İslâmî dönemde Müslümanların Ehl-i kitap ile özellikler birlikte yaşamaya başlaması ve Kurân-ı Kerim'in Ehl-i kitap'ın haberdar olduğu kimi peygamber ve kıssaları aktarması bu münasebetleri hızlandırmıştır. Ayrıca İslâmî dönemde Yahudilerin Müslümanlar ile rekabet etmeye başlaması inen vahyin bu sorulara cevaplar vermesi ve özellikle Yahudileri ciddi bir şekilde eleştirmesi münasebetleri hızlandırmıştır. Bu dönemde Ehl-i kitap âlimlerinden İslâm'a girenler olmuş ve zamanla bu âlimlerden alınan bilgileri Müslümanlar tarafından doğru telakki edilmiştir. Bu nedenle çoğu İsrâîlî bilgilerin sahabe döneminden itibaren Ehl-i kitap'tan soru-cevap şeklinde İslâm'a girdiği düşünülmüştür. Ancak İsrâîlî rivayetlerin Câhiliye döneminden itibaren Arap kültürüne girmeye başladığını ve ardından artarak devam ettiğini söylemek daha isabetli olacaktır. Zira İsrâîlî rivayetlerin Arap-İslam Kültürüne geçmesinin tarihi seyrine bakıldığında bu rivayetlerin Câhiliye dönemindeki ilişkiler neticesinde Arapların Ehl-i kitap'tan etkilenmeye başladığı, Hz. Peygamber döneminde bu etkinin devam ettiği, sahâbenin Ehl-i kitap'tan bazı şeyler öğrendikleri, Hz. Peygamber'den sonraki dönemde öğrenme sürecinin artarak devam ettiği görülecektir. Ayrıca İsrâîliyât'ın Arap kültürüne girişindeki tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda Câhiliye döneminde Arapların Ehl-i kitap kültüründen aktarılan tarihi olay ve hikâyelere karşı olumsuz bir tavır takınmadıkları görülmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde de İsrâîliyât'a karşı topyekûn bir olumsuz tavidan bahsetmek mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Thk.), 5. cilt, Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403.

Afgânî, Sa'id, *el-Esvâk fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1974.

Algül, Hüseyin, "Fedek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/ 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

....."Himyerîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/62-63, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Askalânî, Ebü'l-Berekât İzzüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Nasrillâh el-Kinânî el-Mısırî, *Fethu'l-Bârî*, 4-6-8. Cilt, Riyad: Darü's-Selâm, 2000.

Azizova, Elnure, "Teymâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41/53-54, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

....."Vâdilkurâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/ 421-423, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed, *Me'âlimu't-Tenzil fi't-tefsîr ve't-te'vîl*, 4. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2002.

Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin el-Bâbâî, *Hediyetü'l-ârifîn esmau'l-müellifîn ve asârü'l-musannifîn*, 2. Cilt, Beyrût: Dârü İhyai Turasi'l-'Arabî, 1955.

Bozkurt, Nebi- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28/305-311, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Abdulhalim en-Neccâr, (Çev.) 1. Cilt, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, h.1119.

Büyük, Enes, “Tefsirde İsrâîliyât’ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14/2, (2014), 91-107.

Cabirî, Muhammed Âbid, *Kur’ân’a Giriş*, Muhammed Coşkun (Çev.), İstanbul: Mâna Yayınları, 2011.

Cerrahoğlu, İsmail, “Tefsir Sahasında İsrâîliyât’a Kısa bir Bakış”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 2/3,4, (Byy: Mart-Nisan,/1963) 3-6.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, Beyrût: Dârü'l-Ma‘rife, 2008.

Cevvâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 6, cilt, byy: İntişarâtu eş-Şerîf er-Redî, 1380.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Ta‘rîfât*, Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 2012.

Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: AÜİF, Yayınları, 1957.

Çalışkan, Necmettin, “Kur’ân’da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları” *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2018), 22-42.

Çelebi, Katip, Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, 2. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2010.

Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1. Cilt, Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1960.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, “Havle İsrâîliyât fî Kutubi't-tefsîr”, *Mecelletu'l-va'yi'l-İslâmî*, 2/19, (1966), 38-42.

..... “Tefsir Kaynaklarındaki İsrâîliyât Üzerine” Hüseyin Zamur (Çev.), *Şarkiyat*, 10/1, (2018), 515-523.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, ‘Âdil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed Mu'avvid (Thk.), 1. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

Ebu Reyve, Mahmud, *Edvâ 'ala's-sünneti'l-Muhammediyye*, Kum: Muessesetu Ensâriyân, Bty.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâîliyât ve'l mevdû'ât, fî kütübi't-tefsîr*, Kahire: Mektebetü's-sünne, 2006.

Emîn, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

..... *Duhâ'l-İslâm*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

Ezrûkî, Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke ve mâ cæe fihâ mine'l-âsâr*, Ruşdî Sâlih (Thk.), 1. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Endülüs, 1983.

Halebî, Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed, *es-Sîretu'l-Halebiyye*, 2. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1427.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2-4-5. Cilt, Beyrût: Dâru Sadr, 1977.

Hamîdullah, Muhammed, "Hayber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, 17/20-22.

..... *İslâm Peygamberi*, Salih Tuğ (çev.), 1-2, cilt, Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2003.

Hasan, Abdullatîf Abdurrahmân, *Eseru'l-fikri'l-Yahûdî 'alâ Ğulâti's-Şia*, Riyâd, Mektebetu Abikân, 2014.

Hâzin, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lubâbu't-te'vil fi ma'âni't-Tenzîl*, 1-3. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

İbn 'Esâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 'Amr b. Ğurâme el-'Umerî (Thk.), 11. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995.

İbn Atiyye, Ebü Muhammed Abdullâh b. Atiyye b. Abdillâh ed-Dimaşkî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, Abdusselam Abduşşâfi Muhammed (Thk.), 1. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, 1. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2001.

İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Thk.), 2. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1,2. Cilt, Beyrût: Şirketu Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Arkam, Bty.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Muhyiddîn Dîb Musto-Ali Ebü Zeyd Ebü zeyd (Thk.), 2,3,4,9. Cilt, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2015.

..... *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1,2,3,4. Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Reyyân, 2014.

İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Kitâbu'l-me'ârif*, Kahire: Dârü'l-'Me'ârif, bty.

İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Thk.), 2. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1987.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab*, 1. Cilt, Beyrût: Dârü's-Sadr, bty.

İsfahânî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbu'l-eğânî*, 22. Cilt, Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1950.

Kallek, Cengiz, "Pazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34/194-203, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kannûcî, Siddîk b. Hasen, *Ebcedu'l-'ulûm*, 1. Cilt, Dimaşk, Menşûrâtu Vizâreti's-Sekâfeti ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1889.

Kapar, Mehmet Ali, "Kâ'b b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/3-4, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kister, M.J. "İsrâiloğullarından Nakilde Bulunma Meselesi", Cemal Ağırman (Çev.), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1, (2001), 125-153.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Câmi'ü ahkâmi'l-Kur'ân, ve'l-mubînu limâ tedemmene mine's-sünneti ve âyi'l-Kur'ân*, 1. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Kuzudişli, Ali, “el-Kütüb'ten İsrâîliyât'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu”, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1, (2012), 131-164.

..... *İsrâîliyât'ın Hadise Girişi*, byy. Kitap & Cafe Serüven, 2016.

Ma'rifet, Muhamed Hadi, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrûn fî sevbihi'l-keşib*, 2. Cilt, Meşhed, el-Câmi'etu'r-Ravdiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmî, h.1433.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî, *Murûcü'z-zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, 1, 2. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2005.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîr*, Ahmed Ferîd (Thk.), 1. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Kahire: Dârü'l-Âfâku'l-'Arabî, 2005.

Na'na', Remzi, *el-İsrâîliyât ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*, Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1970.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Medârik*, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2017.

Nursi, Said, *Muhâkemat*, İstanbul: Rnk Neşriyat, 2005.

Önkâl, Ahmet, “Beytülmidrâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/ 95, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özel, Ahmet, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/365-369, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özkan, Halit, “Temîm ed-Dârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/ 419-421, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Öztürk, Mustafa, “Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrailiyat meselesine farklı bir yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâmî İlimler Dergisi*, 9/1, (2014), 11-68.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2,8. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2005.

Sadîkî, Ebû Abdurrahman Şerefu'l-hak Muhammed Eşref el-'Azîm Âbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, 6,8,9. Cilt, Dımaşk: Dârü'l-Fayha, 2013.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1. Cilt, Riyâd: Darü'l-Vatan, 1997.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî, *Ravdu'l-unûf*, 1,2. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Bty.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2015.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, 1,2,3,5,6,10. Cilt, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2013.

..... *Târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk*, 1,2. Cilt, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Tottoli, Roberto, “İslâmî Literatürde İsrâîliyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı”, *Marife*, Çev. Mesut Kaya, 10/2, (2010), 201-215.

Tomar, Cengiz, “Yemen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/401-406, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *et-Târih*, 1. Cilt, Beyrût: Şirketu'l-İ'lâmî li'l-metbû'ât, Abdülemir (Thk.), Mehennâ, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Âşûrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/24-26, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Arabistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/252-258, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yiğit, İsmail, “Sebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, 36/241-243.

Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın ilk Döneminde Ticarî Hayat*, İstanbul: Beyan Yayınları, Bty.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *Buhûsun fî 'ulûmi't-tefsîr*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.

.....*et-Tefsîr ve'l-mufessîrûn*, 1. Cilt, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000

THE ROLE OF THE UNITED STATES IN THE SOUTH PACIFIC AT THE TURN OF THE 20TH AND 21ST CENTURIES - MAINTAINING THE SPHERE OF INFLUENCE BY PROVIDING SECURITY TO MICROSTATES?

Joanna Siekiera*

Abstract

Following two waves of decolonization in the Pacific (1962-1970 and 1974-1980), the situation of island states in this region have changed radically. Finally, independent microstates have gained their legal international opportunity to decide on own internal and regional policy. Nonetheless, post-colonial relations in the region were largely influenced by the Pacific Ring powers, led by the United States, which consequently created a unique local system. Such struggle in order to uphold influence in the Pacific occurred in the post-war period initially between the USA and Japan. Two imperial approaches emerged from these international movements, which were implemented in the diplomacy of both countries: “New world order” and its Japanese response – “New regional order”. Government in Washington maintains close relations with states in Oceania by changing their formal names (free association, unincorporated and unorganized territory, unincorporated and organized territory, commonwealth within the USA). In addition to organizational or scientific activity, the most important element of American policy towards the states in Oceania is the regional security shaping. The military presence of the US troops, regular RIMPAC naval exercises, growing diplomatic and economic investments in the South Pacific islands consolidate the image of a just sheriff of the new world order, a defender of young democracies on the verge of poverty struggling with civilization problems.

Keywords: USA, Oceania, South Pacific, Security in the Pacific, Sphere of Influence

INTRODUCTION

The issue of security or cooperation in the field of defence in the Pacific Ocean is not sufficiently analysed in European literature. Integration processes in the area of politics, law or economics in the Pacific, however, are attracting more and more attention by the scientists across the world. The terms “Oceania” and “Pacific” are not legal terms, so their definitions cannot be found in legal acts. The subjective scope of the geopolitical region of the South Pacific is therefore the southern part of the Pacific Ocean covering the following sovereign states: Australia, Fiji, Kiribati, Nauru, New Zealand, Papua New Guinea (PNG), Samoa, Tonga, Tuvalu, Vanuatu, and the Solomon Islands; the associated state with New Zealand: Niue and the Cook Islands; and the associated states with the United States: the Federated States of Micronesia (FSM), Palau and the

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi:18.08.2019, Accepted / Kabul Tarihi: 20.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.606122>

* Faculty of Law, University of Bergen, joanna.siekiera@uib.no

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0125-9121>

Marshall Islands; as well as, which is associated with indirect impact on security development or integration, US dependent territories.

Therefore, the role of the United States in the South Pacific at the turn of the 20th and 21st centuries, which is the subject of this article, will refer to countries¹, which lie south of the equator. The northern part of the Pacific Ocean is the American state of Hawaii, subject to the US internal jurisdiction, or territories belonging to Asian states. Consequently, the North Pacific is outside the scope of this article and will not be discussed in it.

The South Pacific is indeed the future-oriented region due to its geographical, cultural and political specificity. Hence, an in-depth analysis of this issue is justified both in the aspect of public policy in its foreign dimension, as well as an introduction to the most important paradigms in the field of Public international law. Bearing in mind the obvious increase in the powers of Southeast Asia, the so-called “Confucian capitalists”, one should not forget the South Pacific region, which is no longer an isolated area. From the point of view of the global economy, the unexplored natural deposits at the bottom of the Pacific Ocean are of the greatest importance too. Another essential issue are the resources lying in the internal economic zones of the Pacific island states, as well as intact, and therefore very attractive, markets. Hereafter, in addition to political and humanitarian development integration, the countries of the South Pacific are increasingly looking for formal and legal solutions to strengthen their relations. This also applies to requesting for protection from global powers. The US is in the lead in this nomenclature. The 21st century presents significant changes in geopolitics, where a highly beneficial (profitable and civilizational development) form of cooperation for the smallest, poor countries appears to be regional cooperation - whether strictly intra-regional or with an entity from outside the region. Here, it should be given some values that effectively refute the “myth of paradise” of the Pacific countries: GDP per capita in Australia is over 56 thousand USD, in New Zealand – 37 thousand USD, while in Fiji – only 9 thousand USD, while in the Solomon Islands or PNG –1900 USD². This article puts forward the thesis that the role of the United States in the South Pacific at the turn of the 20th and 21st centuries was to maintain the sphere of influence through measures providing security to microstates.

1. New Countries in the Pacific Resulting from Decolonization Processes

States, as the most important and influential entities in the field of international law, possess decision-making power to what extent they want to cooperate with each other. The willing element is a condition *sine qua non* for establishing international relations, including those in the field of security. It is the sovereign states that are the founders and members of many supranational bodies, both universal and local. International organizations seem to be the most common and known form of international

¹ Here the legal and political science distinction between the terms have to be considered: a state and a country. The first term refers to a sovereign unit in international law, while a country is a colloquial term, and it does not reflect the full subjectivity having by a state along with its legal personality to possess rights and duties on the international arena.

² Date for the year 2015 by the World Bank:

http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?end=2015&name_desc=true&start=2015&view=map Access on: 18.08.2019.

cooperation to date³. The diversity of forms of regional cooperation allows states to tailor established partnerships or alliances in line with national interests, as well as to choose from a broad catalogue available in international law (hard law or soft law methods). The legal, political and often also economic option to choose the most suitable scheme leads to the creation of an intriguing network of partners, also in the field of national or international security.

The South Pacific is very complex and diversified in terms of the diversity of international legal statuses functioning with the region. No other geopolitical region consists of such different subjects of international relations. The Pacific Ocean, being the largest ocean in the world, covers over 40 sovereign states and over 20 dependent territories⁴. Subjects of international law, and therefore not only states operating in the Pacific, are called PICT. The abbreviation is derived from the English acronym of the *Pacific Islands countries and territories*. States located on the outskirts of the Pacific Ocean are called the Pacific Rim⁵, which shows their belonging primarily to the continents of Asia or America.

In the wake of two waves of decolonization (1962-1970 and 1974-1980), the situation in the Pacific region had changed. Gaining independence finally gave those nations international legal possibility to decide on their own foreign policy. The shaping of post-colonial relations in the region, both bilaterally and multilaterally, was influenced by the Pacific Ring states, mainly by the US. Development of cooperation in the Pacific was on one hand initiated by some of the newly created states, but on the other - it was strongly supported by governments in Washington, Beijing, Tokyo and Moscow. These two directions have eventually created a unique local system. After the end of the Cold War in 1991, bipolar division of the world finally stopped dichotomously divided nations, thereby increasing the sense of belonging to their own region - with neighbouring countries sharing similar history, economic and political systems. Hegemon, which the United States became, began to strongly influence through close, bilateral relations around the world, including in the Pacific Ocean.

This was happening in isolation from dichotomous affiliation to the capitalist West or post-communist East. Such “superpower” approach of American foreign policy was dictated by the desire to maintain close, dependent relations with the newly created Oceania governments, which were just forming their alliances and could easily be acquired as a partner in exchange for providing development assistance or security. The PICT did not want to return to metropolis-colony relations hence the economically prosperous US government seemed a more sensible solution than maintaining cooperation with Great Britain or France. This awareness of the need to turn against the old colonial powers, but at the same time receiving proposals for *carte blanche* cooperation increased the openness of microstates to US interference in their own interests.

³ However, it cannot be said that this will always be the case. It is up to the states, founders of organizations and signatories to international agreements if they would prefer to delegate sovereign powers in another way, by a separate organizational form or an institution not formally functioning in the future. International law, regulating relations between entities, may be therefore freely changed by its creators, if it is in accordance with their will.

⁴ The calculation made by the author.

⁵ The idea of ‘Pacific Rim’ illustrating the form of regional cooperation will be presented later in this article.

The area of the South Pacific is diverse not only politically, but also geographically and culturally. It is divided into three groups of islands: Micronesia, Melanesia and Polynesia⁶. These subregions are one of the most diverse clusters, despite their geographical proximity. Separation is observed in the tradition and history of nations, including the attitude towards colonization, a sense of national identity, ending with models of creating own position in the region or globally. Therefore, each individual entity located in the Pacific will present a completely different approach to statehood, course of (re)gaining independence, maintaining close relations with former colonial forces, as well as with the US government⁷.

Pursuant to International law, three types of entities are to be distinguished: states, dependent territories (dependencies) and free-associated states⁸. Diverse statuses result in a different form and degree of integration in the region, as well as possibility to participate in establishing security, also as a part of an alliance with the United States. It should be remembered that the basic international legal entities - states - have an unlimited scope of self-determination and can also take sovereign action in the field of security. Such entities in the subregion of Melanesia are: Australia, Fiji, PNG, Solomon Islands, Vanuatu; in Polynesia: New Zealand, Samoa, Tonga, Tuvalu; while in Micronesia: Kiribati and Nauru.

In contrast, two further types of entities - dependent territories and associated states - are *de iure* managed by the governments of partner states. They must therefore comply with the standards set by the larger, more developed entity. Despite the fact that most dependent countries have the power to enact their own legislation, however, in order to adopt acts and made them valid they must comply with the law of the partner state. This legal situation applies to New Caledonia - special overseas territory of France, Tokelau - territory of New Zealand, Niue and the Cook Islands - countries associated with New Zealand, Pitcairn Islands - British overseas territory, Rapa Nui - territory of Chile, and French Polynesia, as well as Wallis and Futuna - French overseas communities. The United States also entered into partner relations with the following PICT: American Samoa - as non-integrated and unorganized territory of the USA, Palau, FSM and the Marshall Islands - as associated states, Guam - non-incorporated territory of the United States, and the Union of Northern Marian Islands – being organized territory of the community status.

2. America's Pacific

Without going into the details of every entity operating in the South Pacific, one should, though, outline US legal and political relations with its closest Pacific microstate partners. FSM, Palau and the Marshall Islands are affiliated with the US, which means they are formally bound by the jurisdiction of the government in Washington. The cooperation is carried out under three separate bilateral agreements called Compact of

⁶ The distinction into three sub-regions was first made by Frenchman Jules Dumont d'Urville. The researcher was guided by the need to identify geographical and ethnic clusters of islands in the Pacific Ocean.

⁷ I. Ch. Campbell 1989. *A History of the Pacific Islands*, University of Canterbury Press: Christchurch, p.40-135; S. R. Fischer 2002. *A History of the Pacific Islands*, Palgrave Macmillan: Basingstoke, p.23-42.

⁸ Free associated states were codified by the UN Resolution from 1960. Compare: Resolution defining the three options for self-determination GA Res 1541, XV (1960), Principle VI.

free association, COFA. COFA with the Marshall Islands⁹ and FSM¹⁰ was signed in 1986, while with Palau in 1994¹¹. The main premise of the partnership is to commit the United States to provide economic and military support in exchange for constant access to the military bases and resources¹². What should be emphasized here, thanks to constant financial assistance, all three American free association states have the highest level of GDP among every PICT¹³.

American Samoa is managed by the US Department of the Interior with its branch - Office of Island Affairs. This is not stated *expressis verbis* in the content of the American Samoa Constitution, however, Section 6 regulates the oath of senior officials for the constitution of the United States of America, while not Samoan¹⁴. Thanks to American citizenship, islanders can travel to the US, enjoy duty-free access to the American market, while the salary system corresponds to a more favourable local economy, not a nationwide one, as the enterprises on the island earn a lot on commercial contacts, mainly military ones¹⁵.

Another group of US-dependent countries in Micronesia are Guam and the Mariana Islands. These countries have international *sui generis* status as both these territories are managed by the US Office of Insular Affairs¹⁶. However, Guam is a non-incorporated territory of the United States of America, and therefore selected sections of the federal constitution apply, while the Marianas are in a political union as the US Commonwealth. The island of Guam has the largest oil reservoirs among all resources of this type used by the American aviation. In the 21st century, this territory is used by the United States Army to conduct air and sea exercises¹⁷. Guam is also a destination for economic migrants from other American islands. The wave of emigration increased after the signing of the COFA between the US and FSM and the Marshall Islands¹⁸, which gave their inhabitants American citizenship and consequently free movement of people.

⁹ COFA with the Marshall Islands came into force on 21 October 1986, but it was amended in May 2004: Compact of Free Association Agreement between the United States of America and the Marshall Islands Treaties and other International Acts (Series 04-501) from 30 April 2003.

¹⁰ COFA with the Federated States of Micronesia came into force on 3 November 1986, ale but it was amended in 2004: Compact of Free Association Agreement between the United States of America and the Micronesia Treaties and other International Acts (Series 04-625) from 14 May 2003.

¹¹ COFA z Palau is valid since 1994 and until now was not amended. Compact of Free Association between the Government of the United States of America and the Government of Palau (48 USC 1931 note; Public Law 99-658) from 1 October 1994

¹² More on this topic see: US Department of State: www.state.gov/r/pa/ei/bgn/1839.htm, www.state.gov/p/eap/ci/rm/, www.state.gov/r/pa/ei/bgn/1840.htm Access on: 18.08.2019.

¹³ T. K. Jayaraman 2016, *Regional Integration in the Pacific* in: E. Fanta, T. M. Shaw, V. T. Tang (ed.), *Comparative Regionalisms for Development in the 21st Century: Insights from the Global South*, Routledge: New York, p.107.

¹⁴ Revised Constitution of American Samoa from 17 October 1960, Section 6.

¹⁵ Radio programs: *American Samoa must consider independence* on "Radio Australia" from 18.05.2012 and *Pacific News Minute: American Samoa Reconsiders US Ties* on „Hawaii Public Radio" from 18.11.2015.

¹⁶ US Department of the Interior, Office of Insular Affairs: www.doi.gov/oia/islands/guam, www.doi.gov/oia/islands/cnmi Access on: 18.08.2019.

¹⁷ R. Crocombe 2007. *Asia in the Pacific Islands: Replacing the West*, University of the South Pacific: Suva, p. 353.

¹⁸ K. Maegawa 2006. *Community Beyond the Border: An Ethnological Study of Chuukese Migration in Micronesia* in: H. Kleinschmidt, *Migration, Regional Integration and Human Security: The Formation and Maintenance of Transnational Spaces*, Ashgate Publishing Ltd.: Aldershot, p.142, 145.

The economy of FSM and Palau remains dependent on US budget transfers. As it has already been indicated, the basic premise of a free association is to ensure internal and foreign security for microstates that open their territory to the armies of another state (US). As for the Marshall Islands, the immediate reason for their occupation of these areas was the need to build a nuclear defence system: the US Army Kwajalein Atoll Reagan Missile Test Site, of a high importance to the US missile safety network¹⁹. Assistance from the US (almost USD 1.5 billion per year) and fees for the lease of Kwajalein as part of a military base form the basis of the country's economy²⁰.

3. Building the Sphere of Influence by the American Government

The end of colonial perceptions is called "End of Insularity". The English noun "insularity" means the abstract concept of backwoods, provinciality, parochialism and narrowness of views, but is also an adjective from the noun "island". The play on words reflects the process of decolonization in the Pacific, when the islands ceased to be isolated, and thus, in terms of ideology, their subordination to metropolises came to an end.

The issue of American interests in the Pacific Ocean has always been open and up-to-date. When the national interests focus particularly on defence or security matters, Washington government's policy remains very precise and clear. It is the United States of America, the global "sheriff", who constitutes the most solid (politically and logistically reliable) power to ensure order in the world. During the Cold War (1947-1991), the Pacific was the natural boundary between antagonists. It should not be surprising, then, that building close relations (and if necessary even forms of dependence or political control) with microstates was seen as a guarantee of strengthening its strategic position in this region. And although more than a quarter of a century has passed since the fall of the Union of Soviet Socialist Republics (USSR), the main motivator of the security system remains the same - armed defence against Russian aggression to the West²¹.

Peace and security have been, and continue to be, a key factor in deepening close relations in the Pacific. Cooperation in the field of security had various dimensions over time. We are talking here about four periods: 1) just after the end of the Second World War; 2) during the nuclear crisis, along with the nuclear bomb testing in the Pacific Ocean; 3) during the Cold War; 4) after the Cold War²². More efforts are now being

¹⁹ Central Intelligence Agency: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/rm.html>
Access on: 18.08.2019.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ J. C. Dorrance 1992. *The United States and the Pacific Islands*, Praeger: Ann Arbor; R. O'Rourke 2014. *China Naval Modernization: Implications for U.S. Navy Capabilities – Background and Issues for Congress*, in: D. Lovelace (ed.), *Terrorism: Commentary on Security Documents*, Volume 136: *Assessing the Reorientation of U. S. National Security Strategy Toward the Asia-Pacific*, Oxford University Press: New York, p.279-285.

²² The controversial supra-regional Security Pact "ANZUS", operating in the years 1951-2010, is the best example. However, the alliance between the United States and New Zealand was broken after the diplomatic conflict over the creation of the nuclear-free zone in the Pacific. To date, New Zealanders are sceptical of any American policy because they feel cheated. The author has found this out many times during her stay in New Zealand in 2015-2016.

made to unite countries in the Pacific with the aim of counteracting terrorism, together with its denominator, most affecting the South Pacific islands - piracy²³.

The Australian-New Zealand agreement (the Canberra Pact) reflected concerns about the growing US ambitions in the Pacific region in the post-war period. The bilateral agreement was signed in 1944 by in fact the closest US allies from the war. However, this treaty should be considered as a mutual agreement towards further bilateral cooperation instead of a military alliance *sensu stricto*²⁴. In addition, it should be noted that New Zealand experienced a threat from the US for its island dependencies just after the war. The New Zealand Prime Minister, Peter Fraser, forbade any claims regarding annulment of land in Samoa (part of the US)²⁵ and the Cook Islands. This legal case set out the American side's argument to raise any demands for military bases in the New Zealand Realm and other non-American islands for the future. In addition, New Zealand decided to buy military equipment in existing bases. These efforts do present a broader strategy against the entry of a larger imperial state into the Pacific²⁶.

The struggle to maintain influence in the Pacific took place in the post-war period between the US and Japan. Two imperial approaches emerged from these international activities, which were carried out in the diplomacy of both countries: "The new world order" and the response to it – "The new regional order". The first slogan referred to the American approach to the need for establishment new rules in the global arena. However, the newly emerged states were characterized by a growing anti-American attitude. The opposite motto to the "New World Order" arose as a result of the search of the PICT for a better partner in international trade. Hence, on the initiative of the Japanese government, the term "New Regional Order" was created. It was indeed an Asian response to unwanted American influence in the South Pacific region. Eventually, Pacific countries began to open their markets to China and the USSR (and after to the Russian Federation). The purpose of this change in politics was motivated to reduce the economic dominance of the US, Japan and the then European Communities²⁷. The third main partner - Russia - was reluctant to allow Japan or the US to economically penetrate the Pacific region, so rich in natural resources and newly erected national markets. Another agreement between the governments in Tokyo and Washington (preventive to any possible actions made by the government in Moscow) can be perceived as the example of "politics of extensive peace". The mutual declaration of peace in the Pacific was aimed at highlighting the American and Japanese factors in the region by

²³ Compare A. Graf 2011. *Countering Piracy and Maritime Terrorism in South East Asia and off the Horn of Africa*, PiraT-Working Papers on Maritime Security Nr. 5, April 2011; L. Joubert 2013. *The extent of maritime terrorism and piracy: a comparative analysis*, "South African Journal of Military Studies" 41/1; E. S. Nelson 2012. *Terrorism and Piracy: Existing and Potential Threats*, "Global Security Studies" 3/1.

²⁴ Art. 2 of the Australian-New Zealand Agreement 1944 from 21 January 1944.

²⁵ Speech of Dr. Iati Iati from the University of Otago, *Watching Their Customary Lands Slip Away? The Implications of Applying the Torrens System to Samoan Customary Land Tenure*, New Zealand Studies Association (NZSA) Conference, Lugano 1.07.2016.

²⁶ J. A. Bennett 2010. *The American Imperial Threat to New Zealand's Pacific Dependencies in World War Two*, in: I. Conrich, D. Alessio (ed.) *New Zealand, France and the Pacific*, Kakapo Books, Nottingham, p. 45-53; more on the Canberra Pact: W. D. McIntyre and W. Jim 1971. *Gardner Speeches and documents on New Zealand history*, Clarendon Press: Oxford, p.368-378.

²⁷ J. Kukułka 2007. *Historia współczesnych stosunków międzynarodowych; 1945-2000 z kalendarium 2001-2006*. Wydawnictwo Naukowe Scholar: Warsaw, p.591 and above.

strengthening multilateral assistance to the island states²⁸. As these temporary *ad hoc* partnerships show, rivalry for the spheres of influence in the Pacific was so significant that the not so long-ago former war enemies were able to reconcile their interests to overtake other powers in searching for new allies.

4. American Initiatives in The Pacific of More Formalised Character

Another American initiative, of already more formalised character, was launched in 1967. Pacific Basin Economic Council (PBEC) was aimed to unite the most developed countries of the Pacific basin: USA, Canada, Australia, New Zealand and Japan, in a common goal to jointly develop the Pacific region (and therefore non-Council members). China and other developing countries joined the organization later²⁹. The institution similar in terms of openness to accept various partners was the Pacific Economic Cooperation Council (PECC). PECC was established as the Pacific Economic Cooperation Conference due to the less formal concept of regional conference meetings. This council began its activity at the Canberra seminar in 1980, when 11 parties agreed to create an independent regional mechanism. The common goal here was market-driven integration through the promotion of economic cooperation. The seminar was attended by Australia, Canada, Indonesia, Malaysia, Japan, Korea, New Zealand, Philippines, Singapore, Thailand, USA and only three Pacific countries - PNG, Fiji and Tonga. Representatives of PBEC and the Pacific Trade and Development Conference also participated in the conference³⁰.

In the decades of the nuclear Pacific testing in the years 1946-1994, PICT were formally dependent on developed and influential states. This period in the Pacific history was one of the most difficult, as its effects are also visible now. Americans were testing in the territory of the Marshall Islands and Kiribati in 1946-1958 and 1962, respectively, the British - in Australia and Kiribati in 1952-1963, while the French - in French Polynesia in 1966-1996³¹. However, injuries in people and nature were not the only effects of testing. Growing anti-nuclear manifestations of dissatisfied islanders should be given as political and social effects since the 1970s. This eventually led to the establishment of the idea of the nuclear-free Pacific. New Zealand introduced in 1987 the New Zealand Nuclear Free Act, which included a clause on a general prohibition on entering any nuclear-armed ships onto New Zealand waters or its ports³². This norm, however, was read by the US as a breach of the provisions of the Australia, New Zealand, United States Security Treaty (ANZUS)³³. Moreover, the US government issued a negative

²⁸ *Ibidem*, p.309-310; United States Note to Japan from 26 November 1941 Dept. of State Bulletin 129 (13). This non-binding document was raised to the rank of an international agreement in 1951 as the Security Treaty between the United States and Japan from 8 September 1951.

²⁹ J. Kukulka, *op. cit.*, p. 310-311; S. Terry, *op. cit.*

³⁰ Over time, PECC opened its membership to representatives of, among others, ASEAN, China or Russia. A list of Member States and organizations involved can be found on the website of the Pacific Economic Cooperation Council: www.pecc.org/about/member-committees Access on: 18.08.2019.

³¹ S. Firth, K. von Strokirch 1997. *A Nuclear Pacific*, in: D. Denoon, M. Meleisea (ed.), *The Cambridge History of the Pacific Islanders*, Cambridge University Press: Cambridge, p.324-358.

³² New Zealand Nuclear Free Zone, Disarmament, and Arms Control Act 1987, art. 9, par. 2.

³³ Compare footnote Nr.23; M. Green 2008. *The Changing Face of New Zealand Diplomacy*, "New Zealand International Review", 33/6.

opinion on the introduction of the 1985 Rarotonga Treaty establishing a nuclear-free zone³⁴.

Cooperation in specific sectors, including in the field of security, has been almost always developing thanks to foreign funding. This regional attitude can be observed primarily in American policy of so-called “indirect rule” toward PICT. Such policy involves actions aimed at gaining influence through the use of non-formal methods. This is strongly manifested in financing of projects, especially humanitarian ones, media control, legal and economic consultancy launched for the Pacific governments. The idea of the “Pacific Community” is an example of American indirect rule. The Pacific Community policy was directed at the regional integration of local communities regardless of their multifaceted differences, present at the civilization, as well as economic development³⁵. Such regional policy is illustrated by the activities of the East-West Center. It was founded in Honolulu, Hawaii in 1960. The main purpose of this educational and research institution is to promote better relations and mutual understanding of the peoples of the US and Asia-Pacific. East-West Center launched in 1980 the assistance strategy called the Pacific Islands Development Program (PIDF). His main assumptions were fair and sustainable social and economic development³⁶.

The Pacific Community is the “pan-Pacific” concept. Initially it was supported by private individuals, associations or foundations, after which it was formally adopted by the countries of the region. Earlier, in the interwar period, the American Institute of Pacific Relations played a key role in the process of regional cooperation³⁷. The vital intention of the US government was as if the Pacific Community would remain a non-alternative idea of cooperation in the Pacific³⁸. Washington assumed the establishment of highly formalized cooperation, modelled on the Euroatlantic one. However, with the current stage of regionalism in the Pacific Ocean, this is impossible to achieve³⁹.

Formal cooperation of the Pacific Rim under the American umbrella started in 1989 through the regional organization - Asia-Pacific Economic Cooperation, APEC. APEC was established as the US initiative of as a response to the uncontrolled, according to the American side, Japanese interference in the affairs of microstates in the Pacific⁴⁰. Regionalism cultivated through the Pacific Rim is, apart from APEC, the main contemporary form of American interference in the affairs of PICT. The initiator of both institutions is the East-West Center, Hawaiian research hub described earlier. The Pacific Rim Cities project is another American driven discussion forum. It serves the US to provide dimensions of further urbanization to the Pacific Ring states, as well as to

³⁴ 13 parties declared a ban on any use, testing and possession of any type of nuclear weapon on their territory. South Pacific Nuclear Free Zone Treaty from 6 August 1985, art. 3, 5-6.

³⁵ E. Halizak, R. Kuźniar 2006. *Stosunki międzynarodowe: geneza, struktura, dynamika*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: Warszwa, p.8.

³⁶ East-West Center: www.eastwestcenter.org/pacific-islands-development-program/about-pidp Access on: 18.08.2019.

³⁷ More on this topic: E. Halizak 2006. *Wspólnota Pacyfiku a Wspólnota Wschodnioazjatycka*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”: Warsaw, p. 38-39,45; P. F. Hooper 1988. *The Institute of Pacific Relations and the Origins of Asian and Pacific Studies*, “Pacific Affairs” 61/1, p. 98-121.

³⁸ E. Halizak 1999. *Stosunki międzynarodowe w regionie Azji i Pacyfiku*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR: Warsaw, p.142.

³⁹ *Ibidem*, p.437.

⁴⁰ Japan is now an equal member of APEC. J. Rymarczyk 2010. *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne: Warsaw, p. 379; *APEC in Charts 2015*, Policy Support Unit, November 2015.

integrate the whole region⁴¹, just in line with the interests of the government in Washington.

APEC currently accounts for over 60% of the global GDP, hence the US interest in this organization cannot be overestimated. Already in 1993, at the Seattle conference, representatives of the then President Bill Clinton openly exerted diplomatic pressure on the Pacific states. In addition to members of this organization, a wider group of politicians and officials from the Secretary of the Pacific Community (SPC) and PECC was invited. PICT agreed to transform APEC into a free trade area modelled on the EU. The total withdrawal from customs duties was on hand to the Americans, for whom microstates would have been the open (and unlimited) sales market, and then their own well-settled sphere of influence. However, Asian countries headed by China were afraid of diversification of economies in the emerging region. Hence, the economic integration plan was eventually stopped⁴².

The same goes with the, commonly used in scientific terminology, name of “Asia Pacific”. It appears to be unnatural, as it does not derive from any geological (geotectonical), political or cultural classification. According to the doctrine of American foreign policy, establishing a link between the regions of East Asia and the Pacific did not make any pragmatic sense. This dichotomy formed two separate geopolitical clusters of countries with different interests. The distinction was noticed internationally thanks to the US intervention in Japanese regional policy. Washington convinced the government in Tokyo to regard their neighbourhood as “Asia and the Pacific” rather than “East Asia”. Thanks to this diplomatic move, the US was able to expand its influence over Southeast Asian countries, thus justifying the need for own presence in this area⁴³.

The high importance of the Pacific region in the world, along with all its connections with Asia, is still noticeable in US foreign policy. According to Hilary Clinton, former Secretary of State (2009-2013), the US government was aware of its ineffective operations in the Pacific Ocean. This, in turn, required further diplomatic changes adequate to the uniqueness of this geopolitical region:

“One of the most important tasks of American statecraft over the next decade will therefore be to lock in a substantially increased investment — diplomatic, economic, strategic, and otherwise — in the Asia-Pacific region. The Asia-Pacific has become a key driver of global politics. (...) What does that regional strategy look like? (...) The challenges of today’s rapidly changing region — from territorial and maritime disputes to new threats to freedom of navigation to the heightened impact of natural disasters — require that the United States pursue a more geographically distributed, operationally resilient, and politically sustainable force posture”⁴⁴.

⁴¹ M. P. Smith 1989. *Pacific Rim Cities in the World Economy: Comparative Urban and Community Research, Vol. 2*, Transaction Publishers: New Brunswick, p.278-283.

⁴² T. Yuzawa 2006. *The Evolution of Preventive Diplomacy in the ASEAN Regional Forum: Problems and Prospects*, “Asian Survey” 46/5, p. 591-596; R. W. Baker 1993. *Pacific Summit in Seattle: Testing Clinton’s Asia-Pacific Policy*, Asia Pacific Issues, Analysis from the East-West Center No. 9, November 1993, p.4.

⁴³ G. Hawthorn 2000. *Azja i rejon Pacyfiku*, Prószyński i S-ka: Warsaw, p.16.

⁴⁴ H. Clinton, *America’s Pacific Century*, (11.11.2011) available at: <https://foreignpolicy.com/2011/10/11/americas-pacific-century/> Access on: 18.08.2019.

5. Ensuring Security of the Microstates by the United States

The US involvement in Pacific regional policy covers many issues, from climate change, to stabilizing democracy or improving the prosperity of the Pacific population, but it is strengthening the military protection in the Pacific Ocean, which is a real advantage in maintaining the American sphere of influence⁴⁵.

The Pacific is a unique geopolitical region. First of all, the specificity of the region is created by its marine environment. From the purely geographical point of view, it occupies 10 thousand kilometres from east to west and 5 thousand kilometres from north to south. The distance between countries or even islands belonging to the same country is counted in thousands of kilometres⁴⁶. The South Pacific region consists of microstates, what implies the need for dealing with problems related to “minority” in political and geographical terms. However, what seems more important here is such physical separation from any continental areas. There is a high degree of dependence on maritime transport and to a lesser extent to aviation, which is associated with a lack of financial resources for aircraft, but also undeveloped airports and any kind of aviation infrastructure.

National security should be considered in a double way also in the South Pacific. Providing one of the most basic and key interests for permanent existence of a state is military and energy security⁴⁷. The aforementioned ANZUS tripartite alliance was to be responsible for military security. After its breakup in 2010 it was, however, not decided to establish any new military organization in the region, neither with a partner from outside the Pacific (like the USA) nor of the closed membership with the PIC only. Yet governments of New Zealand and the USA signed the Wellington Declaration in 2010⁴⁸, which provides an updated view on the issue of military cooperation in the Pacific. First, Americans and New Zealanders wanted to introduce a more practical system of cooperation, having rapid and coordinated data exchange, including regular meetings of foreign ministers with defence debates. Secondly, such systemic cooperation is expected to result in an increase in binding and substantive dialogue at the governmental, military and expert levels⁴⁹.

Undoubtedly, the role of the United States in the South Pacific at the turn of the 20th and 21st centuries in maintaining the sphere of influence by ensuring the security to microstates is being implemented through the bi-annual RIMPAC manoeuvres. The rejection of the common enemy (USSR) in the Pacific in 1971 led to strengthening of interoperability under US leadership (and its sponsorship). It should be clearly

⁴⁵ Based on the speech made by A. R. Frelick, Department Director of Australia, New Zealand and the Pacific Islands at the East Asian Pacific Office of the US Government: <http://www.state.gov/p/eap/rls/rm/2009/07/126656.htm> Access on: 18.08.2019.

⁴⁶ For example, the land territory of the Cook Islands in proportion to its sea area is 1:8000. M. Jędrusik 2005. *Wyspy tropikalne: W poszukiwaniu dobrobytu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warsaw, p.155-159.

⁴⁷ The Pacific Power Association is the most important organization in the Pacific Ocean in the field of energy security. The association deals with the direct coordination and cooperation of states in the use of electricity, electricity generating devices, private suppliers and the issue of intra-regional or external subsidies for energy development: <http://www.ppa.org.fj/what-is-ppa> Access on: 18.08.2019.

⁴⁸ Wellington Declaration on a New Strategic Partnership Between New Zealand and the United States from 4 November 2010.

⁴⁹ M. Pugh 1989. *The ANZUS Crisis, Nuclear Visiting and Deterrence*, Cambridge University Press: Cambridge; Department of State: <http://www.state.gov/r/pa/prs/ps/2010/11/150401.htm> Access on: 18.08.2019.

emphasized that such cooperation on security issues is not based on any multilateral agreement or even memorandum of understanding⁵⁰. Moreover, the successful conviction of the Pacific allies to purchase American ships, weapons and aircraft is undeniable here too⁵¹.

RIMPAC is an acronym of the Rim of the Pacific⁵². It was initiated by the United States Pacific Command, the naval forces responsible for the Pacific basin. Originally, only 5 parties were involved: Australia, Canada, New Zealand, Great Britain, and the USA as the founder. 26 countries participated in RIMPAC 2016. Vietnam, Sri Lanka, Brazil and Israel participated for the first time in the joint exercise in the 2018 edition. This reflects the importance of RIMPAC, as well as its potential goes far beyond the geographical framework of the ocean. Manoeuvres take place during two summer months on the Hawaii archipelago. Supervision is exercised by the Pacific Fleet Command in cooperation with the Coast Guard, the naval corps and the Hawaiian National Guard. Having in total the fleet of 26 states, 45 ships, 5 submarines, more than 200 aircraft and 25,000 personnel, the United States has established the world's largest multinational naval training. In addition, RIMPAC provides unique, unprecedented, global military manoeuvres to support and sustain maritime cooperation⁵³.

The initial, strategically obvious but never officially declared, implication of RIMPAC is demonstration of US strength, in both military and political sense. The multinational army, using its boast naval equipment in the largest possible number, presents war capabilities that are difficult to compare in the world. In other words, RIMPAC gathers states that could fight any common enemy under US supervision (and therefore according with its interest). Secondly, the political perception of those manoeuvres and their perception is a kind of deterrent to any potential threat. Such an unofficial demonstration of strength is undertaken in order to defend Western civilization along with its values. But against whom? Again, the Russian Federation appears to be the potential opponent. Russia has never been invited to participate in RIMPAC⁵⁴. However, this did not prevent the Kremlin from participating in the exercises. The Russian destroyer and intelligence ship were following one of the American navy ships during RIMPAC 2016. China adopted a similar strategy in 2014. In this case, though, the Chinese navy was able to officially participate in the exercise, but it has expanded its national delegation despite the previous agreement. Importantly, through cooperation with China and simultaneous isolation of Russia, the government in Washington sends a clear signal who can be its ally and who cannot⁵⁵. This in turn draws a sharp border between superpowers, just as it was during the Cold War.

⁵⁰ E-mail to the author from Chuck Bella, Director of Digital Media at the U.S. Pacific Fleet Public Affairs from 28.10.2017.

⁵¹ R. Hunt and R. Girrier 2015. *RIMPAC builds partnerships that last*, in: S. Tangredi (ed.), *The U.S. Naval Institute on International Naval Cooperation*, Naval Institute Press: Annapolis, p.89.

⁵² The singular word "exercise" has been in operation since the beginning of the manoeuvres.

⁵³ E-mail to the author from Lt. Lenay Rotklein, Deputy Public Affairs Office at the U.S. Third Fleet from 12.12.2014.

⁵⁴ In the 2012 edition, the Russian Navy was invited as an observer, but without the possibility of using its military capabilities. Also, Russia's participation in the subsequent exercise in 2014 was cancelled by the Moscow government due to unwanted by the US military cooperation on the occasion of the invasion of Ukraine.

⁵⁵ K. R. Bolton, *US Navy Rim of The Pacific (RIMPAC) War Games, Coopting China, Isolating Russia?* available at the website of Centre for Research on Globalization: <https://www.globalresearch.ca/us-sponsored-rim-of-the-pacific-rimpac-war-games-coopting-china-isolating-russia/5535240> and *World War*

RIMPAC is also treated as official opportunity to learn about the tactical abilities and military backroom of co-partners. Such information is often a strict state secret due to its strategic importance for national defence. However, in the case of manoeuvres under the leadership of the US navy, Washington is able to form real, that is operational, leadership over delegations of other (sovereign!) states. All this is for detecting strengths and possible weaknesses, which makes it easier for the US to build security in the Pacific⁵⁶.

Another international implication of RIMPAC are events accompanying the military manoeuvres. Diplomats, politicians and the highest-rank representatives of partner countries make decisions behind the scenes, which then become binding. Through such paradiplomacy, the United States has a real impact on mapping geopolitical vectors through military cooperation. In other words, such military cooperation is perceived and de iure has to be read as an informal form of cooperation rather than a binding military alliance. In addition, the exchange of information between ambassadors, generals and admirals, as well as representatives of Congress and the Pacific parliamentarians and businessmen leads to consolidation of the Pacific as a place of strategic importance for the world peace⁵⁷.

Finally, it should also be noted that the role of the United States in providing security to microstates at the beginning of the 21st century is a crisis response in the Pacific Ring of Fire⁵⁸. This Pacific Ocean seismic belt is the area where giant climate changes occur, such as floods, earthquakes, volcanic eruptions, tsunamis and cyclones. The American Pacific Fleet Command has declared its readiness and logistical capacity for humanitarian aid operations, in the case of the typhoon that passed through the Philippines in 2017⁵⁹.

CONCLUSION

Based on the examples presented in this article as if the US interferes in functioning of the South Pacific microstate, it can be concluded that the US has been striving to maintain its post-war sphere of influence since the beginning of nationalization in Oceania. The government in Washington has been using the need for ensuring security for its island partners to achieve this goal. As indicated in this article, American diplomacy has been focused on one goal for decades - to make PICT politically, financially and militarily dependent on Washington. It is necessary to stress that the majority, not to say all, of the South Pacific countries were very eager to receive American humanitarian aid in exchange for opening their markets, strategically important airports or places for military bases. And although in the discourse there are still anti-American moods and fiery opposition of the islanders against the US superpower policy (which is associated with the colonial times), microstates are aware

III? Indo-Pacific Theatre on the Russian website of Geopolitica.ru: <https://www.geopolitica.ru/en/article/world-war-iii-indo-pacific-theatre> Access on: 18.08.2019.

⁵⁶ J. Greenert and J.M. Foggo, *Forging a Global Network of Navies*, in: S. Tangredi (ed.), *op. cit.*, p. 38.

⁵⁷ G. Huffman 2018. *RIMPAC Builds Relationships; Relationships Make Strong Partners* available at the website of Navy Life: <http://navylive.dodlive.mil/2016/08/05/rimpac-builds-relationships-relationships-make-strong-partners> Access on: 18.08.2019.

⁵⁸ More on this: B. D. Rinard Hinga 2015. *Ring of Fire: An Encyclopedia of the Pacific Rim's Earthquakes, Tsunamis, and Volcanoes*, ABC-CLIO: Santa Barbara.

⁵⁹ G. Couturier, *What exactly is RIMPAC?* available at Navy Live: <http://navylive.dodlive.mil/2014/07/21/what-exactly-is-rimpac/> Access on: 18.08.2019.

of their difficult location, civilization and economic problems, and own “defencelessness” in the military understanding.

Hence, despite opposition to the US sphere of influence in the South Pacific⁶⁰, we can notice the unofficial consent of microstates to receive such assurance of security by the global sheriff. For having a close alliance with Europe (former metropolises), Asia (culturally different in values and running the business) or finally the USA, the newly created PICT prefer the latter one. It is the US that expands their seaports and airports, embeds American armed forces army in some of the Pacific islands, sends financial transfers that are a significant part of the annual national budgets, and ultimately strengthens own position among average islanders by creating the centres they need⁶¹.

REFERENCES

APEC in Charts 2015, Policy Support Unit, November 2015.

Australian-New Zealand Agreement 1944 from 21 January 1944.

Baker R. W. 1993. *Pacific Summit in Seattle: Testing Clinton’s Asia-Pacific Policy*, Asia Pacific Issues, Analysis from the East-West Center No. 9, November 1993.

Bell Ch. email to the author, 28.10.2017.

Campbell I. Ch. 1989. *A History of the Pacific Islands*, University of Canterbury Press: Christchurch.

Centre for Research on Globalization: <https://www.globalresearch.ca/us-sponsored-rim-of-the-pacific-rimpac-war-games-coopting-china-isolating-russia/5535240> Access on: 18.08.2019.

CIA: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/rm.html> Access on: 18.08.2019.

Clinton H. 2011. *America’s Pacific Century*, “Foreign Policy”, 11.11.2011.

Compact of Free Association Agreement between the United States of America and the Marshall Islands Treaties and other International Acts (Series 04-501) from 30 April 2003.

Compact of Free Association Agreement between the United States of America and the Micronesia Treaties and other International Acts (Series 04-625) from 14 May 2003.

⁶⁰ Compare: P. Drysdale 1983. *The Proposal for an Organization for Pacific Trade and Development Revisited*, “Asian Survey” 23/12, p.1293-1304.

⁶¹ An example of such grass roots movements aimed at convincing the average inhabitants of Oceania about a friendly, but also necessary alliance with the US are, among others: American healthcare centres (por. J. Fitzpatrick – Nietschmann 1983. *Pacific Islanders – migration and health*, „The West Journal of Medicine” 139/6), the University of Guam and numerous colleges in Hawaii. They are the only universities in the North Pacific so many students from the southern Pacific Ocean choose them because of the prestige and perspective of American education instead of the nearest University of the South Pacific (USP) in Fiji. Finally, there is legal assistance provided by American legal foundations, like Pacific Legal Foundation (<https://pacificlegal.org/>) or Pacific Law Group (<http://www.paclawgroup.com/>).

- Compact of Free Association between the Government of the United States of America and the Government of Palau (48 USC 1931 note; Public Law 99-658) from 1 October 1994.
- Crocombe R. 2007, *Asia in the Pacific Islands: Replacing the West*, University of the South Pacific: Suva.
- Conrich I., Alessio D. (ed.) 2010. *New Zealand, France and the Pacific*, Kakapo Books: Nottingham.
- Denoon D., Meleisea M. (ed.) 1997. *The Cambridge History of the Pacific Islanders*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Dorrance J. C. 1992. *The United States and the Pacific Islands*, Praeger: Ann Arbor .
- Drysdale P. 1983. *The Proposal for an Organization for Pacific Trade and Development Revisited*, "Asian Survey", Vol. 23(12).
- East-West Center: www.eastwestcenter.org/pacific-islands-development-program/about-pidp Access on: 18.08.2019.
- Fanta E., Shaw T. M., Tang V. T. (ed.) 2016. *Comparative Regionalisms for Development in the 21st Century: Insights from the Global South*, Routledge, New York.
- Fischer S. R. 2002. *A History of the Pacific Islands*, Palgrave Macmillan: Basingstoke.
- Fitzpatrick – Nietschmann J. 1983. *Pacific Islanders – migration and health*, „The West Journal of Medicine” 139/6.
- Geopolitica.ru: <https://www.geopolitica.ru/en/article/world-war-iii-indo-pacific-theatre> Access on: 18.08.2019.
- Graf A. 2011. *Countering Piracy and Maritime Terrorism in South East Asia and off the Horn of Africa*, PiraT-Working Papers on Maritime Security Nr. 5, April 2011.
- Green M. 2008. *The Changing Face of New Zealand Diplomacy*, "New Zealand International Review" 33/6.
- Haliżak E. 1999. *Stosunki międzynarodowe w regionie Azji i Pacyfiku*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR: Warsaw.
- Haliżak E. 2006. *Wspólnota Pacyfiku a Wspólnota Wschodnioazjatycka*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warsaw.
- Haliżak E., Kuźniar R. 2006. *Stosunki międzynarodowe: geneza, struktura, dynamika*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warsaw.
- “Hawaii Public Radio” radio program *Pacific News Minute: American Samoa Reconsiders US Ties* from 18.11.2015.
- Hawthorn G. 2000. *Azja i rejon Pacyfiku*, Prószyński i S-ka: Warsaw.
- Hooper P. F. 1988. *The Institute of Pacific Relations and the Origins of Asian and Pacific Studies*, "Pacific Affairs" 61/1.
- Iati I. Speech *Watching Their Customary Lands Slip Away? The Implications of Applying the Torrens System to Samoan Customary Land Tenure*, New Zealand Studies Association (NZSA) Conference, Lugano 1.07.2016.

- Jędrusik M. 2005. *Wyspy tropikalne: W poszukiwaniu dobrobytu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warsaw.
- Joubert L. 2013. *The extent of maritime terrorism and piracy: a comparative analysis*, "South African Journal of Military Studies" 41/1.
- Kleinschmidt H. 2006. *Migration, Regional Integration and Human Security: The Formation and Maintenance of Transnational Spaces*, Ashgate Publishing Ltd.: Aldershot.
- Kukułka J. 2007. *Historia współczesnych stosunków międzynarodowych; 1945-2000 z kalendarium 2001-2006*, Wydawnictwo Naukowe Scholar: Warsaw.
- Lovelace D. (ed.) 2014. *Terrorism: Commentary on Security Documents Volume 136: Assessing the Reorientation of U. S. National Security Strategy Toward the Asia-Pacific*, Oxford University Press: New York.
- McIntyre W. D. and Jim W. 1971. *Gardner Speeches and documents on New Zealand history*, Clarendon Press: Oxford.
- Navy Live: <http://navylive.dodlive.mil/2014/07/21/what-exactly-is-rimpac>;
<http://navylive.dodlive.mil/2016/08/05/rimpac-builds-relationships-relationships-make-strong-partners> Access on: 18.08.2019.
- Nelson E. S. 2012. *Terrorism and Piracy: Existing and Potential Threats*, "Global Security Studies" 3/1.
- New Zealand Nuclear Free Zone, Disarmament, and Arms Control Act 1987.
- Pacific Economic Cooperation Council: www.pecc.org/about/member-committees
Access on: 18.08.2019.
- Pacific Power Association: <http://www.ppa.org.fj/what-is-ppa> Access on: 18.08.2019.
- Pugh M. 1989. *The ANZUS Crisis, Nuclear Visiting and Deterrence*, Cambridge University Press: Cambridge.
- "Radio Australia" radio program *American Samoa must consider independence* from 18.05.2012.
- Revised Constitution of American Samoa from 17 October 1960.
- Rinard Hinga B. D. 2015. *Ring of Fire: An Encyclopedia of the Pacific Rim's Earthquakes, Tsunamis, and Volcanoes*, ABC-CLIO: Santa Barbara.
- Rotklein L., email to the author, 12.12.2014.
- Rymarczyk J. 2010. *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne: Warsaw.
- Scott D. 2007. *The 21st Century as Whose Century?* "Official Journal of the Political Economy of the World-System Section of the American Sociological Association", XIII(2).
- Smith M. P. 1989. *Pacific Rim Cities in the World Economy: Comparative Urban and Community Research, Vol. 2*, Transaction Publishers: New Brunswick.
- South Pacific Nuclear Free Zone Treaty from 6 August 1985.

Staats E. B. 1978. *Report to Congress by the Comptroller General of the United States: East–West Center: progress and problems*, United States General Accounting Office (15.02.1978).

Tangredi S. (ed.) 2015. *The U.S. Naval Institute on International Naval Cooperation*, Naval Institute Press: Annapolis.

Terry S. 1982. *Where the wave of the future will crest?* “The Christian Science Monitor” (28.09.1982).

United States Note to Japan, 26 November 1941. Dept. of State Bulletin 129 (13).

US Department of State: www.state.gov/r/pa/ei/bgn/1839.htm,
www.state.gov/p/eap/ci/rm/, www.state.gov/r/pa/ei/bgn/1840.htm,
www.state.gov/secretary/20092013clinton/rm/2011/11/176999.htm Access on:
18.08.2019.

US Department of the Interior, Office of Insular Affairs:
www.doi.gov/oia/islands/guam, www.doi.gov/oia/islands/cnmi Access on: 18.08.2019.

Wellington Declaration on a New Strategic Partnership Between New Zealand and the United States from 4 November 2010.

World Bank:

http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?end=2015&name_desc=true&start=2015&view=map Access on: 18.08.2019.

Yuzawa T. 2006. *The Evolution of Preventive Diplomacy in the ASEAN Regional Forum: Problems and Prospects*, “Asian Survey” 2006/46(5).

ترجيح الحديث الضعيف المعمول به على الحديث الصحيح المهمل

الجمع بين الصلاتين نموذجاً

Enes Salih*

الملخص

العمل بالحديث يعني لزوماً التصديق والإيمان بأن النبي صلى الله عليه وسلم حدث به، ويعني أيضاً الأخذ بما ورد فيه، وبناء الأحكام عليه، وهو بذلك يختلف عن تصحيح الحديث، لأن تصحيح الحديث أمر متعلق بالسند والمتن، والغرض من تصحيح الحديث هو جعله صالحاً للأخذ به والعمل بمضمونه، فالعمل بالحديث أمر يتعدى تصحيح الحديث أو تضعيفه، بل هو الغاية المنشودة من تصحيح الحديث. وللعمل بالحديث أهمية كبرى في اعتبار المحدثين والفقهاء والسلف، وقد ظهر ذلك جلياً في كتبهم، فالعمل بالحديث عند الترمذي مثلاً من أهم أسباب اختياره للحديث، وقد انتقى أبو عيسى الترمذي في سننه من الأحاديث ما كان معمولاً بها، وقال عن كتابه أن جميع ما فيه من الأحاديث معمول به إلا حديثين. ومن الأصول المعتمدة عند المحدثين والفقهاء أن الحديث الصحيح هو الحديث الصالح للعمل به، وأن الحديث الضعيف هو حديث مردود لا يبنى عليه حكم ولا يعمل به إلا في فضائل الأعمال، ولكن هذه القاعدة ليست على إطلاقها؛ فقد يأتي الحديث صحيحاً غير معمول به، فيبقى حديثاً غير مكذب ولا معمول به، ولذلك أمثلة كثيرة، وقد يأتي الحديث ضعيفاً معمولاً به، وهذا الاستثناء له أمثلة أيضاً، وهذان الاستثناءان لا إشكال فيهما، ولكن إذا تعارض حديث صحيح غير معمول به مع حديث ضعيف معمول به، أيهما يُرجَّح؟ وهذه المسألة موضوع هذا البحث. والمحدثون لم ييبؤوا لهذه المسألة باباً، ولم يتحدثوا بها، ولكن تعرف آراؤهم من خلال صنيعهم، وقد مثلت لهذه المسألة بما فعله الترمذي؛ فقد ذكر حديثاً في الجمع بين الصلاتين وهو حديث صحيح لا خلاف في صحته، ولكنه يبين أنه غير معمول به، وذكر بعده حديثاً متفقاً على ضعفه، يعارض الحديث الصحيح الأول، ويبين أن عليه العمل عند العلماء. وهذه القضية تنفرع إلى مسألتين: مسألة فقهية في الجمع بين الصلاتين من غير عذر، ومسألة حديثية. والباحث تتبع صنيع المحدثين في التعامل مع المسألة، وتوصل إلى آرائهم فيها من خلال تحليل أقوالهم، ويبيّن الباحث رأيه في المسألتين الفقهية

والحديثية معتمداً على أدلة واعتبارات تصوّب ما ذهب إليه، وقدم الباحث في بداية البحث مقدمة ذكر فيها معنى العمل بالحديث، وأهميته، والقاعدة الأصلية في ذلك مع استثناءاتها، وأمثلة ذلك، وختم البحث بأهم النتائج التي توصل إليها.

الكلمات المفتاحية: الحديث، العمل بالحديث، الحديث الصحيح المهمل (الغير معمول به)، الضعيف المعمول به، الترجيح.

WEIGHTING THE WEAK HADITH APPLICABLE TO THE CORRECT NEGLECTED HADITH

Abstract

Working with the Hadith means believing that the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) said it. It also means taking into account what is contained therein, and building judgments on it, and it is according to that different from correcting the hadith, because correcting the Hadith is related to the men of the Hadith and the words of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) in the Hadith. The purpose of correcting the hadith is to make it fit to be taken into account and to work with its contents, so the work of the Hadith is beyond correction or weakening the Hadith, it is the intended purpose of correcting the Hadith. The work of the Hadith is of great importance in the early Muslims (The Companions and those who follow them), and scholars of hadith and Jurists and this has been evident in their books, for example, the work of the Hadith for Tirmidhi is one of the most important reasons for his choice of Hadith in his book. and Al-Tirmidhi chose in his book from the hadiths what was taken, and he said about his book that all the hadiths of the Hadith are taken only by two. One of the assets considered that the Hadith is the right honorable is the Hadith, which is good to work with, and that the weak Hadith is the Hadith payoff that is not based on judgment and does not work only in the virtues of business. but this rule is not at all, Because the hadith may come true and it is not done, so the hadith remains not lying or done, and the hadith may come weak and done, this exception also has examples. These two exceptions are unproblematic, but if the hadith is not taken with a weak hadith that is taken by him, whichever is, so this is the subject of this article. Hadith scholars did not speak on this subject, but we know their opinions through their work, An example of this subject has been set up, such as the example of the Tirmidhi, he gave an example Hadith on the issue of combining prayer, it is true no dispute in the correction but not taken and then he gave a weak hadith that is taken Hadith. This issue is divided into two issues: jurisprudence in combining the two prayers with no excuse, and a Hadith. I reached the views of Hadith scholars by thinking about their work. And i mentioned my opinion on both issues through evidence. In the introduction to the article I wrote the meaning of the work of the Hadith, its importance, ts original rules, exceptions and examples. At the end of the article I showed the most important results.

Keywords: Hadith, Working with the Hadith, the correct neglected Hadith, the weak and taken Hadith, Weighting.

AMELLE DESTEKLENMİŞ ZAYIF HADİSİN AMEL EDİLMEYEN SAHÎH HADİSE TERCİHİ MESELESİ

Öz

Hadisle amel, hadisin Hz. Peygamber'e aidiyyetini tasdik, hadisin ahkâmına uymak ve bu hadisten hüküm çıkarmayı ifade eder. Bu sebeple ma'mûlun bih kavramı sıhhatten farklıdır. Çünkü hadisin sıhhati, sened ve metinle ilgili/ilişkili konuları ifade etmektedir. Tashihu'l-hadisın amacı, bu hadisi ma'mûl bih durumuna/konumuna getirmektir. Hadisle amel ise hadisin sıhhat araştırmasını aşan bir konudur. Hadisle amel, muhaddisler, fakihler ve selef ulemasına göre önemli bir konu olup; klasik dönem kitaplarında dikkate değer bir biçimde yer almaktadır. Örneğin Tirmizi'ye göre hadisle amel, hadisi tercih sebeplerinin en önemlilerinden biridir. Nitekim Tirmizi, *Sünen*'ini ma'mûl bih hadislerden oluşturmakta ve kitabında yer alan iki hadis haricindeki tüm hadislerin 'ma'mûl bih' olduğunu dile getirmektedir. Muhaddisler ve fukahaya göre sahîh hadis, ma'mûl bih; zayıf hadis ise kendisinden hüküm çıkarılmayan ve sadece fedailü'l-a'mâl konusunda kendisiyle amel edilebilen merdûd hadistir. Ancak bu kaide bazı istisnaları içermektedir. Nitekim bazı hadisler gayr-i ma'mûl bih olabilir. Ancak bu tür hadislere uydurma (yalan) denmez. Bu durumun aksine zayıf hadis ma'mûl bih olabilir. Bu iki istisnai durumun da hadis kitaplarında örnekleri vardır. Ancak "sahih gayr-i ma'mûl bih hadis" ile "zayıf ma'mûl bih hadis" bir araya geldiğinde hangisi tercih edilmelidir? Bu çalışma mevzubahis tercihin kapsamını incelemektedir. Bu konu muhaddislerin hadis usulüne dair kitaplarında doğrudan yer almamaktadır. Ancak onların görüşleri, usul ve diğer konulara dair kitaplarında yaptıkları tahliller aracılığıyla bilinmektedir. Biz de bu çalışmada bahsi edilen konuyu Tirmizi örneğinde inceledik. Tirmizi öncelikle namazları cem' (birleştirme) konusunda sıhhatinde ihtilaf olmayan sahîh bir hadis zikretmekte; ancak bu hadisin gayr-i ma'mûl bih olduğunu açıklamaktadır. Sonrasında zayıf olduğu konusunda ittifak edilen başka bir hadis aktarmaktadır. Ancak bu hadis önceki sahîh hadis ile çelişmekte ve Tirmizi, ulemaya göre bu zayıf hadisin ma'mûl bih olduğunu dile getirmektedir. Tirmizi'nin örneği herhangi bir sebep olmaksızın namazları cem'in hükmü ve amelle desteklenmiş zayıf hadisin tercihi konularını içermektedir. Bu çalışma, amelle desteklenmiş hadisin tercihi konusunda muhaddislerin yöntemini takip etmekte ve onların sözlerini tahlil etmek suretiyle muhaddislerin kanaatlerine ulaşmayı hedeflemektedir. Araştırmada meselenin fikhî boyutu ve amelle desteklenmiş zayıf hadisi tercih hakkındaki görüşleri delilleriyle birlikte açıkladık. Araştırmamızın giriş bölümünde hadisle amel anlamını, önemini ve bu konudaki temel kaideyi istisnalarıyla birlikte zikretmeyi de ihmal etmedik.

Anahtar kelimeleri: Hadis, Hadisle Amel, Sahîh Mühmel Hadis (Gayr-i Ma'mûl Bih), Zayıf Ma'mûl Bih, Tercih.

مدخل

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

شاع مؤخراً في منصات التواصل الاجتماعي لقاء على شاشة التلفاز مع المحدث العلامة الشيخ محمد عوامة، وكان في حديث الشيخ اعتراض شديد اللهجة على الباحثين الذين كتبوا بعض الأبحاث المتعلقة بمتون الحديث كصحيح أبي داود

وضعيف أبي داود وما شابه ذلك، مبيناً أنهم أخرجوا الكتاب عن المقاصد التي وُضع الكتاب وأُلف من أجلها، وأشار إلى مسألة ترجيح الحديث الضعيف المعمول به في مسألة الجمع بين الصلاتين¹.

وما ذكره الشيخ آثار مسألة لا بد من الوقوف عليها، ومعرفة رأي المحدثين فيما إذا تعارض حديث ضعيف معمول به مع صحيح غير معمول به، فعدت على المسألة من أصولها ودرستها وأصلتها وبيّنت آراء المحدثين فيها من خلال صنيعهم وعملهم في مثلها، وكذلك آراء الفقهاء في المسألة، وبعد ذلك كان للباحث ترجيح في المسألة بيّنه، وذكر ما يؤيد ترجيحه من الأدلة والبراهين على ذلك، سواء أكان في المسألة الفقهية، أم في المسألة الحديثية.

وقدمت بين يدي البحث معنى وأهمية العمل بالحديث بشكل مختصر، ثم بيّنت أن الأصل هو العمل بالحديث الصحيح وترك الحديث الضعيف، وأن لذلك بعض الاستثناءات كترك العمل بالحديث الصحيح الغير معمول به، وأمثلة ذلك من الصحاح والسنن، وكالعمل بالحديث الضعيف وأمثلة ذلك في السنن أيضاً، ثم شرعت ببيان المسألة التي هي مقصد هذا البحث؛ وهي مسألة ترجيح الحديث الضعيف المعمول به على الصحيح المهمل.

ولم أفق على دراسة تخص هذه المسألة، على أن هناك دراسات تبين أسباب تقوية الحديث الضعيف بالعمل به، وهناك دراسة في أهمية العمل بالحديث وصنيع الترمذي في ذلك، ودارسات أخرى موجودة في الشبكة العنكبوتية تعطي بعض الأمثلة على أحاديث صحيحة ترك العمل بها، وأخرى ضعيفة عُمل بها.

ترجيح الحديث الضعيف المعمول به على الحديث الصحيح المهمل

العمل بالحديث وأهميته:

العمل بالحديث يعني التصديق به على أنه جاء من النبي صلى الله عليه وسلم، أي أنه قطعي الثبوت، ويعني الأخذ بما ورد وجاء فيه، وبناء الحكم عليه، وفهم الأحكام والقضايا من خلاله، فهو يختلف بذلك عن تصحيح الحديث، فتصحيح الحديث أمر متعلق بالرجال والسند وألفاظ المتن وما شابه ذلك، أما العمل بالحديث فهو أمر يتعدى تصحيح الحديث أو تضعيفه.

وللعمل بالحديث أهمية كبرى نص عليها كثير من العلماء، وبينوا آثار ذلك على الحديث، فالإمام الترمذي سمي كتابه فيما صحح ذلك الدكتور نور الدين عتر: "الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل"²، وقد اهتم بمسألة العمل بالحديث، وقال عن كتابه: "جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به، وقد أخذ به بعض أهل العلم ما خلا حديثين"³، وأحد هذين الحديثين حديث صحيح غير معمول به بين علقته، وأتبعه بحديث آخر ضعيف معمول به، وسبأتي تفصيل ذلك، فالعمل بالحديث عند الترمذي من أهم أسباب

¹ وذلك في قناة جديدة اسمها "دعوة"، وهذا اللقاء أجراه الشيخ أسامة الرفاعي مع العلامة المحدث محمد عوامه للحديث عن كتابه "أثر الحديث الشريف"، وللقناة موقع على اليوتيوب وهذا مسار اللقاء:

<https://www.youtube.com/watch?v=BlQ6PGOxEJE>

² هذا هو الرأي الراجح في تسمية سنن الترمذي، وهو ما حققه وأثبتته: عبد الفتاح أبو غدة، تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي، (دمشق: دار القلم، 1993)، 76.

³ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، العليل الصغير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 736.

اختياره للحديث في سننه، وقد بين الدكتور يوسف أجاز أهمية العمل بالحديث، وتوسع في شرح اهتمام الترمذي بالعمل بالحديث، وفصل القول في عبارات الترمذي: والعمل عند أهل العلم أو عند بعض أهل العلم ونحو ذلك⁴.

قال ابن رجب: "فأما الأئمة وفقهاء أهل الحديث فإنهم يتبعون الحديث الصحيح حيث كان إذا كان معمولاً به عند الصحابة ومن بعدهم أو عند طائفة منهم، فأما ما اتفق على تركه فلا يجوز العمل به لأنهم ما تركوه إلا على علم أنه لا يُعمل به"⁵.

وقال مالك: "سمعت من ابن شهاب (الزهري)، أحاديث لم أحدث بها إلى اليوم، لأنه لم يكن العمل عليها فتركها"⁶، وقال أيضاً: "قد كان رجال من أهل العلم من التابعين يحدّثون بالأحاديث وتبلغهم عن غيرهم، فيقولون: ما نجعل هذا ولكن مضى العمل على غيره"⁷، وقال ابن القاسم وابن وهب: "رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث"⁸.

وروي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال على المنبر: "أَحْرَجُ بِاللَّهِ عَلَى رَجُلٍ رَوَى حَدِيثًا أَعْمَلَ عَلَى خِلافِهِ"⁹. وما ذكرته جملة موجزة من أقوالهم في مكانة العمل بالحديث عندهم.

الحديث الذي يُعمل به:

من الأصول المعتمدة عند المحدثين والفقهاء: أن الحديث الصحيح هو الحديث الذي يعمل به، وأن الحديث الضعيف هو حديث مردود لا يُبنى عليه حكم، ولا يعمل به إلا في فضائل الأعمال.

ولكن هذه القاعدة لها استثناءان:

الاستثناء الأول: قد يأتي الحديث صحيحاً غير معمول به، وهذا الأمر موجود مع قلته، منه ما جاء في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده"¹⁰، ولم يعمل أحد بهذا الحديث ولم يأخذ به إلا الخوارج¹¹، فلم يقل أحد بقطع اليد في سرقة بيضة.

الاستثناء الثاني: قد يأتي الحديث ضعيفاً معمولاً به، وهذا له أمثلة كثيرة: منها الحديث التي سيأتي ذكره في المسألة القادمة.

⁴ Yusuf Acar, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizi'nin Süneni", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2014), 52.

⁵ عبد الرحمن بن الحسن بن رجب الحنبلي، بيان فضل علم السلف على علم الخلف، ط2، (د.م.: دار البشائر الإسلامية، 2003)، 57.

⁶ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (مصر: مكتبة السعادة، 1974)، 6: 322.

⁷ القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (المغرب: مطبعة فضالة، 1983)، 1: 45.

⁸ المصدر السابق.

⁹ المصدر السابق، ولم أقف على هذا الأثر عند أحد إلا عند القاضي عياض في كتابه ترتيب المدارك.

¹⁰ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، "كتاب الحدود، باب لعن السارق"، 8: 159؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "كتاب الحدود، باب حد السرقة"، 3: 6783؛ رقم 1314. 1687.

¹¹ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 12: 82.

وهذان الاستثناءان لا مشكلة فيهما، ولكن المشكلة فيما إذا تعارض حديث صحيح غير معمول به مع حديث ضعيف معمول به، أيهما يرجح، وما أدلة ذلك.

تعارض الحديث الضعيف المعمول به مع الحديث الصحيح المهمل

هذه المسألة من المسائل التي لم يتكلم بها المحدثون بشكل صريح، ولم ييؤبوا لها في كتب المصطلح، ولكن تُعرف آراؤهم من خلال صنيعهم وتعاملهم مع أمثالها، وأظهرُ مثال في ذلك ما ذكره الترمذي في سننه، فقد ذكر حديثاً صحيحاً غير معمول به، وعارضه بحديث ضعيف معمول به، وبصنيع الترمذي وتعامل المحدثين الآخرين مع المسألة يظهر جلياً آراؤهم في مسألة تعارض الحديث الصحيح المهمل مع الحديث الضعيف المعمول به.

ذكر الإمام الترمذي أن جميع الأحاديث التي أوردتها في كتابه السنن هي أحاديث معمول بها ما خلا حديثين فقال: "جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به وقد أخذ به بعض أهل العلم ما خلا حديثين: حديث بن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر ولا مطر، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه، وقد بينا علة الحديثين جميعاً في الكتاب"¹²، والحديث الأول الذي ذكره الترمذي وهو حديث ابن عباس رضي الله عنه في الجمع بين الصلاتين هو حديث صحيح أخرجه الترمذي وغيره -وسياًتي تفصيل ذلك-، ولكنه غير معمول به، وأخرج الترمذي بعده حديثاً ضعيفاً متفقاً على ضعفه ولكنه معمول به.

تفصيل المسألة:

الحديث الأول الصحيح المهمل الذي أخرجه الترمذي:

قال أبو عيسى: "حدثنا هناد، قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر، قال: فقيل لابن عباس: ما أراد بذلك؟ قال: أراد أن لا يُخرج أمته"¹³

الحديث الثاني الضعيف المعمول به الذي أخرجه الترمذي بعد الحديث الأول:

قال أبو عيسى: "حدثنا أبو سلمة يحيى بن خلف البصري، قال: حدثنا المعتمر بن سليمان، عن أبيه، عن حنش، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر. وحنش هذا هو أبو علي الرحبي، وهو حسين بن قيس، وهو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه أحمد وغيره. والعمل على هذا عند أهل العلم: أن لا يجمع بين الصلاتين إلا في السفر أو بعرفة. ورخص بعض أهل العلم من التابعين في الجمع بين الصلاتين للمريض"¹⁴.

¹² الترمذي، العلل الصغير، 736.

¹³ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "أبواب الصلاة، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين"، 1: 258 رقم 187.

¹⁴ الترمذي، سنن الترمذي، "أبواب الصلاة، باب ما جاء في الجمع بين الصلاتين"، 1: 259 رقم 188.

أما الحديث الأول المهمل فهو حديث صحيح بلا خلاف؛ أخرجه مسلم في صحيحه، وأخرج له بعض شواهد عن ابن عباس فقال: قال ابن عباس رضي الله عنه: "صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً، في غير خوف، ولا سفر"¹⁵، وهذا الحديث واضح المعنى، ثم أخرج الإمام مسلم عن ابن عباس أيضاً قوله: "صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعاً بالمدينة، في غير خوف، ولا سفر قال أبو الزبير: فسألت سعيداً، لم فعل ذلك؟ فقال: سألت ابن عباس كما سألتني، فقال: أراد أن لا يخرج أحداً من أمته"¹⁶، ثم أخرج الإمام مسلم الحديث السابق عن ابن عباس ولكن في غزوة تبوك¹⁷، وأردف بعد ذلك بحديثين رواهما عن معاذ بن جبل رضي الله عنه على أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين في غزوة تبوك¹⁸، وأخرج بعد ذلك عن ابن عباس ما يؤيد أنه في المدينة فقال: "صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ثمانياً جميعاً، وسبعاً جميعاً"¹⁹، وقال: "عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بالمدينة سبعاً، وثمانياً، الظهر والعصر، والمغرب والعشاء"، وأخرج مسلم عن عبد الله بن شقيق، قال: "خطبنا ابن عباس يوماً بعد العصر حتى غربت الشمس، وبدت النجوم، وجعل الناس يقولون: الصلاة الصلاة، قال: فجاءه رجل من بني تميم، لا يفتر، ولا ينثني: الصلاة الصلاة، فقال ابن عباس: أتعلمني بالسنة؟ لا أم لك ثم قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، قال عبد الله بن شقيق: فحاك في صدري من ذلك شيء، فأتيت أبا هريرة، فسألته فصدّق مقالته"²⁰، وأخرج نحو هذا الحديث أيضاً²¹.

مما مر يتبين أن الحديث له روايات متعددة عن ابن عباس وكلها صحيحة، وأن ابن عباس قد أكد في أكثر من حديث على أن الجمع بين الصلاتين فعله النبي صلى الله عليه وسلم من غير خوف ولا سفر، وأن ذلك حدث في المدينة المنورة، وأن ابن عباس رضي الله عنه قد أخذ بذلك، وفعله بأن جمع بين الصلاتين من غير عذر.

الحديث الثاني الذي ساقه الترمذي وضعفه هو حديث أخرجه كثير من المحدثين غير الترمذي، ولكنه ضعيف باتفاق العلماء، وذلك لأن الحديث غريب تفرد به راو ضعيف لم يروه غيره، وهذا ما صرح به البيهقي فقال عقب الحديث: "تفرد

¹⁵ مسلم، صحيح مسلم، "كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر"، 1: 489 رقم 705.

¹⁶ المصدر السابق.

¹⁷ قال ابن عباس: "جمع بين الصلاة في سفرة سافرهما في غزوة تبوك، فجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء" قال سعيد: فقلت لابن عباس: ما حمل على ذلك، قال: «أراد أن لا يخرج أمته»، انظر: صحيح مسلم، "كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر"، 1: 490 رقم 705.

¹⁸ فقال في الأول: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، فكان يصلي الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً»، انظر: مسلم، صحيح مسلم، "باب الجمع بين الصلاتين في الحضر"، 1: 490 رقم 706؛ وقال في الثاني: «جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء» قال: فقلت: ما حمل على ذلك؟ قال: فقال: «أراد أن لا يخرج أمته»، انظر: مسلم، صحيح مسلم، "كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر"، 1: 490 رقم 706.

¹⁹ مسلم، صحيح مسلم، "كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر"، 1: 491 رقم 705.

²⁰ المصدر السابق.

²¹ عن عبد الله بن شقيق العقيلي، قال: قال رجل لابن عباس: الصلاة، فسكت، ثم قال: الصلاة، فسكت، ثم قال: الصلاة، فسكت؛ ثم قال: «لا أم لك أتعلمنا بالصلاة، وكنا نجمع بين الصلاتين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم»، انظر: مسلم، صحيح مسلم، "كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر"، 1: 490 رقم 705.

به حسين بن قيس أبو علي الرحي المعروف بحنش، وهو ضعيف عند أهل النقل، لا يحتج بخبره²²، وكذلك بين ذلك العقيلي فقال: "حسين بن قيس الرحي أبو علي ويقال: حنش لا يعرف إلا به"، وذكر تضعيف البخاري ويحيى بن معين وأحمد، وبين أن حديثه هذا لا أصل له، وعارضه بحديث ابن عباس الصحيح²³.

وقد أجمع العلماء على ضعف الراوي، وهذه أقوال العلماء فيه:

قال الإمام أحمد فيه: ليس حديثه بشيء، لا أروي عنه شيئاً، متروك الحديث، ضعيف الحديث²⁴.

وضعه أبو زرعة²⁵، وأما يحيى بن معين فضعه، وتركه، وقال مرة: ليس بشيء²⁶.

قال أبو حاتم: ضعيف الحديث، منكر الحديث²⁷.

وقال البخاري: أحاديثه منكراً جداً، ولا يكتب حديثه، وقال: تركه أحمد²⁸.

وقال مسلم: منكر الحديث²⁹.

وقال النسائي: متروك الحديث، وقال: ليس بثقة³⁰.

وقال علي بن المديني: ليس هو عندي بالقوي³¹.

وقال أبو أحمد بن عدي: هو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق³².

وقال أبو بكر البزار: لين الحديث³³.

-
- ²² أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، "جماع أبواب صلاة المسافر، باب ذكر الأثر الذي روي في أن الجمع من غير عذر من الكبائر"، 3: 241 رقم 5561.
- ²³ أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي المكي، الضعفاء الكبير، (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984/1404)، 1: 247 رقم 295.
- ²⁴ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، ط2، (الرياض: دار الخاني، 2001)، 2: 486 رقم 3198؛ أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400)، 6: 466 1320؛ عبد الرحمن بن محمد أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952)، 3: 63 رقم 286.
- ²⁵ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3: 63 رقم 286.
- ²⁶ محمد بن حبان التميمي أبو حاتم البستي (ت: 354هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، (حلب: دار الوعي، 1396)، 1: 222 242؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3: 63 رقم 286؛ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 6: 466 رقم 1320.
- ²⁷ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3: 63 رقم 286.
- ²⁸ محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، د.ت.)، 2: 393 رقم 2893؛ المزي، تهذيب الكمال، 6: 466 رقم 1320.
- ²⁹ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326)، 2: 365 رقم 623.
- ³⁰ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، الضعفاء والمتروكون، (حلب: دار الوعي، 1396)، 33 رقم 148؛ المزي، تهذيب الكمال، 6: 466 1320.
- ³¹ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2: 365 رقم 623.
- ³² أبو أحمد عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، (بيروت: الكتب العلمية، 1997)، 3: 218 رقم 482.
- ³³ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2: 365 رقم 623.

وقال الدارقطني: متروك³⁴.

وقال الساجي: ضعيف الحديث، متروك، يحدث بأحاديث بواطيل³⁵.

وقال ابن حبان: كان يقلب الأخبار، ويلزق رواية الضعفاء بالثقات³⁶.

وقال السعدي: أحاديثه منكرة جدا³⁷.

قال الجوزجاني: أحاديثه منكرة جدا فلا يكتب³⁸.

وقال ابن حجر: متروك³⁹.

وقال أبو أحمد الحاكم: ليس هو بالقوي عندهم⁴⁰.

هذه أقوال العلماء في الراوي فهم مجمعين على تضعيفه، مع تفاوت ما بين تركه وترك الرواية عنه، وما بين تليينه، فحديثه عندهم ما بين الضعيف وشديد الضعف، ولم يوثقه أحد إلا الحاكم في مستدركه؛ فقد روى عنه هذا الحديث ثم قال بعده: "حنش بن قيس الرحبي من أهل اليمن سكن الكوفة ثقة"، وتعقبه الذهبي فقال: بل ضعفه⁴¹.

مما مر يعلم يقينا أن الحديث ضعيف أو شديد الضعف، لسببين: لأنه حديث غريب تفرد به راو، وهذا الراوي ضعيف بالاتفاق، ولا يلتفت إلى توثيق الحاكم له، فالحاكم متساهل، ومدى تساهله واسع إلى درجة أنه يصحح أحاديثا موضوعة، وقد بينت ذلك في مقالة سميتها: "مدى تساهل الحاكم"⁴².

وهو حديث معمول به مع كل ما مر، وحديث ابن عباس حديث صحيح غير معمول به، كما بين ذلك الترمذي كله فيما سبق.

آراء العلماء في المسألة من خلال تحليل أقوالهم:

³⁴ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، الضعفاء والمتروكون، (المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية، 1404)، 2: 150 رقم 192؛ المزني، تهذيب الكمال، 6: 466 رقم 1320.

³⁵ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2: 365 رقم 623.

³⁶ محمد بن حبان التميمي أبو حاتم البستي، المجروحين من المحاضرين والضعفاء والمتروكين، (حلب: دار الوعي، 1396)، 1: 242 رقم 222.

³⁷ محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (بيروت: دار المعرفة، 1963)، 1: 546 رقم 2043.

³⁸ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2: 365 رقم 623.

³⁹ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، (سوريا: دار الرشيد، 1986)، 186 رقم 1342.

⁴⁰ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2: 365 رقم 623.

⁴¹ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الحاكم، المستدرک، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1411)، 1: 409 رقم 1020.

⁴² Anas Aljaad, "مدى تساهل الحاكم دراسة تطبيقية حول الأحاديث التي صححها الحاكم في المستدرک وحكم عليها الذهبي بالوضع", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 10/4 (Aralık 2018), 1411.

الإمام الترمذي: أبو عيسى الترمذي لم يستوعب كل أبواب الفقه في كتابه، ولم يلتزم بذلك حتى يكون مضرراً لإيراد هذا الحديث، فكان في وسعه أن لا يذكر الحديث الصحيح الذي لم يعمل به، لا سيما وأنه سمى كتابه "الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل"⁴³، وقد بين الترمذي كما ذكرنا سابقاً أن كل الأحاديث التي أوردها في كتابه السنن معمول بها ما خلا حديثين، وهذا الحديث أحدهما، فلماذا ذكر الترمذي هذا الحديث؟ ولماذا لم يكتف بالحديث حنش الضعيف الذي عليه العمل؟

فيما يبدو من صنيع الترمذي أنه يريد أن يشير إلى هذه المسألة التي بين أيدينا، وهي أن العمل بالحديث مقدم على تصحيحه أو تضعيفه، وأن الحديث الضعيف إذا عمل به صار مقدماً على الحديث الصحيح المهمل، وأصبح راجحاً بكونه معمولاً به، وأصبح من حيث الأخذ به أقرب من الحديث الصحيح الغير معمول به.

الإمام مسلم: أخرج الإمام مسلم عن ابن عباس حديثين ينصان على أن الجمع كان في المدينة المنورة، ومن غير عذر، ثم ذكر ما يعارض ذلك؛ فأخرج عن ابن عباس حديثاً آخر في الجمع بين الصلاتين ولكن في غزوة تبوك، وشقَّع حديث ابن عباس رضي الله عنهما بحديثين عن معاذ بن جبل يؤكدان أن الجمع كان في غزوة تبوك، أي في سفر.

ولكن الإمام مسلم بعد إيراده رواية ابن عباس المعارضة للرواية الأولى، وبعد إيراد ما يوافق ذلك من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وحتى لا يُظن أن المرجح في ذلك كون الجمع بين الصلاتين في غزوة تبوك، أو أن ذكر المدينة كان وهماً من الرواة ساق الإمام مسلم بعض الروايات الصحيحة عن ابن عباس تبين وتؤكد أن ابن عباس رضي الله عنهما قصد بالجمع بين الصلاتين ما كان في المدينة المنورة، ومن غير عذر ولا خوف، وأردف ذلك الإمام مسلم بتأييد أبي هريرة رضي الله عنه لابن عباس، وساق له حادثة تأخيره لصلاة المغرب إلى العشاء، وردّه على الرجل الذي اعترض عليه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجمع بين الصلاتين، بما يشير بكل وضوح إلى رأي ابن عباس في المسألة قولاً وفهماً وعملاً وتطبيقاً مما لا يدع مجالاً للشك أو التأويل.

فالإمام مسلم بصنيعه هذا يبين أن حديث ابن عباس صحيح وليس فيه وهم، وأنه الجمع بين الصلاتين حاصل في المدينة ومن غير عذر، وأن الحديث معمول به عند ابن عباس، ومؤيد من أبي هريرة رضي الله عنه، فالظاهر أن الإمام مسلم بصنيعه هذا ذهب إلى ما هو أبعد من ترجيح رأي ابن عباس، فكأنه يرى أن الحديث معمول به وأن الجمع بين الصلاتين بغير عذر جائز.

الإمام البخاري: أخرج حديث ابن عباس عن جابر بن زيد، عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالمدينة سبعاً وثمانياً؛ الظهر والعصر والمغرب والعشاء"، ثم أعقب أبو عبد الله البخاري الحديث بقول أيوب السخيتاني لجابر بن زيد راوي الحديث عن ابن عباس، قال: "فقال أيوب: لعله في ليلة مطيرة، قال: عسى"، وأخرج الحديث مرة أخرى في موضع آخر، وأعقبه بقول عمرو بن دينار الذي روى الحديث عن جابر بن زيد أبي الشعثاء فقال: "قلت: يا أبا الشعثاء، أظنه آخر الظهر، وعجل العصر، وعجل العشاء، وآخر المغرب، قال: وأنا أظنه"⁴⁴، أي أن الجمع

⁴³ عبد الفتاح أبو غدة، تحقيق/سمي الصحيحين، 76.

⁴⁴ البخاري، صحيح البخاري، "كتاب العلم، باب السمر في العلم"، 2: 58 رقم 117.

صوري، وليس حقيقياً، وسيأتي تفصيل ذلك، وأخرج الحديث في باب وقت المغرب، دون أن يعقب بعد الحديث بقول أحد، ولكنه استفتح الباب فقال: "وقال عطاء: يجمع المريض بين المغرب والعشاء"⁴⁵.

من خلال صنيع البخاري يظهر أن الإمام البخاري حاول تبيين أن الجمع بين الصلاتين لا يكون إلا في عذر، وذكر المطر عذراً، والمرض عذراً، وبين تأويلاً آخر للحديث وهو تأخير الظهر وتعجيل العصر، وتأخير المغرب وتعجيل العشاء، أي الجمع الصوري بين الصلاتين.

فالبخاري يوافق الحديث الضعيف في المعنى والعمل، ولكنه لا يترك الحديث الصحيح بل يؤوله ويخرجه عن ظاهره.

العقيلي: مر فيما سبق أن العقيلي قد روى الحديث، وأخرجه، وعلله بجنش الراوي، وقال عن حديثه: لا أصل له، وعارضه بحديث ابن عباس وصححه.

والعقيلي بذلك لا يقول بما ذهب إليه الترمذي، فلا يقبل بالحديث الضعيف بل يرده، ويختار الرأي المضاد له، فهو يترك الحديث الضعيف ولا يعمل به، ويأخذ بحديث ابن عباس ويعمل به.

الإمام النووي: الإمام النووي بشرحه للأحاديث ونقله لأقوال العلماء في المسألة حاول جاهداً أن يخرج الحديث عن ظاهره، وساق له عدة تأويلات، وخلص ما ذكره تتجلى في بعض النقاط:

لم يوافق الترمذي في الإجماع على ترك العمل بحديث ابن عباس، بل اعتبر أن العلماء انقسموا قسمين: منهم من عمل بالحديث، ومنهم من تأول الحديث.

ذكر بعض تأويلات العلماء للحديث، ورد على بعضها ورجح بعضاً منها؛ فبين أن بعضهم تأول الحديث بالمطر وضعف ذلك، وذكر أن منهم من تأوله على أنه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم، وبأن وقت العصر دخل فصلاها، وقال أيضاً بطلان ذلك، ومنهم من تأوله على تأخير الأولى إلى آخر وقتها فصلاها فيه، فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها، فصارت صلاته جمعاً بصورة، وقال بضعف هذا التأويل وبطلانه، واختار النووي على أنه محمول على الجمع بعذر المرض أو نحوه مما هو في معناه من الأعذار وقال: "وهذا قول أحمد بن حنبل والقاضي حسين من أصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والرويانى من أصحابنا وهو المختار في تأويله لظاهر الحديث"⁴⁶.

ومن خلال ما ذكره وبينه ونقله الإمام النووي يتبين أن النووي كان حريصاً على العمل بالحديث الصحيح، وعدم رده وذلك للاعتبارات التالية:

لم يرتض قول الترمذي أن العمل بهذا الحديث متروك، بل أثبت أن العلماء أخذوا بهذا الحديث، وأخذهم به كان إما بتأويله وجعل وقوع الجمع لعذر، وإما أن بعضهم عمل بظاهر الحديث؛ فذكر أن جماعة من الأئمة اختاروا الجمع في الحضر لحاجة لمن لا يتخذها عادة، ومنهم ابن سيرين وأشهب من أصحاب مالك والقفال والشاشي الكبير من أصحاب الشافعي وابن المنذر⁴⁷.

⁴⁵ البخاري، صحيح البخاري، "كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت المغرب" 1: 116.

⁴⁶ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على مسلم، ط2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 5: 215 رقم 2019.

⁴⁷ المصدر السابق.

• لم يتطرق إلى ذكر حديث حنش الضعيف.

من ذلك نعلم أن رأي النووي هو الأخذ بالحديث الصحيح، وتأويله إن مهملًا، وترك الحديث الضعيف ولو في الاستدلال، وهو عكس ما ذهب إليه الترمذي.

ويوافق النووي بذلك الإمام أحمد وغيره ممن رأوا تأويل الحديث وعدم إهماله.

الحافظ ابن حجر: الحافظ ابن حجر جمع كل الأقوال في شرحه للحديث، وذكر ما تأوله العلماء في الحديث وأجاب عنها، وذكر ما ذهب إليه النووي وبيّن بطلانه، ثم رأى أن الجمع الصوري هو الأولى والأصوب، والجمع الصوري: وهو ما أشار إليه البخاري فيما سبق، وهو تأخير الظهر وتعجيل العصر، وتأخير المغرب وتعجيل العشاء، قال الحافظ ابن حجر مؤيداً هذا الرأي: "لكن يقوي ما ذكره من الجمع الصوري أن طرق الحديث كلها ليس فيها تعرض لوقت الجمع؛ فإما أن تحمل على مطلقها، فيستلزم إخراج الصلاة عن وقتها المحدود بغير عذر، وإما أن تحمل على صفة مخصوصة لا تستلزم الإخراج، ويجمع بما بين مفترق الأحاديث والجمع الصوري أولى والله أعلم"⁴⁸، ثم حكى عن جماعة من العلماء أخذهم بظاهر الحديث واستدل لهم بروايات حديث ابن عباس عند مسلم وغيره، وفيها أن ذلك لرفع الحرج كما مر في حديث ابن عباس وختم ذلك بقوله: "وقد جاء مثله عن ابن مسعود مرفوعاً أخرجه الطبراني ولفظه: جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء، فليل له في ذلك، فقال: **صنعت هذا لنلا تحرج أمتي**، وإرادة نفي الحرج يقدر في حمله على الجمع الصوري لأن القصد إليه لا يخلو عن حرج"⁴⁹.

ومن خلال صنيع الحافظ ابن حجر يظهر أنه بين رأيين: الأول: تأويل الحديث وإخراجه عن ظاهره، وتأويله بالجمع الصوري هو الأصوب في رأيه، الثاني: الأخذ بظاهر الحديث، والعمل به لرفع الحرج عن الأمة.

والحافظ لم يتعرض للحديث الضعيف، إنما استدل على تأويل الحديث وأن لا يؤخذ على ظاهره بأن الأخذ بالحديث على ظاهره يستلزم منه إخراج الصلاة من وقتها بغير عذر، وهذا بعينه الذي ورد في الحديث الضعيف، حديث حنش.

رأي الباحث:

هذه القضية تتفرع إلى مسألتين: المسألة الأولى: مسألة فقهية في الجمع بين الصلاتين من غير عذر، والمسألة الثانية: مسألة حديثية تخص مصطلح الحديث في الترجيح ما بين الحديث الضعيف المعمول به والحديث الصحيح الغير معمول به، سواء سلمنا أن المثال السابق داخل في هذه المسألة أم لا، بحسب صنيع العلماء في المسألة.

المسألة الفقهية:

مما مر يظهر ويُعلم أن الفقهاء مختلفين في الأخذ والعمل بحديث ابن عباس رضي الله عنه على مذهبين:

الأول: لم يأخذوا بحديث ابن عباس، أو أولوه وأخرجوه عن ظاهره، ورأوا أن الجمع بين الصلاتين لا يكون إلا من عذر، والخلفية منعت الجمع بين الصلاتين مطلقاً إلا في عرفة ومزدلفة، واتفق مجيزوا الجمع بين الصلاتين فيما بينهم على أن

⁴⁸ ابن حجر، فتح الباري، 2: 24.

⁴⁹ ابن حجر، فتح الباري، 2: 24؛ وحديث ابن مسعود أخرجه أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الأوسط، (القاهرة:

دار الحرمين، د.ت.)، 4: 252 رقم 4117.

السفر والمطر والجمع بعرفة ومزدلفة من الأعذار المبيحة للجمع، وهذا رأي الشافعية ولم يزيدوا على هذه الأعذار شيئاً، وزاد المالكية على ذلك الوحل مع الظلمة والمرض، وتوسع الحنابلة فأجازوا الجمع في ثماني حالات وهي: السفر، والمرض، والإرضاع، والعجز عن الطهارة، والعجز عن معرفة الوقت، والاستحاضة وسلس البول، والعذر أو الشغل.

وكل ما نقلته عن الفقهاء ليس على إطلاقه، وإنما وفق شروط معينة وتفصيل في ذلك⁵⁰.

الثاني: ومن الفقهاء من أخذ بظاهر الحديث، وأجاز الجمع بدون عذر على أن لا يكون عادة، كما ذكره النووي وابن حجر فيما مر، ومن القائلين بهذا الرأي: ابن سيرين من التابعين، وأشهب من أصحاب مالك، والقفال والشاشي الكبير من أصحاب الشافعي وابن المنذر.

أما المحدثون فإنهم في الغالب يرون أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين إلا من عذر، وهذا رأي الترمذي والبخاري وغيرهم، ومنهم من أخذ بحديث ابن عباس وعمل بظاهره، ورد حديث حنش كالعقيلي، والإمام مسلم لم يصحح برأيه، ولكنه فيما يظهر من صنيعة أنه يرى العمل بحديث ابن عباس.

وعلى ذلك ومن خلال آراء الجميع وأدلتهم والجمع فيما بينها يرى الباحث أن الجمع بين الصلاتين جائز ولكن بعذر، وليست الأعذار محصورة على الأعذار التي ذكرها - المطر والمرض والسفر - إنما أي عذر خاص بالمرء كالمرض والسفر وطلب الحاجة وعدم القدرة على الصلاة لوجود حالة طارئة أو انعدام طهور أو انعدام مكان للصلاة أو غير ذلك، وما أكثر الحالات في زماننا، وسواء أكان السبب سبباً عاماً كالسفر للحرب أو المطر أو العواصف أو غير ذلك، أم خاصاً يخص شخصاً بعينه كالمرض مثلاً، والباحث بذلك يوافق الحنابلة فيما ذهبوا إليه للاعتبارات التالية:

● حديث ابن عباس حديث صحيح بلا خلاف.

● دعوى أن حديث ابن عباس فيه وهم - صوابه أن الجمع كان في تبوك أي في سفر كما أشار إلى ذلك العلامة محمد عوامة في مقابلته التي أجريت له على التلفاز - ليست دقيقة، والدليل على ذلك الأحاديث التي أوردها الإمام مسلم بعد حديث ابن عباس، فهي تدل على أن ابن عباس رضي الله عنهما متمسك بذلك، وهو رأيه في المسألة، وتشبث ابن عباس رضي الله عنه برأيه من أن الجمع كان في المدينة المنورة وبلا خوف ولا مطر.

● لم ينفرد ابن عباس في المسألة، بل أيد كلامه أبو هريرة رضي الله عنه، ووافقه على ذلك حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

● لا نسلم أن الحديث غير معمول به، فابن عباس قد عمل به، وابن سيرين من التابعين أيضاً قد أخذ بذلك.

● كل ما ذكره العلماء من تأويل لحديث ابن عباس أجاب عنها الإمام النووي، والحافظ ابن حجر، واختيار النووي المرض في تأويله للحديث رده ابن حجر بدعوى أنه يلزم من ذلك أن يكون الجميع قد أصابهم المرض، واختار ابن حجر الجمع الصوري في تأويله للحديث، وأجاب هو عن ذلك بأن ذلك يتعارض مع رفع الحرج الوارد في حديث ابن عباس وابن مسعود.

⁵⁰ الدكتور وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، (دمشق: دار الفكر، د.ت.)، 2: 1373 - 1385.

● الأخذ بالجمع بين الصلاتين يعني العمل بحديث ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم، ويعني ذلك أيضا الأخذ بالحديث الثاني الضعيف _حديث حنش_ الذي أخرجه الترمذي، ويعني الأخذ بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: الجمع بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر⁵¹.

● ليس فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم تحديد للأعدار المبيحة للجمع، ولهذا حصل الخلاف بين الفقهاء في تحديد الأعدار، وتخصيص هذه الأعدار بالحج أو بالسفر أو بالمرض أو بالمطر تخصيص لا دليل قطعي للدلالة عليه، ويجمع بين ذلك كله العذر، والأعدار منها ما عام يعم كل الناس، ومنها ما هو خاص، وبين ابن عباس رضي الله عنهما في حديثه أن ذلك وقع في المدينة، وأن ذلك من غير خوف ولا مطر يدل على ابن عباس أراد أن يدحض فكرة قائمة بين الناس آنذاك مفادها أن الجمع يختص بالسفر والمطر، ولذلك نص عليهما ابن عباس، ولم يقل بغير عذر، ولو أراد ذلك لقال مثلاً: جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين من غير عذر، أو من غير سبب، ونفيه لسبب السفر والمطر لا يعني نفيه لك الأعدار.

● ابن عباس رضي الله عنهما لم يجمع بين الصلاتين بعذر السفر أو المطر، ولكنه جمع بينهما بعذر آخر، وهو ما بينه راوي الحديث عنه جابر بن زيد أبي الشعثاء في رواية النسائي قال أبو عبد الرحمن: "عن جابر بن زيد، عن ابن عباس أنه صلى بالبصرة الأولى، والعصر ليس بينهما شيء، والمغرب والعشاء ليس بينهما شيء فعل ذلك من شغل"⁵²، فكونه فعل ذلك من شغل يدل على أنه فعل ذلك بعذر، ولكن ذلك العذر لم يكن سفراً ولا مطراً.

● في هذا الرأي توسعة على الأمة ورفع الحرج عنها كما بينته رواية ابن عباس، وأيد ذلك أبو هريرة، ووافق ذلك حديث ابن مسعود رضي الله عنهم، ولفظ (رفع الحرج) في حديث ابن عباس رضي الله عنهما من قوله، وفي حديث ابن مسعود رضي الله عنه من قول النبي صلى الله عليه وسلم.

● علل ابن عباس رضي الله عنه في رواية مسلم وغيره الجمع فقال: "أراد أن لا يجرح أمته"، وفي حديث ابن مسعود عند الطبراني أن هذه الجملة مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ورفع الحرج ورد في القرآن في بعض آياته الكريمة بعد وجود العذر، منها قوله تعالى: {ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج} [الفتح 17/48]، ومنها: {ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج} [التوبة 9/91]، فقد رفع عنهم الحرج لوجود العذر، وفي آية الوضوء أمر الله عباده بالغسل بالماء، فإذا لم يجدوا ماء أجاز لهم التيمم بالتراب فقال: { فلم تجدوا

⁵¹ عبد الله بن محمد بن إبراهيم ابن أبي شيبة العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409)، 2: 212 رقم 8259؛ وأخرجه عبد الرحمن بن إدريس أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، (د.م.: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419)، 3: 932 رقم 5208؛ وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ونقل عن الشافعي أنه مرسل غير ثابت، وأيد البيهقي مقالة الشافعي، انظر: البيهقي، السنن الكبرى، "جماع أبواب صلاة المسافر، باب ذكر الأثر الذي روي في أن الجمع من غير عذر من الكبائر"، 3: 240 رقم 5559؛ وأخرج عبد الرزاق عن أبي العالية أن عمر كتب إلى أبي موسى: «واعلم أن جمعا بين الصلاتين من الكبائر إلا من عذر»، انظر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، ط2، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403)، 2: 552 رقم 442؛ وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، وقال عقب هذا الحديث: "إذا انضم إلى الأول صار قويا"، انظر: البيهقي، السنن الكبرى، "جماع أبواب صلاة المسافر، باب ذكر الأثر الذي روي في أن الجمع من غير عذر من الكبائر"، 3: 240 رقم 5560.

⁵² أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المجتبى من السنن، ط2، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406)، "كتاب المواقيت، الوقت الذي يجمع فيه المقيم" 1: 286 رقم 590.

ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه { ثم بين الله سبحانه أنه بتشريعه لهم التيمم بالتراب مع وجود العذر فإن لم تجدوا ماءَ أراد بذلك رفع الحرج عنهم فقال: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج} [المائدة 6/5]، وذكر الحرج الوارد في الحديث يدل ضمناً على أن الجمع يجوز مع وجود العذر، وهو يختلف عن وجود المشقة، فالمشقة تعني أن المحافظة على الأمر فيه صعوبة مع القدرة على ذلك من غير عذر يمنعك عن القيام بالأمر بشكل دائم، أما العذر فهو أمر طارئ يمنعك أو يصعب عليك تنفيذ الأمر ما دام العذر قائماً، ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "لولا أن أشق على أمتي أو على الناس لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة"⁵³، فترك المشقة شيء، ورفع الحرج شيء آخر.

المسألة الحديثية:

انقسم المحدثون في المسألة السابقة إلى قسمين:

القسم الأول: وهم الجمهور تركوا العمل بحديث ابن عباس، وعلى رأسهم البخاري يعرف ذلك من صنيعه في تثبيت توجيه حديث ابن عباس، وكذلك الترمذي الذي صرح بأن هذا الحديث غير معمول به، وأن العمل على الحديث الضعيف حديث حنش، وكذلك باقي المحدثين الذي سلكوا مسلك البخاري والتزمي.

القسم الثاني: رأوا العمل بحديث ابن عباس وترك حديث حنش، وهو ما ذهب إليه العقيلي الذي ذكر حديث حنش، وضعفه، وبيّن علته وعارضه بحديث ابن عباس، وهو أيضاً ما يفهم من صنيع الإمام مسلم الذي أثبت رأي ابن عباس وعمله بالحديث بما لا يدع للشك مكان من أن حديث ابن عباس واضح وصریح وغير قابل للتأويل.

والباحث يرحح هذا القول من الناحية الفقهية كما دافع عن ذلك وبين أسباب اختياره هذا القول في الفقرة السابقة.

ومسألة ترجيح الحديث الضعيف المعمول به على الحديث الصحيح المهمل الذي لم يعمل به هي مسألة عامة بغض النظر عن صحة التمثيل لها بمسألة الجمع بين الصلاتين أو عدم صحة ذلك، فالتمثيل بمسألة الجمع بين الصلاتين يرد على أصحاب القسم الأول، لأنهم رأوا ترك العمل به والعمل بمقتضى الحديث الضعيف، ولا يرد على أصحاب القسم الثاني الذين ردوا الحديث الضعيف، ورأوا العمل بالحديث الصحيح، ومع صحة التمثيل بما عند البعض، وعدم صحة ذلك عند البعض الآخر، فإنها مسألة عامة تخص علم الحديث وتتناول علم المصطلح.

والمحدثون لم ييؤبوا لهذه المسألة باباً، ولم يبنوا آراءهم فيها، ولكن آراؤهم تُعرف وتُفهم من خلال صنيعهم وعملهم في هذه المسألة وأمثالها، وهو ما بينته من خلال تحليل آرائهم في المسألة، ومن خلال صنيعهم في تناولها، فالإمام الترمذي ومن سار مساره ردّ الحديث الصحيح المهمل وأخذ بالحديث الضعيف المعمول به، والإمام البخاري والنووي وأحمد وغيرهم أخذوا بالحديث الضعيف المعمول به، لكنهم لم يتركوا العمل بالحديث الصحيح المهمل، إنما تأولوا ذلك وإن كانت تأويلاتهم لم تسلم من الاعتراض والبطلان، والعقيلي أخذ بالحديث الصحيح ورد الحديث الضعيف، وكذلك الإمام المسلم كما يفهم من صنيعه.

فظهر من ذلك ثلاثة مذاهب في المسألة:

ترجيح الحديث الضعيف المعمول به على الحديث الصحيح المهمل.

⁵³ البخاري، صحيح البخاري، "كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة"، 2: 4 رقم 887.

ترجيح الحديث الصحيح والعمل به وترك الحديث الضعيف.

الأخذ بالحديث الضعيف المعمول به، وعدم رد الحديث الصحيح، إنما تأويله بما لا يتعارض مع مطلق العمل.

والباحث يرجح الرأي الأول القائل بترجيح الحديث الضعيف المعمول به على الحديث الصحيح المهمل، لأن اعتبار الصحة والضعف لا وجود له عند السلف الأول _عصر الصحابة والتابعين_ إنما هذا الاعتبار ظهر فيما بعد، تفصيل ذلك:

لسائل أن يسأل: هل يعقل أن يرجح السلف الحديث الضعيف على الحديث الصحيح، أو هل من الممكن أن يعملوا بالحديث الضعيف ويتروكون الحديث الصحيح؟

والجواب عن ذلك: أن اعتبار صحة أو ضعف الحديث هو اعتبار ليس موجوداً بالنسبة للصحابة والتابعين الذين أخذوا عنهم، إنما هو مؤثر ومعتبر بالنسبة للذين جاؤوا من بعدهم، إذ الضعف والصحة سببها الرواة وليس للحديث فيها يد.

فالحديث الذي حدث به النبي صلى الله عليه وسلم هو حديث صحيح عند الصحابة لا يمنعهم عن العمل به إلا النسخ أو التخصيص أو ما شابه ذلك، وليس عند الصحابة ما هو صحيح وما هو ضعيف في الأحاديث، لأنهم سمعوه مباشرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا الحديث ذاته عندما يرويه الصحابي للتابعي يكون صحيحاً عند التابعي معمولاً به، ثم إن هذا التابعي الثقة إن روى هذا الحديث لتابع التابعي يكون الحديث عنده صحيحاً أيضاً، فإن كان التابعي ليس بثقة أصبح الحديث ضعيفاً، وإن كان ثقة وأسقطه تابع التابعي من السند أصبح مراسلاً ضعيفاً، فضعف الحديث سببه الرواة الذين جاؤوا بعد الصحابة والتابعين، وليس للحديث يد في تصحيحه أو تضعيفه، وما ذكرته جانب من جوانب تضعيف الحديث.

فالحديث في عصر الصحابة وعصر التابعين الذين أخذوا عن الصحابة ليس له اعتبار إلا اعتبار الصحة، لأن هذا الحديث إما حديث أخذه الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا صحيح عندهم لا شبهة فيه، وإما حديث رواه التابعون عن الصحابة وهذا أيضاً حديث صحيح عندهم، لأن الصحابة كلهم عدول.

فإذا عمل السلف الأول بحديث ورجحوه على حديث آخر كان ذلك بالنسبة لهم ترجيح ما بين حديثين صحيحين، وكان ذلك بالنسبة لنا إما ترجيح بين حديثين صحيحين في بعض الأحيان، وإما بين حديث راجح وأرجح منه، وهذان الترتيجان لا خلاف فيهما ولا إشكال، وإما بين حديث صحيح وآخر ضعيف، وهذا ما بحثناه وبيناه في هذه الدراسة.

وما خلال ما نقلته وبينته عن المحدثين يتبين جلياً أن العمل بالحديث هو أعلى رتبة واعتباراً من الحكم عليه بالصحة أو بالضعف، بل العمل بالحديث يعني أن السلف الأول صححوه، وتصحيحهم له يقدم على تصحيح الحديث المعارض له من قبل الذين جاؤوا من بعدهم من المحدثين، لأنهم الأقرب إلى الصواب كونهم إما صحابة أو تابعين لهم كما بينا ذلك.

خاتمة في نتائج البحث:

العمل بالحديث يعني الأخذ به وبناء الأحكام عليه والتصديق بأنه من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، أي أنه قطعي الثبوت.

العمل بالحديث يختلف عن تصحيح الحديث، فهو لا يتعلق بالسند والرجال والعلل، بل هو ناتج عن تصحيح الحديث وقبوله.

اهتم العلماء بمسألة العمل بالحديث، ويظهر ذلك بشكل عند الترمذي، وعند غيره من خلال تعامله مع المسائل، ومن خلال اختياره للأحاديث التي أدرجها في كتابه.

العمل بالحديث سبب في إخراج الحديث من الرد إلى القبول إن كان ضعيفاً، وترك العمل بالحديث سبب في ترك الحديث الصحيح.

الأصل في الحديث الصحيح أن يعمل به، والأصل في الضعيف أن لا يعمل به، ولكن هذا الأصل له استثناءات، فقد يأتي حديث ضعيف معمول به، وقد يأتي حديث صحيح غير معمول به.

مسألة الجمع بين الصلاتين من غير عذر ورد فيهما حديثان، أحدهما صحيح متفق على صحته غير معمول به، وهو حديث ابن عباس، والآخر ضعيف متفق على ضعفه، معمول به، وهو حديث حنش.

اختلف العلماء في التعامل مع المسألة من الناحية الفقهية ومن الناحية الحديثية، فالجمهور من المحدثين والفقهاء على عدم جواز الجمع بين الصلاتين من غير عذر، آخذين بمضمون الحديث الضعيف المعمول به، والقليل منهم من أخذ بالحديث الصحيح ورد الحديث الضعيف.

العلماء الذي أخذوا بمضمون الحديث الضعيف في عدم جواز الجمع بين الصلاتين من غير عذر اختلف تعاملهم مع حديث ابن عباس الصحيح، فمنهم من لم يعلق على ذلك، ومنهم من تأول ذلك، والذين تأولوا الحديث تعددت أقوالهم في ذلك، وتأويلاتهم للحديث مردودة باطلة كما بينها النووي وغيره.

الذين أخذوا بالحديث الضعيف خصصوا العذر بالسفر والمطر والمرض، وتوسع الحنابلة في معنى العذر إلى ثماني حالات يجوز فيها الجمع بين الصلاتين ليشملوا بذلك كل عذر.

اختار الباحث من الناحية الفقهية أن لا تعارض بين الحديثين، فهو يرى العمل بالحديثين معاً، ويبيّن أن الجمع بين الصلاتين لا يجوز إلا بعذر، وأن الأعداء الثلاثة التي ذكرها الأئمة لا دليل على تخصيصها، فالباحث بذلك يوافق الحنابلة فيما ذهبوا إليه، والباحث يرى أن ابن عباس نفى بحديثه حصر العذر بالسفر والمطر، ولم ينف كل الأعداء، أي أن ابن عباس توسع في معنى العذر بما توسع به الحنابلة، واستدل الباحث على ذلك بما عرضه من أدلة واعتبارات.

اختار الباحث ترجيح الحديث الضعيف المعمول به على الحديث الصحيح المهمل، وبين أسباب ترجيحه لذلك، وبين الاعتبارات التي دفعته للأخذ بهذا الرأي، وهذا الرأي لم يتدعه من نفسه، إنما اتبع بذلك جمهور المحدثين وعلى رأسهم الإمام الترمذي.

المصادر:

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد. الجرح والتعديل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952.

ابن أبي حاتم. تفسير القرآن العظيم. د.م.: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419.

ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد بن إبراهيم العسبي. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. الرياض: مكتبة الرشد، 1409.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *تقريب التهذيب*. سوريا: دار الرشيد، 1986.
- ابن حجر. *فتح الباري*. بيروت: دار المعرفة، 1379.
- ابن حجر. *تهذيب التهذيب*، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326..
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن الحسن الدمشقي. *بيان فضل علم السلف على علم الخلف*. ط2. د.م.: دار البشائر الإسلامية، 2003.
- ابن عدي أبو أحمد، عبد الله بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. بيروت: الكتب العلمية، 1997.
- ابن حبان، محمد بن حبان التميمي. *المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين*، حلب: دار الوعي، 1396..
- أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. *العلل ومعرفة الرجال*. ط2. الرياض: دار الخاني، 2001.
- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. مصر: مكتبة السعادة، 1974.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *التاريخ الكبير*. الهند: دائرة المعارف العثمانية، د.ت..
- البخاري. *صحيح البخاري*. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- البيهقي، أحمد بن الحسين الخراساني. *السنن الكبرى*. ط3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. *العلل الصغير*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت..
- الترمذي. *سنن الترمذي*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه. *المستدرک*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد. *الضعفاء والمتروكون*. المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية، 1404.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قأئماز. *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*. بيروت: دار المعرفة، 1963.
- الزحيلي، وهبة. *الفقه الإسلامي وأدلته*. ط4. دمشق: دار الفكر، د.ت..
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. *المعجم الأوسط*. القاهرة: دار الحرمين، د.ت..
- عبد الرزاق بن همام الصنعاني. *المصنف*. ط2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1403.
- أبو غدة، عبد الفتاح. *تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي*. دمشق: دار القلم، 1993.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو. *الضعفاء الكبير*. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984.
- القاضي عياض بن موسى اليحصبي. *ترتيب المدارك وتقريب المسالك*. المغرب: مطبعة فضالة، 1983.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري. *صحيح مسلم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت..
- النسائي، أحمد بن شعيب. *المجتبى من السنن*. ط2. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406.

النسائي. الضعفاء والمتركون. حلب: دار الوعي، 1396.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. شرح النووي على مسلم. ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392.

<https://www.youtube.com/watch?v=BIQ6PGOxEJE>

KAYNAKÇA

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-İlel ve Marifeti'r-Ricâl*. Riyâd: Dâru'l Hâni, 2001.

Aljaad, Anas.

مدى تساهل الحاكم دراسة تطبيقية حول الأحاديث التي صححها الحاكم في المستدرک وحكم عليها الذهبي “بالوضع”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 10/4 (Aralık 2018), 1398-1415.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. Beyrut: Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1984.

Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Mısır: Mektebetu's-Sâde, 1974.

Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. Fas: Matbaatü Fudale, 1983.

ed-Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*. el-Medîneti'l-Münevver: Mecelletu'l-Câmiatü'l-İslâmiye, 1404.

el-Beyhakî, Ahmed b. Hasan. *as-Sünenü'l-kubrâ*. Beyrut: Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Et-Târihu'l-Kebîr*. Hindistan: Dâ'iratu'l-Maârifü'l-Osmaniye, t.y..

el-Buhârî. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavk en-Necât, 1422.

el-Cürcânî Ebû Ahmed, Abdullah b. Adî b. Abdillâh. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1997.

el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. Beyrut: Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990.

el-Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân, Ahmed B. Şuayb B. Alî. *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*. Halep: Dâru'l Vâ'i, 1396.

en-Nesâî. *el-Müctebâ*. Halep: Mektebu'l- Matbuâtî'l- İslamiyye, 1406.

en-Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhac fî şerhi Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru'l-İhyâu't-Turasi'l-Arabi, 1993.

en-Nisâburi, Müslim b el-Haccâc el-Kuşeyri. *el-Müsnedü's-sahih el-muhtasar bi nakli'l-adl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1991.

er-Râzî, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el- Baz, 1419.

es-San'ânî Abdurrezzak b. Hemmâm, *Musannef*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamiye, 1403.

- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmet. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Kahire: Daru'l-Harameyn, 1995.
- et-Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *el-Îlelü's-Sağîr*. Beyrut: Dâru'l-İhyâu't-Turasi'l-Arabi, t.y..
- et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâr'ul Garb el-İslamî 1998.
- ez-Zehbî, Muhammed B. Ahmed. *Mîzânu'l-İ'tidâl*. Beyrut: Daru'l-Marife Li't-Tibâa Ve'n-Neşr, 1963.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1952.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalani. *Fethu'l- Bârî*. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1379.
- İbn Hacer. *Takrîbü't-Tezhîp*. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Dairetü'l-Maarifi'n-Nizâmiyyeti, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duefa' ve'l-Metrûkîn*. Haleb: Dâru'l Va'i, 1396.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Fazlü 'ilmi's-Selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslamiye, 2003.
- İbni Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Abbasî. *Musannef*. Riyad: Mektebetü'r- Râşid, 1409.
- Nûruddîn İtr. *Tahkîku ismeyi's-sahîhayn ve ismi Câmîi't-Tirmizi*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Vehbe ez-Zühaylî. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dımaşk: Dâru'l Fikr, 1385.
- Yusuf ACAR. "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, (2014), 41-70.
- <https://www.youtube.com/watch?v=BIQ6PGOxEJE>

17. YÜZYILIN SONUNDA CİZYE DEFTERLERİNE GÖRE DİYARBEKİR (AMİD) ŞEHRİNDE GAYRİMÜSLİMLER (1691-1695)

Veysel Gürhan*

Öz

Osmanlı hukukuna göre ülke sınırları içerisinde yaşayan gayrimüslim halk kendilerine sağlanan güvenlik ve himaye karşılığında *zimmî* olarak tanımlanmakta ve kendilerinden *cizye* adıyla bir vergi alınmaktaydı. Cizye mükelleflerinin yaşadıkları mahalle, köy, kaza ve eyaletlere göre kaydedildiği defter gruplarına ise *cizye defterleri* adı verilmekteydi. Bu defterlerden elde edilen veriler sayesinde yerleşim yerlerinde bulunan gayrimüslimlerin nüfusu ve ekonomik durumları ile ilgili bilgiler edinmek mümkündür. Bu araştırma Osmanlı Arşivi'nde *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d)* fonunda bulunan Diyarbekir Eyaleti'ne ait 3 cizye defterinden elde edilen verilere dayanmaktadır. 17. yüzyılın sonuna ait bu defterler Diyarbekir kent merkezi ile eyalet içerisindeki kazalara ait verileri ihtiva etmekte; fakat bu araştırma sadece kent merkezine ait verilere odaklanmaktadır. Zira bahsi geçen dönemde Diyarbekir Eyaleti'nin merkezi konumundaki Amid Kazası aynı zamanda eyaletin en büyük şehri olup paşa sancağı olarak da nitelendirilmekteydi. 19. yüzyılın sonlarına kadar gayrimüslim nüfusun yoğun olarak yaşadığı bilinen Diyarbekir kent merkezinde incelenen dönem içerisinde tahmini olarak ne kadar gayrimüslim nüfusun var olduğuna, siyasi, idari ve ekonomik değişimlerin demografik yapıya etkisine, gayrimüslimlerin hangi mahallelerde ikamet ettiklerine dair daha birçok bilgiye bu defterlerden elde edilen veriler ile ulaşılabilmektedir. Bu çalışma ile 17. yüzyılın sonlarında Diyarbekir'de gayrimüslimlerin demografik yapısı ve mekânsal konumlanmaları ile birlikte ödedikleri vergi kategorileri üzerinden sınıfsal durumları tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cizye, Diyarbekir, Zimmî, Nüfus, Mahalle.

NON-MUSLIMS IN DİYARBEKİR CITY BY THE END OF THE 17th CENTURY ACCORDING TO THE JIZYAH REGISTRIES (1691-1695)

Abstract

According to Ottoman law, non-Muslim people living within the borders of the country were identified as *zimmî* and a tax called *jizyah* was taken from them in exchange for the security and protection provided to them. The group of registries, where the Jizyah taxpayers are registered according to the neighborhood, village, juridical district and province in which they live, was called *jizyah registries*. Thanks to the data obtained from these registries, it is possible to be informed about the population and economic status of non-Muslims in the settlements. The present research is based on the data obtained from the 3 jizyah registries belonging to the Province of Diyarbekir, which are

preserved in the Ottoman Archive reserve of *Registers of Circulars from the Finance Office (MAD.d)*. These registries belonging to the end of the 17th century contain data on the city center of Diyarbekir and juridical districts within the province however this research focuses only on the data of the city center. As a matter of fact, the Amid juridical district, which is the center of the Diyarbekir Province, was also the province's largest city and qualified also as the sanjak of pasha in the mentioned period. The information regarding how much non-Muslim population existed in the Diyarbekir city center, where the non-Muslim population was known to live commonly until the late 19th century, the impact of political, administrative and economic changes on the demographic structure, and in which neighborhoods the non-Muslims resided can be reached from the data obtained from these registries. With the present study, the class statuses of the non-Muslims were aimed to be determined based on their demographic structure and spatial positioning in Diyarbekir at the end of the 17th century and the categories of the taxes they paid.

Keywords: Jizyah, Diyarbekir, Zimmî, Demography, Neighborhood

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisinde yaşayan gayrimüslim erkeklerin -şayet belli şartları taşıyorlarsa- ödemeleri gereken ilk vergi *cizye* idi. Osmanlılar için bu şer'i verginin ödenmesi ve toplanması özel bir öneme haizdi.¹ Bir gayrimüslim 14-75 yaş aralığında olup bazı özel hususları barındırmıyorsa bu vergi ile muhataplığı kaçınılmazdı. Zira bu özel hususlar arasında hasta, köle, dilenci ya da işsiz olmak vardı. Bu vergi, kaynağını İslam hukukundan almakla birlikte bu uygulamanın kökenleri İslam'ın ilk dönemlerine, oradan da İbrani, Roma, Bizans ve Sasani hukuklarına kadar dayanmaktaydı.² İslam ülkesi sınırları içerisinde yaşayan gayrimüslim halk *zimmî* yani *ehl-i zimmet* olarak tanımlanmakta ve onlara dair hukuku da buna göre şekillendirmekteydi.³ Bu hukuka göre gayrimüslimler kendilerine sağlanan güvenlik ve

¹ Halil İnalçık, "Cizye (Osmanlılarda)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/45.

² Yavuz Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", *Bellekten*, LV/213, (1991), 372. Neşet Çağatay, Corci Zeydan'dan atıfla bu verginin menşeinin eski Yunanlılar ve Romalılara kadar gittiğini, Yunanlıların Anadolu halkını Fenikelilerin baskısından kurtarmak ve himaye etmek için cizye aldıklarını, Romalıların da Fransızlardan bu vergiyi talep ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca İran'da da halktan cizye alındığını ve Araplara bu ismin Farsçadan geçtiğini belirtmektedir. Bkz. Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/5 (1947), 494.

³ İslam ülkesinde yaşayan başka din mensuplarına *zimmî* ya da ehli *zimme* adı verilmekte olup bu ifade kendisine güvence verilen koruma altındaki kişi anlamında kullanılmaktaydı. Zimmî hukukunun temelleri Kur'an-ı Kerime ve Hz. Muhammed'in uygulamalarına dayanmaktadır. Zira Tevbe Süresinde (9/8-10) iki yerde zimme kelimesi geçmekte ve bu ifade hadislerde de tanımlanmaktadır. Bkz. Mustafa Fayda, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/428. Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti Müslümanlar ile Yahudilerin birlikte yaşamasını zorunlu kılmıştı. Bir kısım Yahudi şehri terk etmiş olsa bile hala ikamet edenler bulunmaktaydı. Müslümanların öncelikle bu Yahudiler ile sonrasında ise peygambere elçi gönderen Necran Hristiyanları ile yapmış olduğu anlaşma ve uygulamalar sonraki dönemlerde zimmî hukukunun da temellerini oluşturmuştur. Bkz. Hüseyin G. Yurdaydın, "İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1 (1986), 97. Osmanlı Devleti de zimmî hukukunu İslam'a uygun şekilde yorumlamış ve uygulamış ve bu hukuka uygun olarak gayrimüslimlere hoşgörü göstererek dinde zorlama yoktur prensibini benimsemiştir. Bkz. M. Macit Kenanoğlu, "Zimmî (Osmanlılarda)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/438.

himaye karşılığında İslam egemenliğini tanıyacak⁴ ve devlete cizye adıyla bir vergi vermekle yükümlü olacaklardı.⁵

Bir tür “baş vergisi” olarak bilinen cizye aslında çoğu zaman tek bir kişiyi ifade etmekten öte *hane* diye tabir edilen ve birkaç kişiden oluşan aileyi temsil etmekteydi. Yani evli ve yetişkin olan erkek, ailesindeki tüm bireyler adına bu vergiyi vermekteydi. Fakat bekar gayrimüslim erkeklerden de bu verginin talep edilmesi cizyenin şahsa bağlı bir mükellefiyet olarak görülmesine sebep olmuştur. Nedkoff, bu vergi için doğrudan “bir baş vergisi idi” derken,⁶ Becker, *Hristiyanlar, Yahudiler, Mecusiler ve Sâbi'iler tarafından ödenmek üzere, ferd başına tarh edilmiş şahsi bir vergi*” olarak tanımlamıştır.⁷ Ercan ise bu vergiyi “gayrimüslim halk içinde belli birtakım şartları taşıyan kimselerden kişi başına alınan vergi” ifadeleriyle açıklamıştır.⁸ Erkal da aynı şekilde bu verginin tanımını yaparken “cizye ile baş vergisi, haraç ile de arazi vergisi kastedilir” diye bir ayrıma giderek cizyenin baş vergisi olduğuna vurgu yapmıştır.⁹ Buna mukabil Özel, cizyenin Osmanlı İmparatorluğu’nda uzun süre hane başına toplandığını belirterek sadece baş vergisi olarak algılanmaması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰

Cizye vergilerinin toplanması 17. yüzyıl itibariyle devlet tarafından özel öneme haiz bir işlem olarak algılanmıştır. Gelirleri doğrudan padişaha ait olduğundan bu verginin toplanmasından sorumlu kişiler yine devlet görevlileriydi. Bununla birlikte iltizam usulü ile ya da tımâr gelirlerine dahil edilme şeklinde çok istisnai durumların oluştuğu da görülmekteydi.¹¹ Zira bu gelirler genelde askeri masraflar için kullanıldığından usul olarak devlet kontrolünde toplanması tercih ediliyordu. Bunun için de öncelikle cizyenin toplanacağı yere bu verginin şer’i bir vergi olduğunu kanıtlar nitelikte berat, nişan ya da fermanlar gönderilir ve verginin esas ve usulleri bildirilirdi.¹² Ayrıca vilayet kanunnamelerinde de bu verginin kimlerden, nasıl ve ne miktarda alınacağı belirtilir ve kaydedilirdi. Bu belirlemelere rağmen kimlerin cizye mükellefi olacağı hususu ile ilgili bazı sorunların yaşandığı bilinmektedir. Karşılaşılan sorunların başında yaş meselesi gelmekteydi ki kimliklerin olmadığı, doğum tarihlerinin sahil olmadığı bir sistemde yaş hesabı yapmak cizyeden kaçmak isteyenler için önemli bir sığınaktı. Elbette devletin de bunu önlemeye yönelik aldığı tedbirler mevcuttu. 14 yaşını doldurmadığını iddia eden çocukların yaşını kanıtlamak için en çok başvurulan yöntem başından ipe halka geçirmekti.¹³

⁴ Ahmet Yaman, “Zimmî (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/434.

⁵ Carl Heinrich Becker, “Cizye”, *İslam Ansiklopedisi*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 3/199-201.

⁶ Boris Christoff Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Cizye (Baş Vergisi)”, *Belleken* 8/32 (1944), 599-652 606.

⁷ Becker, “Cizye”, 199.

⁸ Ercan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler”, 371.

⁹ Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/45.

¹⁰ Oktay Özel, “Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avârız ve Cizye Defterleri”, *Osmanlı Devleti’nde Bilgi ve İstatistik*, Ed. Halil İnalçık, Şevket Pamuk, (Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000), 40.

¹¹ İnalçık, “Cizye”, 45.

¹² Ercan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler”, 372.

¹³ Nedkoff, bu yöntemi şöyle tasvir etmektedir: *Bahsi mevzu olanın bir ipe boynu ölçülür ve bunun iki misli alınır; bundan sonra ölçüsü alınan ipin iki ucunu dişleri arasında tutar; bu suretle ipten vücuda gelen dairenin bunun başından geçirilmesi denenirdi. İp kolaylıkla geçerse, baş vergisini vermek mecburiyetinde tutulurdu, aksi takdirde vergiden affedilirdi. Bkz. Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Cizye (Baş Vergisi)”, 624*

Yaşın dışında mükelleflerin belirlenmesi ile ilgili karşılaşılan bir diğer sorun ise bir kişinin geçimini sağlayıp sağlamadığının tespitiydi. Genel olarak cizye ödemesi gerekenler “*harbe darbe kâr u kisbe kadir*” olarak nitelendirilmekteydi.¹⁴ Ancak kanunnamelerde yapılan daha ayrıntılı tanımlamalar *kâr u kisbe kadir* olmanın alt sınırlarını belirlemekte ve kimlerden cizye alınacağıyla ilgili daha fazla bilgi vermekteydi. Örneğin birçok kanunnamede gayrimüslimlerin evi, bağı ve evindeki örtü döşegi dışında koyun, keçi, hububat, şarap gibi geçimini sağlayabileceği 300 akçe tutarında malının olması cizye ödeyebilmesi için yeterli görülmüştü.¹⁵ Bu türden tanımlamalar zaman zaman değişse de Hz. Ömer zamanından beri üzerinde ittifak edilen ve cizye mükellefinin maddi durumuna bağlı olmak üzere 3 kategoride toplanan bir vergi usulü Osmanlılar tarafından da benimsenerek uygulanmaya başlanmıştı. Birinci kategoridekiler zenginler olup “*âlâ*” olarak nitelendirilmekteydiler. İkinci grup olan orta halliler ise belgelerde “*evsât*” tabiri ile kaydedilen kişilerdi. Son olarak aşağı anlamındaki “*ednâ*” ifadesiyle nitelendirilen düşük gelirli gelmekteydi.¹⁶

Cizye vergilerinin toplandığı yerleşim yerlerine ait mükelleflerin ve gelirlerin kaydedildiği defter grubu *cizye defterleri* olarak Osmanlı Arşivi’nde bulunmaktadır. Bu defterler klasik dönemde gerçekleştirilen tahrirlerin bir devamı niteliğindedir. Özel, cizye defterlerini tahrir ve avâriz defterleri ile birlikte değerlendirerek sayım işleminin sistematığı ve amacı açısından bakıldığında bu üç grup defterin merkezi hazinenin gelir kaynaklarının tümünün tespitini hedefleyen, aynı bürokrasinin ve sayım geleneğinin ürünleri olarak karşımıza çıktığını belirtmektedir.¹⁷ Tahrir defterleri merkezi hazineyi ilgilendiren çok çeşitli vergi kalemlerinin tespitini içerirken avâriz ve cizye defterleri ise 17. yüzyıl için önemli gelir kaynağı haline gelen avâriz ve cizye gelirlerini ihtiva etmekteydi.¹⁸ Önceleri cizye kayıtları daha önce yapılmış tahrirler üzerinden

¹⁴ Mustafa Öztürk, “Osmanlı Devleti’nde Vergilerin Hayat Standartlarıyla Mukayesesi”, *İkinci İktisat Tarihi Kongresi-2, 24-25 Haziran 2010*, Ed. Mustafa Öztürk, Ahmet Aksın, (Elâzığ: 2013), 586.

¹⁵ Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, 494.

¹⁶ Bu sınıflandırma Hz. Ömer zamanında yapılmış ve İslam hukukunda yerini alıp sonraki dönemlerde de kullanılmaya başlanmıştır. Hz. Ömer uygulamalarıyla bu sınıflandırmanın sınırlarını da belirlemiştir. Onun belirlediği usule göre zenginlerden altın para ile 4 dinar veya 48 dirhem gümüş para; orta hallilerden 2 dinar ya da 24 dirhem; fakirlerden ise 1 dinar ya da 12 dirhem cizye alınması kararlaştırılmıştır. Mezheplerin bu sınırlara dair farklı görüşleri mevcuttur. Örneğin İmam Hanifi Hz. Ömer tarafından belirlenen bu miktarların asla değiştirilemeyeceğini belirterek farklı tutarların belirlenmesini caiz görmezken İmam Maliki ise vergi miktarının tayinini halifelerin kararına bırakmıştır. Bkz. Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Cizye (Baş Vergisi)”, 608-609.

¹⁷ Özel, “Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avâriz ve Cizye Defterleri”, 36.

¹⁸ Osmanlı Devleti’nde halktan toplanan vergiler hane yani aile sayımına dayanmaktaydı. Avâriz-hane kavramı ise vergilendirilebilir ailelere işaret etmekteydi. Ayrıca bunun yanında *hane-i gayr-i ezavâriz* adı verilen çeşitli görev ve özellikleri nedeniyle vergi dışı olarak tespit edilmiş haneler de mevcuttu. Bu haneler 16. yüzyıl boyunca tahrir işlemlerinin yapılmasında kullanılmışlardı. Ancak “avâriz vergisi” özellikle 17. yüzyılda yaygınlaşan ve ilk başlarda savaş veya olağanüstü durumlarda toplanmaya başlanıp zamanla sürekli hale getirilen bir mali terimi ifade etmekteydi. Art arda yapılan savaşlar ve kısmen alınmış olumsuz sonuçlar nedeniyle bu vergi devamlı hale gelirken, buradan elde edilen gelir ise 17. yüzyıl maliyesi için önemli vergi kalemlerinden biri haline gelmiştir. Bkz. Halil Sahillioğlu, “Avâriz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/108-109. Avâriz ile ilgili yapılan diğer çalışmalar için bkz. Oktay Özel, “17. Yüzyıl Osmanlı Demografi ve İskân Tarihi İçin Önemli Bir Kaynak: Mufassal Avâriz Defteri”, *XII. Türk Tarihi Kongresi (Ankara, 12-16 Eylül 1994), Kongreye Sunulan Bildiriler III*, (Ankara: 1999), 735-743; Feridun M. Emecen, “Kayacık Kazası’nın Avâriz Defteri”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (Tayyib Gökbilgin Hatıra Sayısı 1982), 159-170; Münir Aktepe, “XVII. Asra Ait İstanbul Kazası Avâriz Defteri”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 3 (1957), 109-139; Mehmet Ali Ünal, “1056/1646 Tarihli Avâriz Defterine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Harput”, *Belleten*, LI/199 (1987), 119-129; Turan Gökçe, “Osmanlı Nüfus ve İskân Tarihi Kaynaklarından ‘Mufassal-İcmal’ Avâriz Defterleri ve 1701-1709 Tarihli Gümülüne Kazası Örnekleri”,

belirlendiği için ayrıca yeni sayımların yapılmasına gerek duyulmazdı. Ancak 17. yüzyılda giderek kendini hissettiren salgın hastalıklar ve iç karışıklıkların ortaya çıkardığı ekonomik ve yönetsel sorunlar yeni tahrirlerin yapılmasını engellemiştir. Eldeki verilerin eskiliği cizye talebinde de sıkıntılara sebep olmaktadır. Bu durum Defterhane-i Âmire'de *muhasabe-i cizye kalemi* adıyla yeni bir birim oluşturulmasına ve yeni görevlilerin bu konuyla ilgili görevlendirilmesine sebep olmuştur.¹⁹ 17. yüzyıl boyunca sayıları gittikçe artan bu kalem katipleri merkezde cizye gelirlerini kaydedip muhafaza etmekle görevliydi.

Bir yerde cizyelerin toplanıp kayıt altına alınması ve gereken yerlere ulaştırılmasından sorumlu kişi genelde kadıydı. Cizye gelirlerinin tespitini yapar ve defterlere kaydedip mühürlerini vururlardı. Hazırladıkları defterlere de *defter-i cizye-i gebrân* ismi verilirdi.²⁰ Tutulan defterlerden iki nüsha hazırlanır, biri merkeze gönderilir diğeri ise beylerbeyliğinde kalmak üzere muhafaza edilirdi.²¹ 1691 yılında yapılan cizye reformuna kadar hasta, kadın, çocuk, kör, malûl, fakir ve din adamları cizyeden muaf tutulmuşlardı. Ancak bu reform ile birlikte gayrimüslim din adamları da vergi mükellefi haline gelmiş ve kendilerinden cizye tahsili gerçekleşmişti.²² Bahsi geçen reform Köprülü Mustafa Paşa tarafından 21 Mart 1691 tarihli bir nişan ile hayata geçirilmiştir. Bu düzenleme ile önceki dönemde yaşanan mükelleflerden mükerrer talepleri önleme ve vergi kaçırmaların önüne geçme adına cizyelerini *âlâ*, *evsât* ya da *ednâ* olarak ödeyenlere bundan böyle ödedikleri miktarı belirten mühürlü ve her biri ayrı renkli kağıtların verilmesi kararlaştırılmıştır.²³ Yine aynı ferman ile tüm cizye gelirlerinin

Tarih İncelemeleri Dergisi, XX/1 (2005), 71-134; Michael Ursinus, "Avârız Hânesi" und "Tevzi'hânesi" in *Der Lokalverwaltung Des Kaza Manastir (Bitola) im 17. Jh.*, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 30 (1980), 481-492; Mustafa Öztürk, "1616 Tarihli Halep Avarız-Hane Defteri" *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM* 8/8 (1997); Mehmet İnaş, "Bayburt Sancağı (1642 Tarihli Avârız Defterine Göre)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2007), 89-117.

¹⁹ Özel, "Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avârız ve Cizye Defterleri", 40.

²⁰ İnalçık, "Cizye", 8/46.

²¹ Defterlerin nasıl korunup merkeze ulaştırılacağı beratlar ile belirlenirdi. Diyarbekir şer'iyye sicillerinde bulunan 1741 tarihli bir belge incelediğimiz dönemin dışında bir tarihe ait olsa da cizye defterlerinin saklanıp merkeze ulaştırılması hususunda ipuçları vermektedir. Bu beratla göre Diyarbekir kadısına "*bin yüz elli dört senesi muharrem-i gurreşinden hakimü'l vakt muvâcehesinde mirî mühür ile memhûr cizye evrak boğçasının mühürlerin kat' ve evrâkda olan mühür ile tatbik olunduktan sonra bir kiseye vaz' ve vilayet kadısı mühürleyip dersaadetime irsâl...*" denilerek defterlerin nasıl gönderileceği hususu tarif edilmiştir. *Diyarbekir Şer'iyye Sicili 360 (MŞH.ŞSC.d. 3754)*, 80b-1.

²² Bu tarihten önceki dönemlerde din adamları cizye ödemekten muaf idilerse de bazen cizyedar ve rahipler arasında bu husus tartışma konusu olmaktadır. Bu tür durumlarda rahipler mahkemeye başvurarak kendilerine muaf olduklarına dair bir belgenin verilmesini talep etmekteydiler. Bu konuyla ilgili Savur Kazası'ndan Amid mahkemesine gelen bir talep şer'iyye sicillerine yansımıştır. 1655 tarihli belgede Savur Kazası'na tabi Kılıt Köyü'nden Kara Yusuf veledi Reşit adlı rahip mahkemeye başvurarak "*ben keşiş olduğum ecilden bana cizye düşmediğine yedime sahib-i devlet hazretleri buyruldu-yı şerif verip hala kibel-i şer'i şerifden dahi temessük ederim*" diyerek kendisine muafiyetine dair bir buyruldu verilmesini talep etmiştir. Mahkeme de bu talebine "*keşiş olan kimesneye şer'an cizye lazım gelmemenin yedine iş bu hurûf ketb olunub vaz oldu*" diyerek karşılık verip kendisine istediği muafiyeti sağlamıştır. Bkz. *Diyarbekir Şer'iyye Sicili 316 (MŞH.ŞSC.d. 3715)*, 29b-3.

²³ Cizye mükellefleri bazen mükerrer vergi talebi ile karşı karşıya kalabiliyorlardı. Bu durumlar genelde cizyedar ya da katiplerin hatalarından kaynaklanmaktaydı. Palu Sancağı reayasından Astor, Murad, Kirkor, Bağdasar ve Bagos'un ellerinde 1654 yılına ait cizyelerini ödediklerine dair belge bulunmasına rağmen Palu Sancak Beyi İbrahim Beg'in vekili Mehmed Çelebi b. Haydar tarafından ödememekle suçlandıkları dava buna bir örnek olarak gösterilebilir. Zira bu kişiler ellerindeki tezkireleri gösterince davadan kurtulmuşlardı. Bkz. *Diyarbekir Şer'iyye Sicili 316*, 30a-3. Bazı durumlar ise uzun süre tahrir yapılmamasından kaynaklı olarak göç eden ya da yer değiştiren mükelleflerin yeni mekanlarında cizyelerini ödemelerine karşın eski meskûn oldukları yerden de cizye talebiyle karşı karşıya kalmaları ile ilgiliydi. Bu kişiler genelde mahkemeye başvurarak oturdukları yeri kanıtlama yoluna giderlerdi. 1655

muhasebe-i cizye kalemine bağlandığı belirtilmiştir. Ayrıca yeni cizye miktarları da âlâ için 48 dirhem veya 4 dinar, evsât için 24 dirhem veya 2 dinar, ednâ için ise 12 dirhem ya da 1 dinar olarak tespit edilmiştir.²⁴ Islahat Fermanı'na giden süreç boyunca cizyenin mahiyetinde bazı değişiklikler olsa da 1856 yılında yayınlanan ferman ile *bedel-i askeri* adıyla başka bir vergiye dönüşmüş, 1907'de ise tamamıyla kaldırılmıştır.²⁵

Bu araştırma esas olarak Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d) fonunda bulunan Diyarbekir Eyaleti'ne ait 3 cizye defterinden elde edilen verilere dayanmaktadır. Bu defterlerden ilki arşivde 5921 defter numarası ile bulunan H.1103/M.1691-92 yılına ait Diyarbekir mahalleleri ve köylerinde bulunan gayrimüslimlerin cizyelerini içeren defterdir. İkincisi ise ilkinden bir yıl sonra H.1104/M.1692-93 tarihli 3639 numarada kayıtlı cizye defteridir. Bu defter ilkinden farklı olarak şehir merkezi (nefs) ile birlikte Diyarbekir Eyaleti'ne tabi bazı kazaları da içine alarak buralarda yaşayan gayrimüslimlere ait kayıtları ihtiva etmektedir. Üçüncüsü ise H.1106/M.1694-95 tarihli 3640 numaralı cizye defteridir. Bu defterde şehir merkezinin yanı sıra eyalete tabi bütün idari birimler kayıt altına alınmış, yani bir öncekinden farklı olarak tüm kazaların cizye tespiti yapılmıştır. Tarihsel olarak birbiri ile arka arkaya sıralanmış bu üç defter kayıt altına alındıkları döneme ait verilerin karşılaştırılmasına imkân vermektedir. Ancak bu çalışmanın ana odağı sadece defterlerdeki şehir merkezine ait verilerdir. Zira Diyarbekir Eyaleti'nin merkezi konumundaki Amid Kazası aynı zamanda eyaletin de en büyük şehriydi. Paşa sancağı olarak nitelendirilen Amid Kazası sadece ekonomik ve sosyal gelişmişlik düzeyi ile değil dini ve etnik çeşitliliği ile de dikkatleri çekmektedir. 19. yüzyılın sonlarına kadar gayrimüslim nüfusun yoğun olarak yaşadığı bilinen şehir merkezinde 17. yüzyılın sonlarında tahmini olarak ne kadar nüfusun var olduğunu tespit etmek, defterler arasındaki vergi mükellefi sayısında yaşanan farklılaşmaları açığa çıkarmak ve gayrimüslimlerin ikamet ettikleri mahalleleri tespit edip değişimlerini anlamak bu çalışmanın amaçları arasındadır. Bununla birlikte gayrimüslimlerin iktisadi durumlarını değerlendirmek amacıyla ödedikleri vergi kategorilerine göre sınıfsal durumlarını tespit etmek de çalışmanın gayelerinden birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma ile 17. yüzyılın sonunda Diyarbekir'de yaşayan gayrimüslimlerin demografik yapıları, ekonomik durumları ve kent içerisindeki mekânsal konumlanışları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Defterlerdeki yerleşim yerlerine ait sayısal verilerin ayrıntıların metin içerisinde değil eklerde verilmesi yöntem olarak benimsenmiştir. Böylelikle değerlendirme metni içerisinde uzun tabloların sebep olacağı kopuklukların önlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca eklerdeki ayrıntılı tablolar okuyucu ve araştırmacıların detaylı bilgiye ulaşmasına da imkân sağlamıştır.

Kaynak Defterlere Dair

Osmanlı Arşivi (BOA)'nda *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)* fonunda 5921 defter numarası ile kayıtlı ilk defter, H.1103/M.1691-92 yılına ait Diyarbekir şehir

yılında Pertek Kazası cizyelerini toplamakla görevli Mustafa Beg'in Diyarbekir mahkemesine gönderdiği Kirkos v. Torik'in *sancak-i mezburenin eben an-ceddin bağlı reayası iken* cizyesini vermediğine dair iddiası buna örnek olarak gösterilebilir. Zira Kirkos'a bu durum sorulduğunda *yirmi seneden mütecevizdir Diyarbekir'de kubee-i siyah mahallesinde sakin olurum, cizye ve ispencimi mahalle ahalisi ile eda edip yedime Diyarbekir cizyedarından her sene bir tezkire almışım* diyerek belgelerini mahkemeye ibraz etmesi ile ikinci kez bu vergiyi ödemekten kurtulmuştur. Bkz. *Diyarbekir Şer'îye Sicili* 316, 19b-1.

²⁴ Zülfiye Koçak, "H.1102 (M.1690-1691) Tarihli Diyarbekir Eyaleti Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 37/63 (2018), 226.

²⁵ İnalçık, "Cizye", 8/48.

merkezi ve köylerindeki cizye kayıtlarını ihtiva etmektedir.²⁶ 46 varak 91 sayfadan oluşan bu defterin orijinalinde verilen sayfa numaraları 6'dan başlamaktadır. Ayrıca ilk sayfaların üst ve orta kısımları hasar görüp yırtılmış olduğundan 16. sayfaya kadar bazı mahalle ve kişi isimleri okunamamaktadır. Bu nedenle çalışmamızda bu mahallelere ait ilgili tarihteki veriler eksik kalmıştır. Ancak ilk baştaki kayıp ve yırtık olan sayfalarda 4 mahallenin olduğu nefer sayılarından tespit edilebilmektedir.

Defterin 49-66 sayfaları arasında Diyarbakir merkeze bağlı 36 köyün isimleri ve buralarda meskûn cizye mükelleflerine dair bilgiler bulunmaktadır. 66. sayfadan sonra ise “*defter oldurki perakende alınan cizye-i beyanadadır*” ifadesi ile geçici olarak Diyarbakir’de bulunan 1.613 kişinin isimleri kaydedilmiştir. Tüm mahalle ve köylerdeki cizye mükellefleri *âlâ*, *evsât* ve *ednâ* olarak İslam hukukunca belirlenmiş sınıflara göre kategorize edilmişlerdir. Bunun yanında şahısların baba isimleri ile mesleklerine de yer verilirken başka defterlerde rastladığımız boy, göz, saç ve sakal gibi fiziksel özelliklere dair bilgilere bu defterde tesadüf edilememiştir. Defterin 48. sayfasında bulunan kadı tasdiki ve mühründen dönemin Amid kadısının Mukimzade Abdurrahman olduğu ve defterin onun onayıyla oluşturulduğu tespit edilebilmektedir.

İncelenen ikinci defter yine Osmanlı Arşivi (BOA)’nde Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.) fonunda 3639 defter numarası ile kayıtlı bulunmaktadır. H.1104/M.1692-93 tarihli bu defter katalogta “*Diyarbakir eyaletinde nefsi-i Diyarbakir, Mardin, Harput mahalleleri ile civarında olan karyelerde Çermik, Çüngüş, Savur, Kulb, Çiska, Hani ve Atak kazalarında mütemekkin bulunan Hristiyanların adlarını, miktarını ve cizyelerine müteallik umur ve muamelatı ihtiva eden cizye defteri*” ifadesi ile kaydedilmiştir. Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere Diyarbakir şehir merkezi ve köylerinin yanı sıra eyalette bulunan bazı kazalara ait cizyeler de bu defterde kayıtlı bulunmaktadır. Defter 86 varak olup 177 sayfa olarak numaralandırılmıştır. Ancak defterin orijinalinde 176. sayfadan itibaren üç sayfaya 177 numarası verilmiştir. Arşiv düzenlemesi yapılırken karışıklık yaşanmaması adına bu sayfalar 177/1, 177/2, 177/3 olarak kaydedilmiştir.²⁷

Defterin ilk sayfasının 2 numara ile başladığı görülmektedir. Ancak bu sayfanın giriş kısmında “*Defter oldur ki 1104 senesinde fermân-ı şerif-i âlişân ile nefsi-i Diyarbakir’in cizyeye müstahak olunan mahallelerin neferleridir ki beyan olunur*” ifadesinden Diyarbakir’in mahallelerinin buradan itibaren kaydedilmeye başladığı anlaşılmaktadır.²⁸ İlk sayfadan 40. sayfaya kadar Diyarbakir’e ait mahalleler, 40-62. sayfalar arasında ise 1104 senesine ait 63 adet köyün cizye mükellefleri kaydedilmiştir. Köylerin tamamlandığı 62. sayfanın sonunda “*el-Kadı Yusuf bin Mehmet Emin bi medine-i nefsi-i Amid*” ifadesi ile defterin dönemin Amid kadısı Yusuf bin Mehmet Emin tarafından hazırlandığı belirtilmiştir. 66. sayfadan itibaren ise Mardin merkez mahalleleri ile köyleri kaydedilmiştir. Geçici ikamet edenlerin olduğu bölüm 89. sayfadan itibaren verilmiş olup sonu yine Amid Kadısı Yusuf bin Mehmet Emin tarafından mühürlenmiştir.

²⁶ Arşivde bu tarihten bir yıl öncesine ait bir cizye defteri daha mevcuttur. Ancak bu defterde Diyarbakir şehir merkezi bulunmamakta sadece eyalet sınırları dahilindeki kazalara yer verilmektedir. Bu nedenle çalışmaya dahil edilmemiştir. Bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)*, No. 3409. Bu defter ile ilgili tanıtım ve değerlendirme çalışması için Bkz. Zülfiye Koçak, "H.1102 (M.1690-1691) Tarihli Diyarbakir Eyaleti Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili", 219-265.

²⁷ Bu deftere ait Mehmet Salih Erpolat’ın 2003 yılında yayınlanan bir tanıtım ve değerlendirme yazısı bulunmaktadır. Erpolat bu makalede defterdeki mahalle ve köyler isimleri ile nüfuslarındaki değişimleri ele almaktadır. Bkz. Mehmet Salih Erpolat, “Cizye Defterlerinin Sosyal ve İktisadi Tarih Araştırmaları Açısından Önemi: Diyarbakir Örneği”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* 4 (2004), 189-204.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)*, Defter no. 3639, 2.

Tablo 1. 1692-93 Cizye Defterinde Diyarbekir Eyaleti'ne Tabi Kazalar ve Sayfa Aralıkları

Kazalar	Sayfa Aralığı
Nefs-i Diyarbekir	2-62
Mardin	66-88
Çermik	100-101
Çüngüş	102-103
Savur	104-105
Kulp	106-107
Ciska	108-109
Hani	110-111
Atak	112-113
Siverek	114
Hısn-ı Keyfa	116-119
Genç ve Mihrani	127

Defterin 128-148. sayfaları arasında tekrardan Diyarbekir mahallelerine ait bazı kayıtlara rastlanmaktadır. 148'den itibaren ise defterin tarih değiştirdiği ve H.1105/M.1693-94 tarihine ait Diyarbekir köyleri ve Harput Kazası verilerinin kaydedildiği görülmektedir. Bu durum defterin sonlara doğru bir sonraki yılın sayfaları ile karıştığını göstermektedir. Fakat bu sayfalar düzenli veriler sunmamaktadır. Bu nedenle H.1105/M.1693-94 ait veriler bu çalışmada kullanılmamıştır.

İkinci defterin ilkinden farklı bir usul ile kaleme alındığı görülmektedir. Zira bu defterde mükelleflerin *âlâ*, *evsât* ve *ednâ* olarak sınıflandırması yapılmamıştır. Baba isimleri ve meslekleri verilirken her yerleşim yerinin sonuna da toplam nefer sayısı *cem'an* ifadesi ile belirtilmiştir. Diyarbekir şehir merkezi ve köylerindeki nefer sayısı (perakendeler hariç) 4.117 kişi olarak belirtilmiştir.²⁹

Üçüncü ve son defter ise H.1106/M.1694-95 tarihli Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)* 3640 numaralı cizye defteridir. Defterde çok sayıda numaralandırılmış boş ve kayıp sayfa olduğu anlaşılrsa da genel olarak sayfalar hasar görmemiştir. Defterde Diyarbekir şehir merkezi ve köylerinde bulunan gayrimüslimler tek tek kaydedilerek *âlâ*, *evsât* ve *ednâ* olarak kategorize edilmişlerdir. Defterin 4-34. sayfaları arasında nefis-i Diyarbekir'de bulunan mahalleler oluştururken, 35-50. sayfalar arasında ise 1.040 kişinin kaydedildiği perakendelerin bulunduğu görülmektedir. Defterdeki Diyarbekir Eyaleti'ne tabi kazaların sayfaları aşağıda verilmiştir. Bu tablo aynı zamanda defterin tutulduğu tarihte Diyarbekir Eyaleti'ne tabi idari birimlerin hangileri olduğunu da göstermektedir.

Tablo 2. 1694-95 Tarihli Cizye Defterinde Diyarbekir Eyaleti'ne Tabi Kazalar ve Sayfa Aralıkları

Kazalar	Sayfa Aralığı
Nefs-i Diyarbekir	4-59
Harput	67-82
Sağman	86-87
Mardin	92-115
Pertek	122-123

²⁹ BOA, *MAD.d.* No. 3639, 62.

Mazgird	126-129
Çemişgezek	130-132
Atak	134-135
Siverek	138
Çüngüş	142-144
Ergani	146-148
Ciska	150-151
Tercil ve Mihrani	154-155
Çapakçur	158-160
Çermik	162-163
Meyyafarikin	166-167
Hani	170-171
Eğil	174-179
Savur	182-183
Siird	186-187
Tilgoran	190-191
Hasankeyf	194-198

17. Yüzyılın Sonunda Diyarbekir Merkezinde Gayrimüslim Nüfusu

Cizye defterleri Osmanlı demografi çalışmaları açısından önemli arşiv malzemeleridir.³⁰ Nitekim bu defterler belirli bir tarihte, tespit edilmiş bir yerde bulunan cizye mükellefi Hristiyan, Şemsî veya Yahudilerin sayısını bizlere sunmaktadırlar.³¹ Cizye defterlerinden önce demografik bilgilere tahrir kayıtlarından elde edilen verilerden ulaşılmaktaydı. Giriş kısmında ayrıntısıyla verildiği üzere tahrir defterleri 16. yüzyılın sonuna kadar tutulmuş, sonrasında ise avâriz ve cizye defterleri Defterhane-i Amire'de yerlerini almıştı.³² Biz de bu başlık altında incelediğimiz 3 cizye defterindeki nefer sayıları üzerinden 1691-95 yılları arasındaki Diyarbekir şehir merkezindeki tahmini gayrimüslim nüfusu tespit etmeye çalışacağız.

Tahrir ve cizye defterlerinden elde edilen nefer sayıları üzerinden tahmini nüfusun belirlenmesinde en çok başvurulan yöntem nefer ya da hane sayılarının belirli bir katsayı ile çarpılması ve bu işlem sonucunda elde edilen rakamın tahmini nüfus olarak kabul edilmesidir. Tahrir defterleri için bu türden hesaplamalar yapmanın avantajlı yönleri

³⁰ Bu türden çalışmalar için Bkz. Machiel Kiel, "Remarks on The Administration of The Poll Tax (Cizye) in The Ottoman Balkans and The Value of Poll Tax Registers (Cizye Defterleri) for Demographic Research", *Etudes Balkaniques* 4 (1990), 70-104; Maria Tatarova, "Was There a Demographic Crisis in The Ottoman Empire in The Seventeenth Century", *Etudes Balkaniques* 2 (1988), 55-63; Yavuz Kısa, "H.1102 (M.1690-1691) Tarihli Harput Kazası Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili", *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* III/2 (2016), 1-29; Temel Öztürk, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı Trabzon Sancağı Nüfus Tespitinde Avâriz ve Cizye Defterlerinin Kullanılabilirliği", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2009), 93-112; Doğan Yörük, "1843 Tarihli Cizye Defteri'ne Göre Aksaray Kazası'ndaki Gayrimüslimler", *Türk Dünyası Araştırmaları* 170 (2007), 143- 160; a. mlf., "H.1259/ M.1843 Tarihli Cizye Defterlerine Göre Kayseri'de Rum ve Ermeniler", *Turkish Studies* 8/11 (Fall 2013), 439-466; a. mlf., "XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı İmparatorluğunda Yaşayan Gayrimüslimlerin Nüfusu", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (2007), 61-74; M. Hanefi Bostan, "XVII. Yüzyıl Avâriz ve Cizye Defterlerine Göre Of Kazasının Nüfusu ve Etnik Yapısı", *XIV. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 9-13 Eylül 2002), Kongreye Sunulan Bildiriler*, (Ankara: 2005), II/413-429; Zülfiye Koçak, "1691 Tarihli Cizye Defterine Göre Pertek, Mazgirt, Çemişgezek ve Sağman Kazaları", *OTAM*, 41 (2017), 191-218.

³¹ Ömer Lütfi Barkan, "894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatlarına Ait Muhasebe Bilançoları", *Belgeler* 1/1 (1964), 3.

³² Özel, "Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avâriz ve Cizye Defterleri", 37.

vardır. Zira bu defterlerde bir vergi ünitesi olarak evli erkek ve ailesinden oluşan “hane” ile mücerred adı verilen bekar erkekler ayrı ayrı tespit edilerek kaydedilmektedir. Dolayısıyla hane sayısının belli bir kat sayı ile çarpımına bekar erkeklerin de eklenmesi ile elde edilen sonuç tahmini nüfusu verebilmektedir. Ancak cizye defteri gibi nefer sayısını esas alan kayıtlarda durum bu kadar kolay değildir. Zira nefer sayısının içerisinde evli ya da bekar fark etmeksizin yetişkin ve eli iş tutan her erkek kaydedilmiştir. 1691 yılından önce cizye kayıtları da tahrirler gibi haneyi esas alarak toplanabiliyordu. Ancak bahsi geçen tarihte gerçekleşen cizye reformu ile birlikte tüm gayrimüslim erkekler vergiye esas kabul edilerek cizye toplanması uygulamasına geçilmiştir. Dolayısıyla tahrir defterlerinde kullanılan katsayıları esas alarak cizye defterlerindeki nefer sayısı üzerinden işlem yapıp nüfus tahmininde bulunmak bekarları da hane sahibi olarak görmek anlamına gelir ki yapılan bu işlem sağlıklı bir sonuç doğurmayacaktır. Bunun yerine araştırmacılar nefer sayılarını 2,5 ya da 3 gibi daha düşük kat sayılar ile çarpma yoluna gitmişlerdir.³³ Düşük kat sayı kullanılması sanayi öncesi toplumlarda yetişkin erkeklerin toplumun 1/3’ünü oluşturduğu varsayımından hareketlidir. Dolayısıyla düşük katsayılar ile hesaplamalar yapmanın 5 veya daha yüksek katsayılar ile nüfus tahminlerinde bulunulmasından daha uygun sonuçlar doğuracağı düşünülmüştür.³⁴ Bu çalışmada da diğer örnekler göz önünde bulundurularak 2,5 katsayısı tahmini nüfusu belirleyici çarpan olarak uygulanmıştır.

Tablo 3. 1691-1695 Yılları Arasında Diyarbekir’de Bulunan Cizye Mükellefi Nefer Sayıları

	1691-92	%	1692-93	%	1694-95	%
Yerli	2.764	63,2	2.837	58,7	2.050	66,3
Perakende	1.613	36,8	2.000	41,3	1.040	33,7
Toplam	4377	100	4837	100	3090	100

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere 17. yüzyılın sonunda Diyarbekir’de kayıtlı cizye defterlerinde iki zimmî grubu göze çarpmaktadır. Birincisi Diyarbekir’de meskûn olanlar, ikincisi ise “*perakende*” olarak kaydedilen gayrimüslimlerdir. Bu iki grubun şehirdeki oranlarına bakıldığında perakende olarak nitelendirilen grubun yüzde 33,7 ile 41,3 arasında azımsanmayacak bir nispette kent merkezinde var oldukları görülmektedir. Yerli zimmîlerin şehirdeki varlıkları ise yüzde 58 ile yüzde 66,4 aralığında bulunmaktadır. Yukarıda belirlediğimiz kat sayı uygulandığında 1691-92 yıllarında 10.942, 1692-93 yıllarında 12.092, 1694-95 yıllarında ise 7.725 gayrimüslimin Diyarbekir kent merkezinde bulunduğu tahmin edilebilmektedir. Ancak bu rakamlara perakendeler de dahildir. Bunlar çıkarıldığında Diyarbekir’de yerli olan kişi sayısı sırasıyla 6.910, 7.092, 5.125 olmaktadır. Tablodaki oranların da gösterdiği üzere Diyarbekir’de ciddi oranda perakende nüfusun varlığı söz konusudur. Dolayısıyla öncelikle perakende kavramının açıklığa kavuşturulması gerektiği kanaatindeyiz. Zira birçok araştırmada kullanılan tablolarda perakendelere yer verilirken bu kavramın tam

³³ Öztürk vergi mükellefi sonucu tespit edilen rakamın yetişkin erkek nüfus paritesine göre 3 katsayısı ile çarpılmasının daha güvenilir sonuçlar vereceğini belirtmiştir. Bkz. Öztürk, “XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı Trabzon Sancağı Nüfus Tespitinde Avâz ve Cizye Defterlerinin Kullanılabilirliği”, 105. Danık ise Harput üzerine yapmış olduğu çalışmada 2,5 kat sayısını kullanmıştır. Bkz. Seda Danık, “H.1102-1103 (M.1691-1692) Tarihli Harput Kazası Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili”, *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 49. Yörük ise 2 ya da en fazla 2,5 kat sayısının kullanılabilirliğini belirterek kendisinin en yüksek değer olan 2,5’i kullandığını ifade etmiştir. Bkz. Yörük, “H.1259/M.1843 Tarihli Cizye Defterlerine Göre Kayseri’de Rum ve Ermeniler”, 449.

³⁴ Özel, “Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avâz ve Cizye Defterleri”, 45.

olarak açıklaması yapılmamıştır. Hatta genel olarak bu kişilerin şehirdeki varlıkları yok sayılarak kıyaslamalar yapılmıştır.

Perakende sözlük anlamı olarak “*muntazam olmayan ve bir yerde bulunmayan, dağınık, darmadağınık*” anlamlarına gelmektedir.³⁵ Bu tanımdan hareketle perakende olarak isimleri kaydedilen zimmîlerin şehirde sabit ikameti olmayan kişiler olduğunu anlamaktayız. Ancak burada cevabı aranan husus bu kişilerin ne için Diyarbekir defterlerine kaydedildikleri sorusudur. Perakendeler göçebeler midir yoksa herhangi bir sebep ile geçici olarak orada bulunan kişiler midir? Geçici olarak burada iseler ne gaye ile gelmiş ve kaydedilmişlerdir? Bu türden sorular cizye defterlerinde perakende olarak yazılan kişiler ile ilgili belirsizlikten kaynaklanmaktadır.

Jennings, Kıbrıs ve Akdeniz dünyası üzerine yapmış olduğu çalışmasında perakende kavramını “*from Anatolia scattered (perakende) on the island*” ifadesi ile Anadolu’dan adaya gelerek dağılıp yerleşmiş kişiler anlamında kullanmıştır.³⁶ Yani bir yere göç edip orada yerleşen topluluklara işaret etmektedir. Özel ise bu kavramı özellikle 16. yüzyılda Celali İsyanları neticesinde ortaya çıkan karışıklıklar sebebiyle korumasız kalıp evlerini terk eden köylüleri tanımlarken kullanmış, “perakende ve perişan” ifadesi ile onların yerlerinden edilmiş, perişan halde olduklarını vurgulamıştır.³⁷ Ancak cizye defterleri üzerine çalışma yapan araştırmacılar, Jennings ve Özel’den farklı olarak, perakende olarak yazılan kişileri çoğunlukla ticaret yapmak ya da bir iş sebebiyle çalışmak için şehre gelen geçici ikametgâha sahip insanlar olarak tanımlanmışlardır. Örneğin Çoruh, Antakya üzerine yapmış olduğu çalışmasında bu mahaldeki perakendeleri “*Antakya’da işleyen perakende zimmîler*” ifadesi ile bir işle meşgul geçici kişiler olarak tanımlamıştır.³⁸ Eken ise Kangal Kazası’na ait verileri incelerken defterlerdeki perakendeleri “*kazanın muhtelif köylerinde bazı işlerde çalışan ve geçici olarak bulunduğu anlaşılan*” kişiler olarak tespit etmiştir.³⁹ Koçak da Diyarbekir Eyaleti kazalarına ait 3409 nolu cizye defterini incelerken başka yere çalışmaya giden kişilerin isimlerinin yanına “perakende” olarak not düşüldüğünü belirterek bu kişilerin nereye gittiklerinin de defterlerde ayrıca belirtildiğini ifade etmiştir.⁴⁰ Yörük, Kayseri cizye defteri üzerine yapmış olduğu incelemede ticaret ya da başka bir sebeple Kayseri dışına gidenlerin gittikleri yerlerde vergi ödeyeceklerini belirterek bu kişilerin hangi sınıftan ödeme yapacaklarının kaydedilmediğini ifade etmiştir.⁴¹ 19. yüzyıla ait bir cizye defterinde ise bu kez perakende kavramı yerine “*gureba cizyesi*” başlığı altında çeşitli amaçlar ile şehre gelmiş dışardan kişilerin ayrı kaydedildiği görülmüştür.⁴² Eğer bu ifade defterin ait olduğu Cizre Kazası’na has bir ifade değilse 19. yüzyılda perakende kavramı yerine *gureba* teriminin de kullanılmaya başlandığını söylemek mümkün görünmektedir. Görüldüğü üzere tüm araştırmacıların üzerinde hem fikir olduğu husus bu kişilerin çeşitli amaçlarla herhangi bir işte çalışmak üzere şehirde bulunan geçici

³⁵ Şemsettin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 350.

³⁶ Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and The Mediterranean World, 1571-1640*, (New York: NYU Press, 1993), 146-147.

³⁷ Özel, “Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avârız ve Cizye Defterleri”, 47.

³⁸ Haydar Çoruh, “Cizye Tahrirlerine Göre Antakya’da Gayrimüslim Cemaatler”, *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 89

³⁹ Galip Eken, “19. Yüzyılda Kangal Kazası’nın Sosyo-Ekonomik Yapısına Dair”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 23 (2008), 294.

⁴⁰ Koçak, “H.1102 (M.1690-1691) Tarihli Diyarbekir Eyaleti Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili”, 28.

⁴¹ Yörük, “H.1259/M.1843 Tarihli Cizye Defterlerine Göre Kayseri’de Rum ve Ermeniler”, 449.

⁴² İbrahim Özcoşar & Hüseyin Haşimi Güneş, “Osmanlı Devleti’nde Cizye ve 19. Yüzyıla Ait Bir Cizye Defteri: Cizre Sancağı’nın Cizye Defteri (Cizye Defter Numarası: 375)”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 5/15 (2006), 159-179.

şahıslar olduklarıdır. Quataert da bu bilgiyi destekler mahiyette Osmanlı döneminde çalışmak için insanların ailelerini bırakarak başka yerlere gittiğini ve burada bir süre çalıştıktan sonra memleketlerine geri döndüklerini belirtmektedir.⁴³ Ne yazık ki incelediğimiz defterlerde perakende kişilerin nereden geldikleri ve ne amaçla burada bulduklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bahsi geçen bilgilerin eksikliği perakende olarak kaydedilen kitlenin özelliklerini belirleyip Diyarbakir’de ne için ve ne kadar süredir buldukları, bu statüden çıkıp çıkamayacakları, başka bir deyişle yerli sayılıp sayılamayacakları hususlarını netleştirmemizi mümkün kılabilirdi. Biz de önceki çalışmalar doğrultusunda bu kişileri geçici olarak belirtmeyi ve değerlendirmelerimizi yaparken bu kesimi de dikkate almayı daha uygun bir yöntem olarak benimsedik. Bu iki kesimi tek bir grup sayıp Diyarbakir’de toplam şu kadar gayrimüslim nüfus vardır demek suretiyle değerlendirmeler yapmak sağlıklı sonuçlar doğurmayacaktır. Bunun yerine bu iki grubun ayrı ayrı gösterilmesi ve birbirlerine oranın belirlenmesi gerekmektedir. Zira şehirde ne için bulunursa bulunsunlar bu kişiler o tarihte Diyarbakir’de var olup cizye ödemek üzere defterlere kaydedilmişlerdir. Verilerden de anlaşıldığı üzere gayrimüslim nüfus içerisinde önemli bir orana da sahiptirler.

Tablo 4. 1691-1695 Yılları Arasında Diyarbakir Merkezinde Bulunan Tahmini Gayrimüslim Nüfusu

	1691-92	1692-93		1694-95	
	Nüfus	Artış (%)	Nüfus	Artış (%)	Nüfus
Yerleşik	6.910	2,6	7.092	-27,7	5.125
Perakende	4.032	24	5.000	-48	2.600
Toplam	10.942	10,5	12.092	-36,1	7.725

Tabloda da görüldüğü üzere Diyarbakir’de 1691-92 yılında toplam 10.942 tahmini gayrimüslim nüfusu bulunmaktadır. Ertesi sene bu sayı yüzde 10,5 artarak 12.092’ye yükselmiştir. Ancak bu artışın daha çok dışarıdan gelen yüzde 24’lük perakende gayrimüslimler ile sağlandığını belirtmek gerekiyor. Zira aynı sene 6.910 olan yerli gayrimüslimler sadece yüzde 2,6 artarak 7.092’ye yükselmişlerdir. Bu durum Diyarbakir şehir merkezinin iktisadi nitelikli yoğun göçe maruz kaldığını göstermektedir. Nitekim ticaret yapmak ya da buradaki işlerde çalışmak için şehre gelenlerin sayısı 1692-93 yıllarında önemli bir artış göstermiştir. Bu artışın bir eyalet ve sancak merkezi olarak Diyarbakir’in iktisadi canlılığına işaret ettiği açıktır. Üstelik bu rakamların sadece gayrimüslimleri kapsadığı, bunlara ek olarak Müslümanlardan da aynı amaçla şehre gelenlerin var olduğu düşünüldüğünde Diyarbakir’in iktisadi cazibesinin ne kadar fazla olduğunu, başka bir deyişle bu dönemde Diyarbakir’de ekonomik sebeplerden kaynaklanan bir mobilizasyonun var olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ancak incelediğimiz son defterde -2 yıl sonra- tüm bu tespitlerden farklı olarak verilerde eksi yönlü bir değişim yaşanmıştır. Yerli gayrimüslimlerde yüzde 27,7, geçici olarak şehirde bulunan perakendelerde ise yüzde 48 oranında azalma görülmüştür. Aradan geçen iki yılda mükellef sayısında bu kadar azalma görülmesi dikkat çekicidir. Zira gayrimüslimlerin ekonomik durumlarının incelendiği kısımda ayrıntıları ile değinileceği üzere yaşanan bu düşüş daha çok ednâ sınıfında vergi veren dar gelirli kesim ve perakendelerde yaşanmıştır. Yüksek sınıftan vergi verenlerde artış görülürken orta halli sayısında belirgin bir farklılık gözlenmemiştir. Nefer kaybının dar gelirli kesimde yaşanmış olması da ayrıca dikkat çekici bir husustur.

⁴³ Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 177.

Şehrin genelindeki nefer azalmasına paralel bir şekilde çoğu mahallenin gayrimüslim mükellef sayısında da düşüşler yaşanmıştır. Ticari ve diğer iktisadi işlerle uğraşan perakendelerin sayısındaki büyük düşüş ise daha da dikkat çekicidir. Bununla birlikte bazı mahallelerde hiç düşüş yaşanmadığı gibi tam tersi yönde bir eğilim de gözlenmiştir. Kişi sayısının arttığı nadir mahallelerden biri Yahudiyan'dır. Bu mahallede 1692-93 yılına ait defterde 80 kişi kaydedilmişken,⁴⁴ mükellef sayısında düşüşün yaşandığı 1694-95 yılında ise 111 nefer sayısına yükselmiştir.⁴⁵ Benzer durumdaki bir diğer mahalle ise Şemsîyan'dır. Bu mahalle Yahudiyan gibi artış göstermese bile genel düşüşten etkilenmeyerek aynı nefer sayısını koruyabilmiştir. 1692-93 yıllarında 35 nefer kayıtlı iken,⁴⁶ 1694-95 yılında da 35 nefer ile yine aynı sayıyı koruyabilmiştir.⁴⁷ Başka bir ifadeyle tabloda görülen düşüşün daha çok Hristiyan nüfusta gerçekleştiği görülmektedir. Bu durumun sebebi olarak iki ihtimal üzerinde durmak mümkündür. Bunlardan ilki cizye reformu sonrasında yaşanan idari değişimler ve yeni uygulamaların kayıtlarda yaratmış olduğu farklılıklardır. Diğer olasılık ise doğal ölümlerin yanında salgın, göç, iç karışıklık ve savaşlar gibi olağanüstü durumların neticesinde ortaya çıkmış nüfus kayıplarıdır.

1691 yılında Köprülü Mustafa Paşa tarafından yürürlüğe konulan cizye reformuyla birlikte mükelleflerin belirlenmesinde nefer sayısının esas alınması ile 1692-93 yılına ait cizye kayıtlarında gözle görülür bir artış yaşandığı ihtimali yüksektir. Daha sonraki cizye sayımlarında ise birçok kişinin vergiden muaf olma adına ihtida ederek ya da kendini muaf gösterecek yollara başvurarak bu vergiden kaçtığı düşünmek mümkündür. Fakat bu ihtimali zayıflatan hususlar da vardır. Eğer bu türden bir toplu ihtida olayı yaşandıysa neden gayrimüslimler içerisinde sadece Hristiyanlarda yaygınlaşmış, Yahudiler ve Şemsîlerde etkisi görülmemiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere Yahudi mahallesinde nüfus artış gösterirken Şemsîyan mahallesindeki mükellef sayısı hiç değişmemiştir.⁴⁸ Tüm dini grupların aynı miktarda cizye vergisi ödemekle mükellef olduğu düşünüldüğünde yaşanacak bir hareketliliğin Yahudi ve Şemsî mahallelerindeki vergi ödeyen kişi sayısını da etkilemesi beklenirdi. Bu konu ile ilgili diğer bir husus ise kısa zaman içerisinde çok sayıda kişinin Müslüman olmasının getirdiği vergi kaybının yöneticiler tarafından hoş karşılanmayacağı gerçeğidir. Nitekim 17. yüzyılda cizye vergisi merkezi hazinenin en önemli kalemi haline gelmiş ve bu vergiden elde edilen gelirler doğrudan padişaha ve askeri harcamalara ayrılmış durumdaydı. Bu vergi kaleminde yaşanacak yüzde 36,1'lik bir düşüş hazinede önemli bir açık yaratırdı. Bu sebeple bahsi geçen nüfus azalmasında ihtida edenlerin etkisi varsa da tamamıyla bundan kaynaklandığını söylemek zor görünmektedir.

Nefer sayısındaki artış ve azalmalar ile ilgili ikinci bir olasılık ise gerçekleştirilen cizye reformundan sonra mükelleflere dair yeni tespitlerin yapıldığı ve güncellenen veriler neticesinde vergi ödeyenlerin sayısında değişimlerin yaşanmış olabileceği ihtimalidir. Bilindiği üzere cizye defterleri merkez hazinesinin ihtiyaçları doğrultusunda yereldeki bürokratlar tarafından daha önce yapılan tahrir veya avâriz sayımlarının verileri kullanılarak belirlenmekteydi.⁴⁹ Çoğu zaman bu veriler güncellenmediği için mükellef sayılarında ciddi değişiklikler görülmemekteydi. Ancak reformun getirdiği yeni şartlar eski bilgilerin gözden geçirilmesini ve buna bağlı olarak nefer sayılarının yeniden

⁴⁴ BOA, *MAD.d*, No. 3639, s. 23

⁴⁵ BOA, *MAD.d*, No. 3640, s. 33.

⁴⁶ BOA, *MAD.d*, No. 3639, s. 17.

⁴⁷ BOA, *MAD.d*, No. 3640, s. 17.

⁴⁸ Bkz. Ek 1.

⁴⁹ Özel, "Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avâriz ve Cizye Defterleri", 46.

tespitini gerektiriyordu. 1691 tarihli bir nişân-ı hümâyunda bazı eyalet, sancak ve kazalarda cizyelerin hane-i avârıza göre toplanmasının sakıncalı olduğu, reaya için zarar ve perişanlık yarattığı belirtildikten sonra artık mükelleflerin mali durumları üzerinden belirlenip âlâ, evsât ve ednâ olarak tahsili istenmiştir.⁵⁰ Elimizdeki defterlerin bu türden yeni bir sayımın sonucu olup olmadığını bilmemekle birlikte 1691 yılından hemen sonra 1692-93'te verilerin yeniden gözden geçirilmesi ile cizye ödeyen gayrimüslim sayısında bir artışın yaşanmış olması ihtimali mümkün görünmektedir. Bununla birlikte tersi bir şekilde 1694-95 yılındaki nefer sayısındaki azalma da böyle bir veri güncellemesinin neticesi olarak görülebilir. Ayrıca 19 Temmuz 1695 tarihli cizye muhasebesi kalemi tarafından tutulan bir ahkam tezkiresinin giriş kısmında 1694-95 senesine ait olan cizyelerin 1691 senesinde yapılan ıslahatlara uygun şekilde toplanması gerektiği hususunda bir uyarı bulunmaktadır.⁵¹ Bu talep 1694-95 yılında eski verilerin yeniden gözden geçirilerek artık mükellef olamayan kişilerin kayıtlardan düşürülmüş olması ihtimalini güçlendirmektedir.

1694-95 yılına ait cizye mükellefi oranlarındaki düşüşün nedeni olarak yaşanan kitlesel göçlerin etkisini göstermek mümkündür. Defterdeki nefer sayısında gerçekleşen azalma oranları kısa süre içerisinde doğal yollar ile gerçekleşebilecek bir nüfus kaybı olarak görülemeyecek kadar fazladır. Bu durum şühesiz ki akla göç olgusunu getirmektedir. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasında çeşitli göçlerin yaşandığı ve bunların çoğunun ekonomik ve siyasi nedenlerden kaynaklandığı bilinmektedir.⁵² Zira 17. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'daki Celali İsyanları'nın birçok Ermeni ve Süryani'nin kitlesel olarak Halep ve dolaylarına göç etmesine sebep olduğu bilinmektedir. Masters, 1640 yılında Halep'de 2.500 yetişkin Hristiyan erkeğin bulunduğunu, 1695 yılına gelindiğinde ise bu sayının 5.391'e yükseldiğini belirtmektedir. Ona göre bu artışta göçlerin etkisi büyüktü ve bu göçlerin üç ana kaynağı vardı. Bunlar Doğu Anadolu'daki Ermeni köylerinden gelenler, Irak'ın kuzeyi ile Güneydoğu Anadolu'da yerleşik olup Arapça konuşan Süryaniler ve yine Arapça konuşan Greek Ortodoks Hristiyan köylülerdi.⁵³ Üstelik bahsi geçen defterde nefer sayısında yaşanan azalma düşük gelirliler ve ekonomik sebeplerle şehirde bulunan perakendeler içerisinde geçerken, zengin olan âlâ sınıfında ise tersi bir şekilde artış görülmüştü. Başka bir ifadeyle nefer sayısındaki azalma, yaşanacak bir kriz ya da kaos ortamından en çok etkilenecek olan ekonomik olarak çaresiz dar gelirliler ve geçici olarak kentte gelen perakende grubunda gerçekleşmişti. Masters'ın verdiği bilgiler ve defterdeki veriler beraber düşünüldüğünde bölgede ciddi bir göç hareketinin yaşanmış olma ihtimali yüksek görünmektedir. Ancak bu göçlerin nüfusa yaptığı eksi yönlü etkinin sadece 1694-95 yılına yansımaları, önceki defterlerde bu yönde bir etkinin görülmemiş olması bu ihtimalin zayıf yönüdür. Zira mezkûr tarihler Celali İsyanları'nın artık bastırıldığı ve Anadolu'da güven ortamının sağlanmaya başlandığı tarihlerdir. Eğer bu isyanlar sebebiyle yaşanmış göçler varsa bunların etkisi 17. yüzyılın son döneminde kayıt altına alınan tüm defterlerde görülmeliydi. Sadece bu defterde görülmüş olması bu ihtimalin etkisinin sınırlı kaldığını düşündürmektedir.

⁵⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD. d.)*, No. 7410.

⁵¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Kâmil Kepeci Defterler, (KK.d.)*, No. 3509, s. 3.

⁵² Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*, çev. Bahar Tırnakçı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003).

⁵³ Bruce Masters, "Aleppo: The Ottoman Empire's Caravan City." *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul*, Ed. Eldem, Halil Edhem, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 37.

1694-95 tarihinde gayrimüslim nüfustaki azalma ile ilgili bir başka ihtimal ise salgın hastalıkların etkisidir. 17. yüzyıl boyunca Osmanlı Anadolu'sunda çeşitli dönemlerde veba salgınları yaşandığı bilinmektedir. Bunlardan biri de 1685-95 yılları arasında süren bir salgındır.⁵⁴ Bu salgının Diyarbakır'e etkilerine dair bir veriye sahip değilsek de tüm Anadolu'da yaygın olduğu bilinen hastalığın Diyarbakır'e de ulaştığını ve buna yönelik önlemler alındığını tahmin etmek zor değildir. Ancak yaşanacak bir salgından tüm şehrin etkilenmesi gerekirdi. Yahudi ve Şemsî mahallelerinin nefer sayılarında azalma olmazken sadece Hristiyanlarda düşüş olması salgın ihtimalini azaltmaktadır.

Sonuç olarak yaşanan vergi mükellefi sayısındaki azalmanın tam olarak neden kaynaklandığını elimizdeki verilerden tespit etmek mümkün olmamışsa da birkaç ihtimalin etkili olduğu görülmektedir. 1691 tarihinde gerçekleştirilen cizye reformu ile birlikte mükellef verilerinin güncellenmesi ve bununla birlikte gayrimüslim halkın ihtida, yaşlılık ve geçimini sağlayamama gibi çeşitli özellikleri ön plana çıkararak geliştirdiği vergiden kaçma stratejileri kaydedilen cizye mükellefi sayısında artış ve azalmalara sebep olmuştur. Öte taraftan nefer sayısındaki kaybın daha çok düşük gelirli grupta gerçekleşmiş olması ve Masters'ın belirttiği üzere bölgeden Halep'e yapılan göçlerin incelediğimiz dönemde gerçekleşmesi bu ihtimalin de nüfusun azalmasında etkili olduğunu göstermektedir.

17. Yüzyılın Sonunda Gayrimüslimlerin Yaşadığı Mahalleler

Diyarbakır şehrinin Osmanlı idaresine geçtiği ilk dönemlerdeki şehir yapısına dair bilgileri dönemin tahrir defterlerinden öğrenmek mümkündür. Zira 16. yüzyıla ait bu defterler üzerine birçok çalışma yapılmış ve şehrin mahallelerinin yapısı ortaya çıkarılmıştır.⁵⁵ Yapılan bu çalışmalarda dikkat çeken önemli bir husus Osmanlı yönetimindeki ilk dönemlerde Diyarbakır'de sadece 4 büyük mahalle bulunurken 1540 yılında yapılan tahrirde bu sayının ciddi bir artış göstermiş olduğudur. Şehrin kapılarının adını da taşıyan ilk 4 mahalle *Bab-ı Mardin*, *Bab-ı Rum*, *Bab-ı Cebel* ve *Babü'l Ma*'dır.⁵⁶ 1540 tarihli tahrirde ise mahalle sayısı İlhan'a göre 42'ye yükselmiştir.⁵⁷ Aynı dönemde mahalle isimleri de farklılaşıp yeni bir forma bürünerek ibadethane ya da kişi isimlerinin ön plana çıktığı yerleşimler olarak anılmaya başlanmıştır.

⁵⁴ Nühket Varlık, "Osmanlılarda Veba Salgını", *Toplumsal Tarih*, 216 (2018), 34.

⁵⁵ Mehdi İlhan, *Amid (Diyarbakır)*, (Ankara: TTK Basımevi, 2000); a.mlf., "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Şehrinin Nüfusu ve Vakıfları: 1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar", *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 16/27 (1994), 45-113; Mehmet Salih Erpolat, *XVI. Yüzyılda Diyarbakır Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); a.mlf., "Osmanlı Arşiv Belgelerinden Türkmen Alevî Varlığını Tespit Etmenin Zorlukları ve İmkânları Diyarbakır Vilayeti Örneği, XVI. Yüzyıl", *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1/13 (2016), 111-130; Alparslan Demir, "16. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Şehir Demografisine Göçlerin Etkisi", *Bilig* 50 (2009), 15-30; Merve Karakulak, *XVI. Yüzyılda Diyarbakır Eyaleti'nde Kentler*, (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); İbrahim Yılmazçelik, "Amid Sancağı (1567 Tarihli Tahrir Defterine Göre)", *Osmanlı Araştırmaları* 16 (1996), 121-162.

⁵⁶ İlhan, "1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar", 57; Nejat Göyünç, "Diyarbakır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/466.

⁵⁷ İlhan, "1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar", 58.

Tablo 5. 17. Yüzyılın Sonunda Diyarbakir’de Gayrimüslimlerin Yaşadığı Mahalle Sayıları

	1691-92 ⁵⁸	1692-93	1694-95
Mahalle Sayısı	102	101	90

17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde elimizdeki ilk defterde 102, ikincisinde 101 ve üçüncüsünde ise 90 mahallenin kaydedildiği görülmektedir. Ancak cizye defterlerinde sadece gayrimüslimlerin yaşadığı yerler kaydedildiğinden bu mahallelerin şehrin tüm mahalleleri olup olmadığının tespiti zor görünmektedir. Yine de bu mahalleler dışında sadece Müslümanların yaşadığı mahallelerin de olabileceğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bu veriler doğrultusunda Diyarbakir’in Osmanlı idaresine girdiği ilk dönemlerden 1691 yılına kadar geçen zaman diliminde ciddi bir kentleşme performansı gösterdiği ve 17. yüzyılın sonlarında çok sayıda yeni mahallenin oluştuğunu söylemek mümkündür. Zira Yılmazçelik’in şer’iyye sicillerine dayanarak verdiği bilgilere göre 18. yüzyılın ilk yarısında mahalle sayısı 94, 1785 yılında ise 95’tir.⁵⁹ Yani 18. yüzyıl boyunca mahallelerde bölünme veya birleşmeler olmuş ya da isimlerinde bazı değişiklikler yaşanmış olsa bile genel olarak bu sayının çok değişmediği görülmektedir. 19. yüzyıl ortalarına kadar mahallelerin surların dışına taşmadığı bilindiğine göre en azından bu döneme kadar şehrin sınırlarını kale surlarının belirlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. 19. yüzyıla gelindiğinde mahalle sayısında artış görülse de bu durum şehrin sur dışına taşması ile ilgilidir. Bu yüzyıl boyunca genel olarak mahalle sayısı 100-120 aralığında olduğu görülmektedir.⁶⁰

17. yüzyılın sonunda Diyarbakir mahalleleri ile ilgili dikkat çeken bir diğer husus Müslüman ve gayrimüslimlerin mahallelerde genellikle beraber yaşadığıdır. 90-100 arası mahallede sakin oldukları cizye defterlerine yansımış olan gayrimüslimlerin belki tamamında olmasa bile çoğu mahallede var oldukları açıkça görülmektedir. Cizye defterlerinin Müslüman nüfusa dair bilgiler vermemesi mahallelerdeki iki dinsel grubun birbirlerine olan oranlarını tespit etmemizin önüne geçse de en azından 1691-1695 yılları arasında çok sayıda mahallede gayrimüslimler ile Müslümanların birlikte yaşadığını söylemek mümkün gözükmektedir. Bu durum Diyarbakir şehrinde 17. yüzyılın sonu için dinsel açıdan keskin bir mekânsal ayrımın yaşanmadığını göstermektedir. Şemsîyan, Yahudiyan gibi mahalle isimlerine bakarak böyle bir ayrışmanın olduğu düşünülebilir. Ancak bu türden mahalle sayıları azdır. Belki önceleri sadece Müslümanların veya gayrimüslimlerin oturduğu mahalleler çoğunlukta olsa bile zamanla birçok mahallenin bu özelliğini yitirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim tahrir defterlerindeki veriler iki dini kesim arasındaki mekânsal ayrışmanın önceleri daha net olduğunu göstermektedir.⁶¹ Ancak incelediğimiz defterlerde görüldüğü üzere *Hoca Ahmed-i Müslüman* ve *Hoca Ahmed-i Zimmî* diye ikiye bölünmüş mahallelerin Müslüman kısımlarında bile 1691-92’de 28,⁶² 1692-93’te 35⁶³

⁵⁸ 1691-92 tarihinde Diyarbakir merkezinde gayrimüslim nüfusun kayıtlı olduğu 98 mahalle ismi tespit edebildik. Ancak daha önce de belirttiği üzere defterin ilk sayfalarındaki yıpranmadan dolayı 4 mahallenin adları okunamamıştı. Bu mahalleler de eklendiğinde 1691-92 yıllarında Diyarbakir’de gayrimüslimlerin yaşadığı mahalle sayısı 102’ye çıkmaktadır.

⁵⁹ İbrahim Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, (Ankara: TTK Basımevi, 1995), 28-29.

⁶⁰ Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, 30-36.

⁶¹ Bkz. İlhan, “1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar”, 29.

⁶² BOA, *MAD.d*, No. 5921, s. 30.

⁶³ BOA, *MAD.d*, No. 3639, s. 23

ve 1694-95'te 23⁶⁴ gayrimüslim yetişkin erkeğin yaşadığı görülmektedir. Bu durum dinsel farklılıklar gözetilerek bölünmüş bazı mahallelerdeki mekânsal ayrışmanın zamanla ortadan kalktığına işaret etmektedir.

Gayrimüslimlerin yaşadığı mahallelerin bu kadar çok sayıda olması ile ilgili bir başka iddia ise bu mahallelerin çoğunun sonradan müslümanlaştığı fakat mahalle sakinleri ihtida etseler bile cizye gelirlerinde düşüş yaşanmaması için bu durumun defterlere yansıtılmadığıdır.⁶⁵ Daha önce de belirtildiği gibi bu gelirler doğrudan idari ve askeri harcamalar için ayrıldığından ihtida yoluyla cizyelerin azalmasının yöneticiler tarafından istenmediği bilinen bir husustur. Ancak bu durumu kanıtlamanın imkânı bulunmamaktadır. Böyle bir gelişme yaşanmışsa bile oldukça sınırlı düzeyde kalacağını ve defterlere bu ölçüde yansımayaçağını düşünmekteyiz.

Tablo 6. 17. Yüzyılın Sonunda Diyarbekir Şehrinde Gayrimüslimlerin Yaşadığı Mahalleler

Mahalleler		
Kavvas Mahallesi	Çardaklı	Rumiyan
Arbedaş	Küçük Kilise	Debbağ
Yiğid Ahmed-i Kebir	Hacı Büzürük-i Kebir	Çaruği
Milhiyan	Mehmed Paşa-i Şark	İmadiye
Kara Koyun	Mehmed Paşa-i Garp	Cami-i Kebir
Mar Butun	Kırklar	Karib-i Kastal
Hacı Bahaü'ddin	Attar İskender	Çukur
Kalenderhane	İnayet Ağa	Ali Ağa
Aziz Efendi	Ahmed Çavuş	Sarı Sayık
Kastal	Şeyh Said	Muallak
Kubbe-i Cedid	Fatih (Fethi) Çelebi	İshak Efendi
Tabanoğlu	Köprü Yapan	Hoca Ahmed-i Müslüman
Hoca İskender	Behram Paşa	Hoca Ahmed-i Zimmî
Sinan Kethüda	Külhani Melik	Hasır-ı Kebir
Katır Pınarı	Sarılu	İskender Paşa
Şeref Çavuş	Suluki	Hacı Abdurrahman
Çöpiyan	Siyaveş Ağa	Havace Maksud
Abdal	Şeyh Mattar-ı Garb	Hızır İlyas Kebir
Hasır-i Sağır	Gülmez-i Kebir	Rızvan Ağa
Cihan Beg	Hacı Osman	Hacı Fazlı
Hacı Seydi	Şemsiyan	Molla Bahaddin
Tekli (Tegilli) Ali Çavuş	Saraydar?	Petekçiyan
Kubad Beg	Karagöz	Derviş Hüseyin
Sallı Sulak	Hacı Büzürük Sağır	Usta Yorgi
İçkale	Meryem-i Kebir	Mar Habib

⁶⁴ BOA, *MAD.d*, No. 3640, s. 23.

⁶⁵ Erpolat, "Cizye Defterlerinin Sosyal ve İktisadi Tarih Araştırmaları Açısından Önemi: Diyarbakır Örneği", 194.

İbrahim Beg	Meryem-i Sağır	Havace Haçdor
Çakal	Yiğid Ahmed-i Sağır	Hancı (Hane-i) Cemal
Hacı İzzeddin	Çerik/Çirik	Kubbe-i Siyah (Sinan)
Şeyh Batin	Şeyh Mattar-ı Şark	Babu't tin
Ayblar	Hızır İlyas Sağır	Kalu Sağır??
Yahudiyan	Hane-i Harir	Cibarlı
İbn-i Mardires	Ali Raşid	Mola Alimha?
İbn-i Sino	Ali Kethüda	Bavi Taver
Çerkesoğlu	Sarraff Mehmed	Kalsu
Rabia	Saray-ı İskender	Perakende Mehmed Paşa
Siirdli	Hacı Receb	Hacı Süleyman
Veli Ağa		

Yukarıdaki mahallelerden ilk defterde olup ikinci defterde olmayan 6 mahalle vardır. Bunlar *Ayblar*, *Cibardar*, *Kalu Sağır*, *Molla Alim*, *Bavi taver* ve *Kalsu* mahalleleridir. Bu mahallelerden sadece *Ayblar*'ın üçüncü defterde ismine rastlamak mümkündür. Diğerlerinin ise sonraki tarihlerde ve 19. yüzyıla ait kayıtlarda isimlerine tesadüf edilmemiştir. Bu 5 mahallenin muhtemelen diğer mahalleler ile birleşmiş olma ihtimali yüksektir. 1691-92 yılında olmayıp sonraki defterlerde kaydedilen yani yeni oluşmuş olma ihtimali olan mahalle sayısı ise 5'tir. Bu mahalleler yeni kurulmuş olabilecekleri gibi isimleri değişen eski mahalleler olma ihtimalleri de mevcuttur. Bunun yanında önceleri bu mahallelerde gayrimüslimler yaşamıyorken sonradan yerleşmiş de olabilirler. Bunlar *Karakoyun*, *İçkale*, *Sarılu*, *Şeyh Batin*, *Hacı Receb* ve *Babu't-tin* mahalleleridir. Ayrıca bu mahalleler dışında son defterde olup ilk iki defterde olmayan *Saraydar* ve *Sarı Sayık* isimlerinde 2 yeni mahalle daha kaydedilmiştir. Aradan geçen kısa sürelerle rağmen mahalle isimleri ve sayılarında yaşanan bu hareketlilik Diyarbakir'in kentsel dinamizmini açık bir şekilde göstermektedir. Bir yıllık süreçte bile değişimler yaşanmakta, yeni mahalleler kurulmakta ya da eskileri yeni formlara bürünmektedir. Ancak incelediğimiz dönemde kentin sınırlarını kale duvarları belirlediği için değişim yeni yerleşim birimlerinin kurulmasından çok eski mahallelerin bölünmesi veya isim değişmesi ile gerçekleşmektedir. Bazı mahallelerin sonlarına getirilen *sağır* ya da *kebir* kelimeleri ile ikiye bölündükleri görülmektedir. Hızır İlyas-ı Sağır ve Hızır İlyas-i Kebir, Yiğit Ahmed-i Kebir ve Yiğit Ahmed-i Sağır mahalleleri bunlara örnek olarak gösterilebilir.

Mahalle isimlerinde cami, medrese veya kilise gibi ibadethane adlarının bulunması birçok Anadolu şehrinde yaşanan olağan bir sürecin sonucudur. Zira ibadethaneler buldukları mekânlara isimlerini vererek mekânın yapılanmasında öncü rol oynamaktadırlar. İncelediğimiz dönemde birçok mescit, cami ve medresenin yanı sıra bir de kilisenin mahallelere ismini verdiği görülmektedir. *Cami-i Kebir* mahallesi bugünkü *Ulu Cami* ve çevresini oluştururken, *Suluki* mahallesi de bu isimle anılan mescidin etrafındaki alanı kapsamaktaydı. *Kubbe-i Cedid* mahallesi de yine ismini mescitten alan mahallelere örnek olarak gösterilebilecek yerlendendi. *Küçük Kilise* mahallesi de ismini bu adla anılan kiliseden almaktaydı.

Birçok mahalle önceden o alana yerleşen dini kimlikli, eşraftan ya da zengin şahısların etrafında şekillenmekte ve bu yerleri diğerlerinden ayırt etmek için onların isimleri kullanılmaktaydı. Genelde bu kişiler gittikleri yerlerde mescit ya da cami gibi ibadethaneler de inşa ettirdikleri için etraflarında insanların toplanması da

kolaylaşmaktaydı. *Hacı Abdurrahman, Hacı İzzettin, Yiğit Ahmed, Hacı Seydi* mahallelerini ve bu isimle anılan mescitleri bu duruma örnek olarak göstermek mümkündür. Ayrıca *Köprü Yapan* mahallesinde olduğu üzere muhtemelen köprü inşasıyla meşhur birinin orada yaşaması bu mahallenin o isimle anılmasına sebep olmuştu.

17. yüzyılın sonunda Diyarbekir’de bulunan gayrimüslim nüfus Hristiyan, Yahudi ve Şemsilerden oluşmaktaydı. İncelediğimiz defterlerde *Yahudiyan* mahallesi olarak adlandırılan mahalle dışında Yahudilerin sakin olduğu bilinen başka bir mahalle bulunmamaktaydı. 1692-93 yıllarında 80,⁶⁶ 1694-95 yılında ise 110 nefer⁶⁷ bu mahalleye kaydedilmiştir. 1691-92 yılında okunmayan 4 mahalleden 101 neferli olanın *Yahudiyan* olduğunu düşünmekteyse de bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. 1694-95 yıllarında gayrimüslimlerde yaşanan önemli nispetteki düşüşe rağmen *Yahudiyan* mahallesinde bu sayı artmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu mahallede yaşayan herkesin Yahudi olduğuna dair de kesin bir bilgimiz bulunmamaktadır. Müslüman ve Hristiyanların birlikte yaşadığı mahalleler olduğu gibi Yahudilerin de gerek Müslümanlar ile gerekse de Hristiyanlarla birlikte bazı mahalleleri paylaşmış olma ihtimalini gözden kaçırmamak gereklidir. Zira incelenen defterlerde kaydedilen kişilerin dini aidiyetlerine dair tek işaret bazı şahıs isimleridir. Ancak birçok ismin 3 dine mensup olan insanlar tarafından da kullanıldığı düşünüldüğünde bunun yeterli kanıt olmayacağı anlaşılacaktır. Dolayısıyla *Yahudiyan* mahallesinde yaşayan kişileri tümüyle Yahudi geriye kalanları ise topluca Hristiyan olarak kabul etmek doğru bir tespit ortaya çıkarmayacaktır.

İncelediğimiz dönemde Diyarbekir’de bulunan bir diğer farklı gayrimüslim mahallesi *Şemsîyan*’dır. 16. yüzyıldan beridir varlığını sürdüren bu mahallenin,⁶⁸ inceledimiz 3 defterde de bulunduğu, ilk defterde 18,⁶⁹ diğer defterlerde ise 35 kişinin cizye mükellefi olarak kaydedildiği görülmüştür.⁷⁰ Şemsiler de tıpkı Yahudilerde olduğu gibi 1694-95 yılındaki nüfus azalmasından etkilenmemiş görünmektedirler.

17. yüzyılın sonunda gayrimüslim nefer sayısında devamlı artışın yaşandığı mahalleler *Katırpınarı, Çakal, Şeyh Batın ve Hızır İlyas-ı Sağır* mahalleleridir. *Katırpınarı* mahallesinin 1691-92 yılında 9 olan cizye mükellefi sayısı sonraki tarihlerde önce 16’ya sonra da 20’ye çıkmıştır. *Hızır İlyas-i Sağır* mahallesinin de cizye mükellefi sayısı ise önce 4 iken sonraki yıllarda 10 ve 15 olmuştur. *Çakal* mahallesindeki cizye mükellefi sayısı da ilk defterde 4 kişi iken sonrasında 5 ve 20’ye çıkmıştır. *Şeyh Batın* mahallesi ise 1691-92 yılında cizye ödeyen mahalleler arasında kayıtlı değilken sonraki defterlerde önce 9, sonra 20 nefer sayısına ulaşmıştır. *Köprü Yapan* mahallesi ise sırasıyla 21, 20 ve 24 nefer sayısı ile ikinci defterde küçük bir düşüş yaşansa da sonrasında artışın olduğu mahalleler arasındadır. Bunun yanında her üç defterde de aynı nefer sayısının kayıtlı olduğu mahalleler de vardır. *Mar Butun, Yiğit Ahmed-i Sağır ve İmadiye* mahalleleri nüfus artışı veya azalmasından etkilenmeyen yerleşimlerdir.

1694-95 yılındaki nüfus azalmasında en çok etkilenen mahalleler *Usta, Havace Haçador, Molla Bahaddin ve Şeyh Mattar-i Şark* mahalleleridir. Özellikle Usta Yorgi ve Havace Haçador gibi sadece gayrimüslimlerin yaşadığını bildiğimiz mahallelerde

⁶⁶ BOA, MAD.d. No. 3639, s. 23

⁶⁷ BOA, MAD.d. No. 3640, s. 33

⁶⁸ İlhan, “1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar”, 58.

⁶⁹ BOA, MAD.d. No. 5921, s. 48.

⁷⁰ BOA, MAD.d. No. 3639, s. 17; No. 3940, s. 17.

daha çok nefer kaybının yaşandığı görülmektedir. Bunlar dışındaki mahallelerin çoğunda ise nefer sayısında bir düşüş yaşanmaktadır.⁷¹

Gayrimüslimlerin Ödedikleri Cizye Miktarları ve Ekonomik Durumları

Osmanlı Devleti'nde cizye miktarları çeşitli tarihlere veya eyalet ve sancaklara göre küçük değişimler gösterse de genelde fermanlar ile belirlenen miktarın dışına çıkılmamaktaydı. Ancak 17. yüzyıl Osmanlı ekonomisine çok sayıda yeni para biriminin girdiği ve paranın değerinde değişmelerin olduğu bir dönem olduğu için çoğu zaman toplanan miktarda artışlar yaşandığı görülmektedir. Özellikle batıdan gelip Osmanlı toprakları üzerinden doğuya doğru giden değerli madenler Osmanlı parasında önemli bir buhranın yaşanmasına sebep olmuştur.⁷² Halil İncılık'ın Hollanda menşeli esedi (aslanlı) kuruşa göre verdiği rakamlar o dönem için en çok kullanılan miktarlara işaret ettiği için biz de bu miktar üzerinden Diyarbekir'deki cizye miktarını hesaplamayı doğru bulduk.

Tablo 7. 1691'den 1834'e Kadar Cizye Miktarları⁷³

Yıllar	Âlâ	Evsât	Ednâ
1102 (1691)	9	4,5	2,25
1108 (1696)	10	5	2,25
1156 (1743)	11	5,5	2,75
1218 (1804)	12	6	3
1231 (1816)	16	8	4
1239 (1824)	24	12	6
1242 (1827)	36	18	9
1244 (1829)	48	24	12
1249 (1834)	60	30	15

Yukarıdaki rakamlar üzerinden 1691-1695 yılları arasında Diyarbekir şehir merkezinden toplanan cizye miktarını 3 gelir grubuna göre hesaplamak istediğimizde 1692-93 tarihli 3639 numaralı defterde mükelleflerin âlâ, evsât ve ednâ olarak sınıflandırılmadığını görmekteyiz. Dolayısıyla sadece ilk defter ile son defteri hesaplayıp ikisi arasındaki değişimleri belirlemek mümkün görünmektedir. Bir diğer husus ise defterlerde perakende olarak yazılanların da esnaf-ı selaseye göre kaydedilmedikleridir. Bu nedenle perakendeler hesaplama dışında bırakılmış, sadece yerliler üzerinden hesaplama yapılmıştır. Aşağıdaki tablo iki defterde bulunan cizye mükelleflerinin gelirlerine göre adetlerini göstermektedir.

Tabo. 8. 1691-92 ve 1694-95 Tarihlerine Ait Yerli Cizye Mükellefleri⁷⁴

Yıllar	Âlâ	Evsât	Ednâ	Belirtilmemiş	Toplam
1691-92	91	1.062	1.609		2.764
1694-95	184	1.045	665	174	2.050

⁷¹ Mahallelerin yıllara göre cizye mükellefi nefer sayıları için bkz. Ek 1.

⁷² Mustafa Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişaf Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti", *Belleten* 13/51 (1949), 497-564.

⁷³ İncılık, "Cizye", 47.

⁷⁴ Mahallelerin âlâ, evsât ve ednâ sınıfına göre mükellef sayıları için bkz. Ek 2.

1691-92 yılında Diyarbekir’de cizye veren kişi sayısı 2.764’dir. Bunları sınıflarına göre hesapladığımız zaman 819 esedi kuruş âlâ, 4.779 esedi kuruş evsât ve 3620,25 esedi kuruş ednâ sınıfından cizye ödendiği görülmektedir. 1694-1695 yılında ise yine aynı hesaplama göre 1.656 esedi kuruş âlâ, 4.702,5 esedi kuruş evsât ve 1.496 esedi kuruş ednâ sınıfından cizye ödenmiştir. Ancak bu yıl içerisinde sınıfı belirtilmeyen 174 kişi bulunmaktadır. Bunların ne için belirtilmediği bilinmemekle birlikte muhtemelen ednâ sınıfına dahil olduklarını tahmin etmekteyiz. Bunlar da ednâ yani düşük gelirli olarak hesaplandığında 391,5 esedi kuruş daha cizye toplandığı görülmektedir. Bu veriler Amid Kazası’nın Diyarbekir Eyaleti’ndeki en fazla gayrimüslim nüfusu barındıran şehir olduğunu göstermektedir. Zira bu rakamlara merkeze bağlı köyler dahil edilmemiştir. Bunlar da dahil edildiğinde bu sayı daha da artmaktadır. Eyalet sınırları içerisinde Amid’ten sonra en fazla gayrimüslimi barındıran şehir ise Harput’tur. Ancak onun da mahalle, köy ve mezralar dahil olmak üzere 1691 yılındaki vergi veren gayrimüslim sayısı toplam 168’dir.⁷⁵

Gayrimüslimler maddi durumlarına göre cizye ödediklerinden bu kişileri gelirlerine göre sınıflandırmamız mümkündür. Zira âlâ sınıfında vergi mükellefi olanların zengin, evsatların orta halli ve ednâların ise düşük gelirli kimseler olduğunu söylemek mümkündür. Ancak ednâ tasnifindekilere yoksul ya da fakir demekten özellikle kaçındığımızı belirtmemiz gerekiyor. Zira giriş kısmında da belirttiğimiz üzere bir kişinin cizye vergisi mükellefi olması için belli şartlar gerekliydi. Bu şartlar içerisinde yıllık en az 300 akçe gelire sahip olması alt sınırdı. Bu rakamın altında gelire sahip gayrimüslimler cizye ödememekteydiler. Belirlenen bu miktarın o dönem devlet tarafından gayrimüslimler için belirlenmiş yoksulluk sınırı olduğunu söylemek de mümkündür. Yani bu gelirin altındaki fakirler vergiden muaf sayılmışlardır.

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere 1691 yılında 2.764 yerli gayrimüslimin 91’i zengin sınıfa mensuptur. Bu sayının genele oranı yüzde 3,3’tür. Ancak 1695 yılında cizye ödeyenlerin sayısı azalmasına rağmen âlâ sınıfında vergi verenler yüzde 101’lik bir artış ile 184’e yükselmiştir. Yani zengin sayısında ciddi bir artış söz konusudur.⁷⁶ Orta hallilerin sayısında ise her iki defterde de birbirine yakın rakamlar görülmektedir. 1691-92 yıllarında orta halli 1.062 kişinin genele oranı yüzde 38,4’tür. Bu tarihten yaklaşık 3 yıl sonra da 1.045 kişi olan orta hallilerde ciddi bir azalma ya da artış görülmemektedir. Ancak gelir grupları arasında en büyük düşüş 1694-95 yılında ednâ sayısında yaşanmıştır. 1691-92 yılında 1.609 olan düşük gelirli kişi sayısı genelin yüzde 58,2’sini oluşturarak belirtilen tarihteki en büyük gelir grubunu oluşturmuştur. 1694-95 yıllarında ise 665 kişiye düşerek yüzde 58 oranında azalma yaşanmıştır. Bu defterde hangi sınıfta vergi ödendiği belirtilmeyen 174 kişinin ednâ sayılsalar bile ortaya çıkan 839 rakamı ilk defterdeki 1.609 sayısının çok altında bulunmaktadır. Bu durumun ortaya çıkmasında yeni bir sayımın yapıldığı ve kişilerin hangi sınıftan vergi ödeyeceklerinin yeniden düzenlendiği hususu ilk akla gelen ihtimaldir. Ancak bu durumda daha önce ednâ sınıfından vergi ödeyen gayrimüslimlerin bu kez evsât ya da âlâ kategorisinden ödemeleri gerekirdi. Âlâ sınıfında 93 kişilik bir artış olmuşsa da orta halli sınıfta az da olsa düşüş söz konusudur. Oysa azalan ednâ sayısı 944 kişidir. Ayrıca ednâ olarak vergi ödeyen bu kadar çok kişinin birden âlâ sınıfına yükselmesi de zor görünmektedir. Dolayısıyla aradaki bu fark gelir grupları arasındaki yükselme ya da

⁷⁵ Danik, “H.1102-1103 (M.1691-1692) Tarihli Harput Kazası Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili”, 27.

⁷⁶ 1694-95 yıllarında sınıfı belirtilmeyen kişi sayısının fazlalığı nedeniyle bu yıldaki grupların yüzdesinin alınmasından kaçınılmıştır. Bunun yerine önceki yıllara göre artış ve azalma miktarları kıyaslanmıştır. Ayrıca Diyarbekir’de zengin sınıfa dair daha fazla bilgi için bkz. Veysel Gürhan-Nazife Gürhan, *Osmanlı Taşrasında Zengin Sınıf, Diyarbekirli Zenginler (1750-1800)*, (Ankara: Phoenix, 2018).

azalma ile ilgili olmayıp yok olan mükellef sayısına işaret etmektedir. Bu kişilerden bir kısmının artık vergi mükellefi olamayacak kadar fakirleşmiş olduğu ihtimali olabilir. Ancak bu sayıda kişinin ekonomik durumunda farklılığa yola açacak etkenlerin diğer grupları da etkilemesi gerekirdi. Başka bir deyişle diğer gruplarda da düşüşlerin yaşanması gerekirdi. Böyle bir değişim söz konusu olmadığı gibi zengin sayısında artış gözlenmektedir. Netice olarak nüfus kısmında tartışılan 1694-95 yıllarındaki mükellef sayısındaki azalmaya sebep olan her neyse düşük gelirli Hristiyanlar üzerinde etkili olduğu açıkça görülmektedir.

SONUÇ

17. yüzyılın sonuna dair incelediğimiz 3 cizye defterinde Diyarbekir şehrinde yerli ve perakende olmak üzere iki gayrimüslim grubun var olduğu görülmektedir. Bu gruplardan Diyarbekirli olan ya da şehirde kalıcı ikameti bulunan kişiler kentteki gayrimüslim nüfus içerisinde yüzde 58 ile 66,3 arasında bir oranla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Perakendeler ise yüzde 33,7 ile 41,5 arasında bir oranla şehir nüfusu içerisinde bulunmaktadır. İncelemelerimiz sonucunda perakende olarak isimlendirilen bu şahısların bir iş ile meşgul olmak ya da ticaret yapmak gayesiyle Diyarbekir'e gelen ve geçici olarak defterlere kaydedilen kişiler oldukları kanaatine varılmıştır. Ancak çalışmak ya da ticaret ile meşgul olmak adına şehre gelen bu kesimin gayrimüslim nüfus içerisindeki oranı dikkat çekici bulunmuştur. Bu oranda bir insan grubunun ekonomik gerekçeler ile şehirde bulunması kentin iktisadi dinamiklerini göstermesi açısından önemli bir veri olarak kabul edilmiştir. Buna göre Diyarbekir şehri 17. yüzyılın sonunda çevresindeki birçok kente göre ekonomik cazibesi olan ve iktisadi temelli göç alan bir kent görünümündedir. Zira bahsedilen oranlar sadece gayrimüslimler için geçerli rakamlardır. Bununla birlikte aynı gayeler ile şehre gelen Müslümanların da varlığı düşünüldüğünde şehrin ekonomik canlılığının ne düzeyde olduğu ile ilgili bir kanı uyanabilmektedir.

Bu çalışma neticesinde cizye vergisinin ödenmesi ve toplanması ile ilgili 1691 yılında yapılan reformların defterdeki vergi mükellefi sayısında inişli çıkışlı bir dalgalanmaya sebep olduğu görülmüştür. Sebebi tam olarak belirlenemese de gayrimüslim nefer sayısında önce yükseliş sonrasında ise büyük bir düşüş yaşandığı görülmüştür. Üstelik bahsi geçen düşüşün daha çok düşük gelirli grupta olduğu anlaşılmıştır. Defterlere yansıyan bu değişimlerin kısa süre içerisinde gerçekleşmiş olması, etkileri uzun süreye yayılan vakalardan çok ani gerçekleşen olayların ya da çıkarılan kanunlar ile yeni uygulanmaya başlayan kriterlerin neticesi olduğu kanaatini uyandırmıştır.

17. yüzyılın sonunda gayrimüslimlerin 100 kadar mahallede var oldukları ve çoğunluğunda Müslümanlar ile aynı mekânı paylaştıkları anlaşılmıştır. Dolayısıyla şehirde dini etkenlere bağlı olarak mekânsal ayrışmanın keskin bir şekilde yaşanmadığı kanaatine varılmıştır. Zira tahrir defterlerinden edinilen bilgiler doğrultusunda öncesinde böyle bir ayrışmanın olduğu, hatta Yahudiyan ve Şemsiyan gibi mahallelerin oluştuğu, incelediğimiz dönemde de bunların varlıklarını sürdürdüğü görülmüştür. Ancak önceki yıllara göre gayrimüslimlerin yaşadığı mahalle sayısındaki artış bu tür bir ayrışmanın zamanla azaldığını göstermektedir.

Cizye vergisinin âlâ, evsât ve ednâ olmak üzere 3 gelir grubuna göre tahsil ediliyor olması bu dönemdeki mükelleflerinden gelir durumunu tespit etmemize imkân sunmuştur. İncelediğimiz dönemde zengin grubun azınlıkta olduğu görülürken düşük gelirli grubun fazlalığı dikkat çekmiştir. Ayrıca şehirde hatırı sayılır bir orta gelirli kitlenin varlığı da tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

- Osmanlı Arşivi (BOA). *Kamil Kepeci Defterler (KK.d.)*. No. 3509
- Osmanlı Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)*. No. 3409.
- Osmanlı Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)*. No. 3639.
- Osmanlı Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)*. No. 3640.
- Osmanlı Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)*. No. 5921.
- Osmanlı Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.)*. No. 7410.
- Osmanlı Arşivi (BOA). *Meşihat, Şer'iyeye Sicilleri Defterleri (MŞH.ŞSC.d.)*. 3715 (Diyarbakir Şer'iyeye Sicili 316)
- Osmanlı Arşivi (BOA). *Meşihat, Şer'iyeye Sicilleri Defterleri (MŞH.ŞSC.d.)*. 3754 (Diyarbakir Şer'iyeye Sicili 360)

Araştırma Eserler

- Akdağ, Mustafa. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişaf Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti". *Belleten* 13/51 (1949), 497-564.
- Aktepe, Münir. "XVII. Asra Ait İstanbul Kazası Avârız Defteri". *Tarih Enstitüsü Dergisi* 3 (1957), 109-139
- Barkan, Ömer Lütfi. "894 (1488/1489) Yılı Cizyesinin Tahsilatlarına Ait Muhasebe Bilançoları". *Belgeler* 1/1 (1964).
- Becker, Carl H. "Cizye". *İslam Ansiklopedisi*. 3/199-201. Eskişehir: MEB Yayınları.
- Bostan, M. Hanefi. "XVII. Yüzyıl Avârız ve Cizye Defterlerine Göre Of Kazasının Nüfusu ve Etnik Yapısı". *XIV. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 9-13 Eylül 2002), Kongreye Sunulan Bildiriler*. II/413-429. Ankara: 2005.
- Çağatay, Neşet. "Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/5 (1947), 483-511.
- Çoruh, Haydar. "Cizye Tahrirlerine Göre Antakya'da Gayrimüslim Cemaatler", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 74-124.
- Danık, Seda. "H. 1102-1103 (M. 1691-1692) Tarihli Harput Kazası Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili". *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* 4/1, 23-54.
- Demir, Alparslan. "16. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Şehir Demografisine Göçlerin Etkisi". *Bilgi* 50 (2009), 15-30.
- Eken, Galip. "19. Yüzyılda Kangal Kazası'nın Sosyo-Ekonomik Yapısına Dair". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 23 (2008), 263-299.
- Emecen, Feridun M. "Kayacık Kazası'nın Avârız Defteri". *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1982), 159-170.
- Ercan, Yavuz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar". *Belleten* LV/213 (1991), 371-391.

- Erkal, Mehmet. “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Erpolat, Mehmet Salih. “Cizye Defterlerinin Sosyal ve İktisadî Tarih Araştırmaları Açısından Önemi: Diyarbakır Örneği”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* 4 (2004), 189-204
- Erpolat, Mehmet Salih. *XVI. Yüzyılda Diyarbakır Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Erpolat, Salih. “Osmanlı Arşiv Belgelerinden Türkmen Alevî Varlığını Tespit Etmenin Zorlukları ve İmkânları Diyarbakır Vilayeti Örneği, XVI. Yüzyıl”. *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1/13 (2016), 111-130
- Fayda, Mustafa. “Zimmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/428-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gökçe, Turan. “Osmanlı Nüfus ve İskân Tarihi Kaynaklarından ‘Mufassal-İcmal’ Avârız Defterleri ve 1701-1709 Tarihli Gümölcine Kazâsı Örnekleri”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* XX/1 (2005), 71-134.
- Göyünç, Nejat. “Diyarbakır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/464-469. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Gürhan Veysel-Gürhan Nazife. *Osmanlı Taşrasında Zengin Sınıf, Diyarbakırlı Zenginler (1750-1800)*, (Ankara: Phoenix, 2018)
- İlhan, Mehdi. *Amid (Diyarbakır)*. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- İlhan, Mehdi. “XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Şehrinin Nüfusu ve Vakıfları: 1518 ve 1540 Tarihli Tapu Tahrir Defterlerinden Notlar”. *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 16/27 (1994), 45-113.
- İnalçık Halil. “Cizye (Osmanlılarda Cizye). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/45-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İnbaşı, Mehmet. “Bayburt Sancağı (1642 Tarihli Avârız Defterine Göre)”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2007), 89-117.
- Jennings, Ronald C. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and The Mediterranean World, 1571-1640*. New York: Nyu Press, 1993
- Karakulak, Merve. *XVI. Yüzyılda Diyarbakır Eyaleti'nde Kentler*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karpat, Kemal. *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Zimmî (Osmanlılarda)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kısa, Yavuz. “H.1102 (M.1690- 1691) Tarihli Harput Kazası Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili”. *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* III/2 (2016), 1-29.
- Kiel, Machiel. “Remarks on The Administration of The Poll Tax (Cizye) in The Ottoman Balkans and The Value of Poll Tax Registers (Cizye Defterleri) for Demographic Research”. *Etudes Balkaniques* 4 (1990), 70-104.
- Koçak, Zülfiye. “1691 Tarihli Cizye Defterine Göre Pertek, Mazgirt, Çemişgezek ve Sağman Kazaları”. *OTAM* 41 (2017), 191-218.

- Koçak, Zülfiye. "H.1102 (M.1690-1691) Tarihli Diyarbekir Eyaleti Cizye Defterinin Tanıtımı ve Tahlili", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 37/63 (2018), 219-266.
- Masters, Bruce. "Aleppo: The Ottoman Empire's Caravan City". *The Ottoman City Between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul*. Ed. Halil Edhem Eldem, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 37.
- Nedkoff, Boris C. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Cizye (Baş Vergisi)". *Bellekten* 8/32 (1944), 599-652.
- Özcoşar, İbrahim & Güneş, Hüseyin Haşimi. "Osmanlı Devleti'nde Cizye ve 19. Yüzyıla Ait Bir Cizye Defteri: Cizre Sancağı'nın Cizye Defteri (Cizye Defter Numarası: 375)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 5/15 (2006), 159-179.
- Özel, Oktay. "Osmanlı Demografi Tarihi Açısından Avâriz ve Cizye Defterleri". *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik*, Ed. Halil İnalçık, Şevket Pamuk. 33-50. Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000.
- Özel, Oktay. "17. Yüzyıl Osmanlı Demografisi ve İskân Tarihi İçin Önemli Bir Kaynak: Mufassal Avâriz Defteri", *XII. Türk Tarihi Kongresi (Ankara, 12-16 Eylül 1994), Kongreye Sunulan Bildiriler III*, 735-743. Ankara: 1999.
- Öztürk, Mustafa. "1616 Tarihli Halep Avâriz-Hane Defteri". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM*, 8/8 (1997).
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Devleti'nde Vergilerin Hayat Standartlarıyla Mukayesesi", *İkinci İktisat Tarihi Kongresi-2, 24-25 Haziran 2010*, Ed. Mustafa Öztürk, Ahmet Aksın, 585-596, Elâzığ: 2013.
- Öztürk, Temel. "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı Trabzon Sancağı Nüfus Tespitinde Avâriz ve Cizye Defterlerinin Kullanılabilirliği". *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2009), 93-112.
- Donald, Quataert. *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Sahillioğlu, Halil. "Avâriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/108-109, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şemsettin Sami. *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: H.1317,
- Tatarova, Maria. "Was There a Demographic Crisis in The Ottoman Empire in The Seveenteenth Century". *Etudes Balkaniques* 2 (1988), 55-63.
- Ursinus, Michael. "Avâriz Hânesi" und "Tevzi'hânesi" in Der Lokalverwaltung Des Kaza Manastır (Bitola) im 17. Jh.". *Prilozi za orijentalnu filologiju* 30 (1980), 481-492.
- Ünal, Mehmet Ali. "1056/1646 Tarihli Avâriz Defterine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Harput". *Bellekten* LI/199 (1987), 119-129.
- Varlık, Nükhet. "Osmanlılarda Veba Salgını", *Toplumsal Tarih*, 216 (2018), 30-36.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/434-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yılmazçelik, İbrahim. "Amid Sancağı (1567 Tarihli Tahrir Defterine Göre)", *Osmanlı Araştırmaları* 16 (1996), 121-162
- Yılmazçelik, İbrahim. XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840). Ankara: TTK Basımevi, 1995.

Yörük, Doğan. “1843 Tarihli Cizye Defteri’ne Göre Aksaray Kazası’ndaki Gayrimüslimler”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 170 (2007), 143- 160.

Yörük, Doğan. “H.1259/ M.1843 Tarihli Cizye Defterlerine Göre Kayseri’de Rum ve Ermeniler”. *Turkish Studies* 8/11 (Fall 2013), 439-466.

Yörük, Doğan. “XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı İmparatorluğunda Yaşayan Gayrimüslimlerin Nüfusu”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (2007), 61-74.

Yurdaydın, Hüseyin G. “İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (1986), 97-110.

EKLER

Ek 1. 17. Yüzyılın Sonunda Diyarbekir Mahalleleri ve Cizye Mükellefi Sayıları

Mahalleler	1691-92	1692-93	1694-95
Kavvas Mahallesi		50	42
Arbedaş	37	20	12
Yiğid Ahmed-i Kebir	42	40	35
Milhiyan	21	55	25
Kara Koyun		15	10
Mar Butun	40	40	40
Hacı Bahatü'ddin	13	20	20
Kalenderhane	2		5
Aziz Efendi	25	30	30
Kastal	26	20	20
Kubbe-i Cedid	8	15	10
Tabanoğlu	7		4
Sinan Kethüda	18	25	15
Katır Pınarı	9	16	20
Şeref Çavuş	20	25	15
Çöpiyan	18	10	14
Abdal	20	20	15
Hasır-i Sağır	4	10	15
Cihan Beg	14		20
Hacı Seydi	12	15	10
Tekli (Tegilli) Ali Çavuş	5	7	15
Kubad Beg	13	30	15
Sallı Sulak	17	20	10
İçkale		6	11
İbrahim Beg	2	10	10
Çakal	4	5	20
Hacı İzzeddin	36	30	24
Çardaklı (Çaruklu)	29	20	15
Küçük Kilise	82	74	60
Hacı Büzürük-i Kebir	20	20	15
Mehmed Paşa-i Şark	40	45	35
Mehmed Paşa-i Garp	25	35	25
Kırklar	1	1	10
Attar İskender	25	35	15
İnayet Ağa	25	30	30
Ahmed Çavuş	8	15	15
Şeyh Said	2	2	5

Fatih (Fethi) Çelebi	24	25	15
Köprü Yapan	21	20	24
Külhani Melik	16	13	10
Sarılu		11	16
Suluki	10	11	15
Siyaveş Ağa	19	35	20
Şeyh Mattar-ı Garb	30	25	30
Gülmez-i Kebir	43	40	20
Hacı Osman		40	30
Şemsiyan	18	35	35
Saraydar?			10
Karagöz	29	30	28
Hacı Büzürük Sağır	20	20	15
Meryem-i Kebir	23	40	15
Meryem-i Sağır	33	40	20
Yiğid Ahmed-i Sağır	20	20	20
Çerik/Çirik	25	25	15
Hoca İskender	54	70	50
Molla Bahaddin	94	74	45
Petekçiyân	52	55	35
Derviş Hüseyin	14	7	10
Usta Yorgi	67	75	28
Mar Habib	28	21	20
Hevace Haçdor	118	120	80
Hancı (Hane-i) Cemal	5	10	5
Kubbe-i Siyah (Sinan)	55	50	30
Hoca Ahmed-i Zimmî	45	35	15
Hoca Ahmed-i Müslüman	28	35	23
Behram Paşa	29	25	15
Şeyh Mattar-ı Şark	84	75	45
Hızır İlyas Sağır	25	30	35
Hane-i Harir	5	10	5
Şeyh Batin		9	20
Hasır-ı Kebir	54	50	40
İskender Paşa	38	30	15
Hacı Abdurrahman	11	9	5
Havace Maksud	75	85	74
Hızır İlyas Kebir	93	75	65
Rızvan Ağa	15		15
Hacı Fazlı	10		5
Rumiyan	86	80	75
Debbağ	9		10

17. Yüzyılın Sonunda Cizye Defterlerine Göre Diyarbekir (Amid) Şehrinde Gayrimüslimler (1691-1695)

Çaruği	45	45	25
İmadiye	20	20	20
Cami-i Kebir	25	25	14
Karib-i Kastal	17	15	10
Çukur	28	14	20
Ali Ağa	5	10	5
Sarı Sayık			9
Muallak	10	11	10
İshak Efendi	7	10	10
Ayblar	2		6
Yahudiyan		80	111
İbn-i Müderrris	6	15	
İbn-i Sino	18	20	
Çerkesoğlu	6	15	
Rabia	14	10	
Siirdli	15	15	
Veli Ağa	2	6	
Hacı Süleyman	20	16	
Hacı Receb	9	7	
Ali Raşid	7	3	
Ali Kethüda	4	2	
Sarraı Mehmed	6	7	
Saray-ı İskender	13	15	
Cihan Beg Tabanoğlu		25	
Rızvan Ağa Hacı Fazlı		15	
Kalenderhane Tabakhane		15	
Babu't tin		55	
Kalu Sağır	12		
Cıbarlı	7		
Mola Alimha?	1		
Bavu taver	5		
Kalsu	7		
Perakende Mehmed Paşa	107	95	

Ek 2. 1691-92 Tarihinde Esnaf-ı Selaseye Göre Cizye Miktarları

Mahalleler	Âlâ	Evsât	Ednâ	Toplam
Hancı Cemal			5	5
Ali Ağa		3	2	5
Rabia		8	6	14
Molla Bahaddin	1	34	59	94
Hacı İzzeddin	1	21	14	36
Mar Butun	3	19	18	40
Hacı Seydi		5	7	12
Havace Haçdor	6	52	60	118
Attar İskender	1	11	13	25
İnayet Ağa		13	12	25
Sinan Kethüda		6	12	18
Mehmed Paşa-i Şark		23	17	40
Şeyh Mattar-i Şark	7	41	36	84
Küçük Kilise	6	31	45	82
Hoca İskender		25	29	54
Hacı Abdurrahman		8	3	11
Hızır İlyas-ı Kebir	5	49	39	93
Arbedaş	1	10	26	37
Perakende Mehmet Paşa	3	44	60	107
Çaruği	2	8	35	45
Ğurb-u Kastal		5	12	17
Rumiyan		33	53	86
Çirik	3	12	10	25
Hoca Maksud	9	39	25	73
İmadiye		9	11	20
Hoca Ahmed-i Zimmî		15	30	45
Kubbe-i Siyah		27	28	55
Şeyh Mattar-i Garb	1	13	16	30
Gülmez-i Kebir		23	20	43
Rızvan Ağa		6	9	15
Mehmed Paşa-i Garb	3	13	9	25
Meryem-i Sağır	1	13	19	33
Kubbe-i Cedid	1	4	3	8
Aziz Efendi		9	16	25
Siirdli		4	11	15
Cihanşah Beg		4	10	14
Abdal	1	9	10	20
Hoca Ahmed-i Müslüman		5	23	28
Hacı Büzürük-i Sağır		9	11	20

17. Yüzyılın Sonunda Cizye Defterlerine Göre Diyarbekir (Amid) Şehrinde Gayrimüslimler (1691-1695)

Hasır-ı Kebir	5	15	34	54
Ustad Yorgi	2	25	40	67
Mar Habib	1	10	17	28
Hacı Bahaddin		6	7	13
Çukur		5	23	28
Kastal		14	12	26
Fethi Çelebi	1	8	15	24
Hızır İlyas-ı Sağır		18	7	25
Petekçiyan		14	38	52
Köprü Yapan	1	13	7	21
Yiğit Ahmed-i Sağır		8	12	20
Çardaklı		10	19	29
Hacı Büzürük-i Kebir		10	10	20
Sallı Sulak		4	13	17
Milhiyan		6	15	21
İbn-i Sino		5	13	18
Saray-ı İskender		2	11	13
Ali Kethüda		1	3	4
Külhan Melik Ahmed	1	3	12	16
Şeref Çavuş	1	9	10	20
Ahmed Çavuş		5	3	8
Cami-i Kebir		11	14	25
Ali Raşid		4	3	7
Siyaveş Ağa		5	14	19
Hacı ?		5	4	9
Yiğit Ahmed-i Kebir	2	15	25	42
Derviş Hüseyin	14			14
Katır Pınarı		3	6	9
Hacı Süleyman		9	11	20
Tabanoğlu		2	5	7
Karagöz		10	19	29
Suluki		5	5	10
Meryem-i Kebir	1	7	15	23
İshak Efendi		1	6	7
Çerkesoğlu			6	6
Hasır-ı Sağır		2	2	4
Sarraf Mehmed	1	1	4	6
Kubad Beg		4	9	13
Hane-i Harir		1	4	5
Tekli (Tegilli) Ali Çavuş		3	2	5
İskender Paşa	1	4	33	38
Çöpyan		2	16	18

Muallak			10	10
Kalu sağır?		3	9	12
Hacı Fazlı		6	4	10
Behram Paşa		1	28	29
Çakal			4	4
Cıbarlı			7	7
Tabahane		4	5	9
Kalsu			7	7
Kalenderhane			2	2
Şeyh Said		1	1	2
Veli Ağa		2		2
Ayblar			2	2
Bervi taber			5	5
Mola Alimha?			1	1
Kırklar			1	1
İbrahim Beg			2	2
Şemsiyan		4	14	18

EK 3. 1694-95 Tarihinde Esnaf-ı Selaseye Göre Cizye Miktarları

Mahalleler	Âlâ	Evsât	Ednâ	Belirtilmemiş	Toplam
Kavvas Mahallesi	2	23	17		42
Arbedaş	1	7	4		12
Yiğid Ahmed-i Kebir	4	19	12		35
Milhiyan	2	12	11		25
Kara Koyun	1	3	6		10
Mar Butun	2	29	9		40
Hacı Bahaü'ddin	2	12	6		20
Kalenderhane		3	2		5
Aziz Efendi	2	16	12		30
Kastal	1	9	10		20
Kubbe-i Cedid	1	8	1		10
Tabanoğlu		3	1		4
Sinan Kethüda	1	7	7		15
Katır Pınarı	1	12	7		20
Şeref Çavuş	2	6	7		15
Çöpiyan	1	6	7		14
Abdal	1	11	3		15
Hasır-i Sağır	1	5	9		15
Cihan Beg	1	11	8		20
Hacı Seydi	1	6	3		10
Tekli Ali Çavuş	1	6	8		15
Kubad Beg	1	9	5		15
Sallı Sulak	1	4	3	2	10
İçkale	1	5	3	2	11
İbrahim Beg	1	3	3	3	10
Çakal	1	9	6	4	20
Hacı İzzeddin	2	14	6	2	24
Çardaklı	2	9	4		15
Küçük Kilise	7	33	19	1	60
Hacı Büzürük-i Kebir	1	6	5	3	15
Mehmed Paşa-i Şark	2	27	5	1	35
Mehmed Paşa-i Garp	4	8	9	4	25
Kırklar	2	5	2	1	10
Attar İskender	1	6	5	3	15
İnayet Ağa	3	17	7	3	30
Ahmed Çavuş	1	7	3	4	15

Şeyh Said		3	2		5
Fethi Çelebi	1	6	5	3	15
Köprü Yapan	2	13	7	2	24
Külhani Melik	1	5	4		10
Sarılu	1	9	5	1	16
Suluki	1	7	3	4	15
Siyaveş Ağa	1	11	5	3	20
Şeyh Mattar-ı Garb	3	16	7	4	30
Gülmez-i Kebir	1	10	7	2	20
Hacı Osman	2	13	10	5	30
Şemsiyan	3	19	10	3	35
Saraydar?	1	5	2	2	10
Karagöz		17	5	6	28
Hacı Büzürük Sağır	1	6	5	3	15
Meryem-i Kebir	2	8	3	2	15
Meryem-i Sağır	2	10	6	2	20
Yiğid Ahmed-i Sağır	1	7	8	4	20
Çerik/Çirik	3	8	6	6	15
Hoca İskender	5	27	13	5	50
Molla Bahaddin	5	21	14	5	45
Petekçiyân	2	23	8	2	35
Derviş Hüseyin	1	4	5		10
Usta Yorgi	5	2	20	1	28
Mar Habib	2	8	3	7	20
Havace Haçador	9	43	26	2	80
Hane-i Cemal		4	1		5
Kubbe-i Siyah	3	18	7	2	30
Hoca Ahmed-i Zimmî	1	7	5	2	15
Hoca Ahmed-i Müslüman	3	7	12	1	23
Behram Paşa	1	6	4	4	15
Şeyh Mattar-ı Şark	5	24	14	2	45
Hızır İlyas Sağır	4	19	11	1	35
Hane-i Harir		3	1	1	5
Şeyh Batin	1	8	7	4	20
Hasır-ı Kebir	7	19	10	4	40
İskender Paşa	1	7	4	3	15
Hacı Abdurrahman		3	2		5
Havace Maksud	9	46	14	5	74
Hızır İlyas Kebir	6	32	25	2	65
Rızvan Ağa	1	5	6	3	15

17. Yüzyılın Sonunda Cizye Defterlerine Göre Diyarbekir (Amid) Şehrinde Gayrimüslimler (1691-1695)

Hacı Fazlı		3	2		5
Rumiyan	9	42	20	4	75
Debbağ		2	4	4	10
Çaruği	4	19	6	6	25
İmadiye	2	8	8	2	20
Cami-i Kebir	2	4	5	3	14
Karib-i Kastal		5	3	2	10
Çukur	1	9	6	4	20
Ali Ağa		3	1	1	5
Sarı Sayık	1	5	3		9
Muallak		4	4	2	10
İshak Efendi		3	4	3	10
Ayblar		3	1	2	6
Yahudiyân	10	50	51		111

KLASİK KAYNAKLARDA MENKÛL İBN ABBÂS'A ATFEDİLEN BAZI TARİKLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (TEFSİR İLMİ BAĞLAMINDA)

Nurdoğan Türk*

Öz

Hz. Peygamber'in (sav) vefatının ardından çeşitli sebeplerle Kur'ân'ın akla uygun ve doğru bir şekilde yorumlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu hususta kendilerine ilk müracaat edilen kişiler, ilimde temayüz etmiş sahâbîler olmuşlardır. İbn Abbâs, ilmî kişiliğiyle öne çıkmış bu şahsiyetlerden birisidir ve *muksirûn*'dan biri olarak değerlendirilen sahâbîlerdendir. İlminin artırılması için Hz. Peygamber'in (sav) duasına mazhar olmuştur. O, aynı zamanda tefsir ekolünün kurucusu kabul edilir. Bütün bunların doğal bir sonucu olarak İbn Abbâs'tan gelen çok sayıda rivâyet, başta tefsir kitapları olmak üzere değişik birçok kaynakta farklı tariklerle yerini almıştır. İbn Abbâs'a atfedilen bu nakillerin tarikleri, sağlamlık bakımından farklılık göstermektedir. Dolayısıyla İbn Abbas'a (ra) nispet edilen bu nakillerin güvenilirliklerini bilmenin yolu, metin kritiğini göz ardı etmeksizin bu nakillere ait tariklerin cerh ve ta'dil açısından incelenmesinden geçmektedir. Cerh ve ta'dil âlimleri, İbn Abbâs'tan gelen çok sayıdaki tefsirle ilgili rivâyetlerin senedlerinin sağlamlık derecesini belirlemede büyük çaba harcamış ve kanaatlerini açıklamışlardır. Bu bağlamda İbn Abbâs'tan gelen tefsir tariklerini başlıca dokuz maddede tasnif etmek mümkündür. Bu tarikler arasından yaptığımız isnad değerlendirmeleri ve kaynak kritikleri açısından Ebû Sâlih tarikinin en sağlam tarik, buna mukabil Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarikinin ise en zayıf tarik olduğu öne çıkmıştır. Ayrıca bu çalışmada İbn Abbâs'a nispet edilen tarikler özellikle tefsir ilmi kaynaklarında yer alması açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bunlara ilaveten söz konusu tariklerin değerlendirilmesi, klasik tefsir kaynaklarının kritiği açısından alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, İbn Abbâs, Müfessir, Tarik.

AN EVALUATION ON SOME WAYS COMMENTATED IN THE CLASSICAL RESOURCES AND ATTRIBUTED TO IBN ABBAS (IN THE CONTEXT OF COMMENTARY)

Abstract

After the death of the Prophet (pbuh), there was a need for a reasonable and accurate interpretation of the Qur'an for various reasons. In this regard, the first people to consult have been the companions who are prominent in knowledge. Abdullah Ibn Abbâs is one of these leading figures in knowledge and one of the companions evaluated as *muksirun*. In order to increase his knowledge, he was granted the Prophet (pbuh)'s

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18.11.2019 Accepted / Kabul Tarihi:25.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.648326>

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, nurdogan.turk@hbv.edu.tr

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5684-5956>

prayer. He is considered as the founder of Mecca commentary ecole. As a natural consequence of all of this, a great number of narrations from Ibn Abbas have taken place in many different sources especially in the commentary books and have been transmitted in different ways. The ways of these narrations based on Ibn Abbas differ in terms of accurateness. Therefore, the way to know how reliable these narrations attributed to Ibn Abbas is to examine the ways of these narrations in terms of accurateness without ignoring the textual criticism. The scholars of Al-Jarh (Criticism) and Al-Ta'dil (Praise) have made great efforts in determining the degree of accurateness of many ways of commentary narrated from Ibn Abbas and explained their opinions. In this context, it is possible to classify the ways of commentary narrated from Ibn Abbas in nine main articles. Among these ways; in terms of sanad (narrator) evaluations and resource criticisms we made, Ebû Sâlih way stands out as the most accurate, Muhammad b. Sâib al-Kelbi way, on the other hand, stands out as the weakest. Also, in this study, the ways attributed to Ibn Abbas are evaluated especially in terms of being included in commentary (tafsir) science sources. In addition, it is thought that the evaluation of these ways (tariqs) will contribute to the field in terms of the criticism of classical commentary (tafsir) sources.

Keywords: Quran, Commentary, Ibn Abbas, Commentator, Way.

GİRİŞ

Tefsir, “Kur’ân lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, lafızların müfred ve terkip hâlindeki delâletlerinden ve hükümlerinden, terkip hâlinde iken ortaya çıkan mânalarından bahseden ilim dalıdır.”¹ Allah, Kur’ân’ın âyetlerini anlamayı ve manalarını düşünmeyi kullarından istemiştir.² Buna göre tefsir ilminin önemi, kelâmullah olan konusunun işlevi ve maksadı bakımından üstün olmasından³ ve Kur’ân’ın, dinî ilimlerin temelini oluşturmasından⁴ ileri gelmektedir. Bu açıdan tefsir ilmi, öğrenilmesi gereken en önemli ilim dallarından birisidir.

Kur’ân’ı tefsir faaliyeti, Hz. Peygamber (sav) ile başlamıştır. O, muhatabı olan ashâbına anlayamadıkları kısımları açıklamıştır. Açıklanan bu haberler, sahâbe arasında nakledilmiştir. Bu bakımdan sahâbe, Hz. Peygamber’den (sav) sonra Kur’ân’ı anlamada ve yorumlamada en muktedir insanlar sayılırlar. Onların sarsılmaz imanları ve sebeb-i nüzûle vâkıf olmaları, tefsir alanında yükselmelerini ve önemli rol almalarını sağlamıştır. Onlar, Kur’ân âyetlerini ya Hz. Peygamber’den (sav) işitme yoluyla ya da içtihat ederek açıklamışlardır.⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (sav) tefsirinden sonra Kur’ân tefsirinde kendilerine ilk müracaat edilen kişiler, ilimde temayüz etmiş sahâbiler olmuşlardır. Bu bağlamda Abdullah İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-88) ilmî kişiliğiyle öne çıkmış önemli sahâbilerden birisi olduğu söylenebilir.

¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Âdil Ehmed Abdü’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvad, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 1: 10; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirün, 2008), 759; Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), 40: 281.

² Nisâ 4/82; Sâd 38/29; Muhammed 47/24.

³ Ebü’l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi’-t-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât, (Kuveyt: Dâru’d-Da’ve, 1984), 91.

⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 1: 40.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 233-235.

Abdullah İbn Abbâs, 1660 hadis naklederek⁶ rivâyet tarihi ve kültüründe Ebû Hureyre (ö. 58/678), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Hz. Âişe (ö. 58/678), Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'yle (ö. 74/693-94) birlikte *muksirûn* yani çok hadis rivâyet eden sahâbîler arasındadır.⁷ O, Hz. Peygamber'in (sav) amcası Abbâs b. Abdilmuttalib'in (ö. 32/653) oğludur. Hz. Peygamber'in (sav) eşi Meymûne (ö. 51/671), onun teyzesidir. Hicretten üç yıl kadar önce Mekke'de doğmuş, 71 yaşında H. 68 tarihinde Tâif'te vefât etmiştir. Kabri de oradadır.⁸

İbn Abbâs'tan pek çok rivâyet, başta tefsir kitapları olmak üzere değişik kaynaklarda yer almış ve farklı tariklerle gelmiştir. Neredeyse Kur'an'ın her âyeti hakkında ondan bir veya birkaç rivâyet bulunmaktadır. İbn Abbâs'a atfedilen bu nakillerin tarikleri, sağlamlık bakımından farklılık göstermekle birlikte hâlen sorunlu bir alan olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, ona nispet edilen isnadlar özellikle tefsir ilmi kaynaklarında yer alması açısından detaylı bir şekilde değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Bu tariklerin çokluğu nedeniyle, öncelikle onlar başlıca dokuz maddede tasnif edilecek ve bunların her birine örnekler verilecektir. Ancak bu tariklere geçmeden önce İbn Abbâs'ın tefsir ilmindeki yeri ile ona nispet edilen tefsirin değerinden söz etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. İbn Abbâs'ın Tefsir İlmindeki Değeri

İbn Abbâs (ra), Hz. Peygamber'in (sav) yanından ayrılmamış, ilmini genişletmek için yoğun çaba harcamıştır.⁹ Öyle ki, -kendi ifadesine göre- ilminin artırılması için Hz. Peygamber'in (sav) duasına mazhar olmuştur. Hz. Peygamber (sav) onun için, "Allahım! Abdullah'a Kitab'ı ve hikmeti öğret",¹⁰ "Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret"¹¹ şeklinde dua etmiştir. Ayıca "İbn Abbâs ne güzel Kur'an tercümânıdır"¹² sözüyle onu övmüştür.

İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den tefsir ve hadis alanında birçok nakilde bulunmuştur. O, zaman zaman Hz. Peygamber'in (sav) yaptıklarını ve sahâbenin naklettiklerini yanında

⁶ Bu rakam Suyûtî'ye göredir. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 2: 676.

⁷ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2: 676; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasis şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 180.

⁸ İbn Abbâs'ın 72 veya 74 yaşında vefat ettiği de söylenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire; Mektebü'l-Hancı, 2001), 6: 345; Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Mahmud Fâhûrî, thrc. Muhammed Revvâs Kalacî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1985), 1: 746, 757; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: Mektebü'l-Meârif, 1991), 8: 295; Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. ve ta'lik: Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd, Ali Muhammed Muavvad, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 5: 5; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kahire: Mektebtü Vehbe, 1976), 1: 50; Abbâs el-Kummî, *el-Künye ve'l-Elkâb*, (Tahran: Mektebetü Sadr, 1398), 1: 346-347; Fuad Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, (Riyad: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1991), 1: 63; İsmail L. Çakan, Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), 1: 76-79.

⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 320.

¹⁰ Buhârî, "Fedâilü ashâbi'n-nebî", 24; "Vudû", 10; "İlm", 17; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 2477; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1996), 1: 316.

¹¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 314-315; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 337; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1: 746.

¹² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 316; Suyûtî, *el-İtkân*, 784.

bulundurduğu levhalara kaydetmiştir.¹³ Onun bu tutumu, ilme verdiği değeri göstermektedir. O, ilim öğrenmek için birçok zorluklara da katlanmıştır. Nitekim o, birinin Hz. Peygamber'den (sav) hadis duyduğunu haber almış, o hadisi işitmek için o kişinin evine gitmiştir. Ancak o zâtın öğle uykusunda olduğunu öğrenince, rahatsızlık vermemek için uyanıncaya kadar onu beklemiştir.¹⁴ Hayatını ilim öğrenmekle ve öğretmekle geçiren İbn Abbâs'ın tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerindeki otoritesi, günümüze kadar hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Bu özellikleri nedeniyle *tercümânü'l-Kur'ân*,¹⁵ *hibru'l-umme*,¹⁶ *el-bahr*¹⁷ ve *sultânü'l-müfessirîn* lakaplarıyla şöhret kazanmıştır. Kendisine Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada büyük bir değer atfedilmiştir.¹⁸ O, Mekke tefsir ekolünün kurucusu kabul edilir. İbn Abbâs, Hz. Ali (ö. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) talebesidir.¹⁹ O, İbn Mes'ûd'dan 36 yıl daha fazla yaşamıştır. İbn Kesîr (ö. 774/1373), bu duruma dikkat çekerek İbn Abbâs'ın İbn Mes'ûd'dan daha fazla ilim sahibi olabileceğini söyler.²⁰ İbn Abbâs, sahâbe içerisinde tefsir alanında en fazla şöhret bulan ve ilmi ile temâyüz etmiş şahsiyetlerdendir. Zira o, Hz. Peygamber (sav) ve sahâbeden duyduklarını başkalarına aktarmıştır. Sahip olduğu ilmî üstünlüğü sebebiyle Hulefâ-yi Râşidîn'le birlikte birçok sahâbenin sevgi ve takdirini kazanmıştır. İbn Mes'ûd'un onun hakkındaki, "Evet. O, ne güzel Kur'ân tercümanıdır"²¹ şeklindeki övgüsü bu takdirin bir neticesidir. Bunlara ilaveten İbn Abbâs'ın sahâbeyle istişâre etmek suretiyle ilmini artırdığı görülmektedir. O, başta Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali ve Hz. Übey b. Kâb (ö. 33/654) olmak üzere Muhâcir ve Ensârdan sahâbenin ileri gelenlerinin sohbetlerine ve ders halkalarına katılmıştır. Bir keresinde Hz. Ömer onun için, "Sen, gençlerimiz arasında yüzü ve ahlâkı en güzel, Kitâbullâh'ı anlama hususunda en bilgili olanısın" diyerek sahip olduğu ilminin derecesini ifade etmiştir.²²

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) naklettiğine göre, İbn Abbâs'ın ilmi üç otorite şahsiyetten yani Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Übey b. Kâb'den gelmektedir.²³ Hz. Ali onu, "İbn Abbâs, ğayba sanki ince bir perdeden bakardı" sözüyle överek, bir anlamda onun tefsirdeki derin düşüncesini ortaya koymuştur.²⁴ İbn Abbâs'tan yaptığı rivâyetinin azlığıyla bilinen Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) onun hakkında, "Sahâbeden yetmiş kişi gördüm ki onlar, herhangi bir konuda ayrılığa düştüklerinde İbn Abbâs'ın görüşüne

¹³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 320; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Sa'd Abdü'l-Gaffâr Alî, (Kahire: Dâru'l-İstikâme, 2008), 114.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1: 189; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1: 750.

¹⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 320; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 316; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1: 749; Suyûtî, *el-İtkân*, 784; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.), 2: 16.

¹⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 319; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 316; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1: 746; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8: 295; Suyûtî, *el-İtkân*, 784; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 50.

¹⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 316; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 316; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1: 753; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8: 295; Suyûtî, *el-İtkân*, 784.

¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 784; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 50.

¹⁹ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983), 92: 93.

²⁰ Ebu'l-Fidâ' İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, neşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1998), 1: 10.

²¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 316; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 1: 9.

²² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 51.

²³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8: 298-299.

²⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 53.

başvurmuşlardır” demiştir.²⁵ Bu husus, sahâbenin onun ilminden istifade ettiğini göstermektedir. Bundan başka Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701), onun tefsirdeki maharetini gösteren şu sözü sarf etmiştir: "Hz. Ali (ra), bir dönem İbn Abbâs'ı yerine vekil tayin ettiğinde İbn Abbâs bir hutbe irad etti ve hutbede Bakara sûresini -bir rivâyete göre de Nûr sûresini- okuyup güzelce tefsir etti. Bizanslılar ve Türkler şayet onu dinlemiş olsalardı, kesinlikle Müslüman olurlardı."²⁶

Sahâbe asrının müfessirleri arasında kabul edilen İbn Abbâs, üstün akıl sahibi, doğru görüşlü ve sağlam bir imana sahip olmasının yanı sıra, Arap dili, şiiri ve tarihine son derece vâkıf, belâgat ve fesâhata yetkin, Kur'ân ilimlerine de vâkıf çok yönlü bir âlimdir.²⁷ Onun bu özelliği, âyetleri bazen dinî, bazen tarihî açıdan, bazen tahsis, bazen de lûgat açısından yaptığı açıklamalarında tezâhür etmiştir. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) onun hakkındaki, "Tefsirde en bilgili olanlar, Mekkelilerdir. Çünkü onlar yani Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), İkrime (ö. 105/723), Tâvûs, Ebû Eş'aş ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) gibi zâtlar İbn Abbâs'ın etrafındaydılar" sözü, onun tefsirdeki değerini ortaya koymaktadır.²⁸ İbn Abbâs'ın meşhur öğrencilerinden Mücâhid b. Cebr'in "İbn Abbâs, bir âyeti tefsir ettiğinde, onda bir nûr görürdün" sözü, İbn Ömer'in, "İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in (sav) ümmeti içinde, Allah tarafından indirilen Kur'ân'ı en iyi bilen kişidir"²⁹ ve "... önceleri şöyle diyordum: 'İbn Abbâs'ın Kur'ân'ı yorumlamadaki cesaretine hayret ediyorum.' Şimdi anladım ki ona gerçekten ilim verilmiştir"³⁰ sözleri, İbn Abbâs'ın tefsir ilminde ne denli bilgi sahibi olduğunu açıkça ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Bu sebeptendir ki, onun müfessir olma vasfının diğer yönlerinden daha baskın olduğu söylenebilir.

2. İbn Abbâs'a Nispet Edilen Tefsirin Değeri

Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Abbâs'ın tefsiri hakkında, "Onun yorumlaması, diğer sahâbenin tefsirinden farklıdır. Onun tefsiri daha çok muhafaza edilmiştir" diyerek onun tefsirinin ne kadar kıymetli olduğunu ifade etmiştir.³¹

Kur'ân tefsirinde müşkil olan konularda birçok sahâbe ve tâbiîn'in İbn Abbâs'a (ra) başvurduğu anlaşılmaktadır.³² Şu iki örnek bu hususu ortaya koymaktadır: Birincisi, Saîd b. Cübeyr'in anlattığı şu olaydır: "Ben hacca hazırlandığım sırada Kûfe'de bir Yahudi, bana 'seni ilim sahibi birisi olarak görüyorum' dedi. Bana 'Mûsâ (as) iki süreden hangisini ödedi?'³³ diye sordu ve cevabını istedi. Ben, kendisine 'cevabını bilmiyorum. Ama şimdi İbn Abbâs'ın yanına gidiyorum (karşılaşınca ona sorarım)' dedim. Mekke'ye vardığımda Yahudi'nin bana sorduğu soruyu ona yönelttim. (Bunun üzerine) İbn Abbâs (soruyu) 'Mûsâ (as), o iki süreden çok olanı yerine getirdi. Çünkü

²⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 316; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 51.

²⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8: 299; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 51.

²⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 52.

²⁸ Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994), 54; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 77.

²⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 53.

³⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 53; Suyûtî, *el-İtkân*, 784.

³¹ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, (Kahire: Dârü't-Türâs, 1984), 2: 157.

³² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 54.

³³ Bu mesele, Kasas 28/26-29. âyetlerde geçer. Konunun özeti şudur: Şuayb peygamber, kızını Mûsâ'ya (as) verir. O'nu sekiz yıl ücreti karşılığında çalıştırmak üzere yanına alır. Şayet Mûsâ (as) bununla yetinmeyip süreyi on yıla çıkartırsa, bunun kendisi için bir lütuf olacağını söyler.

bir peygamber sözünden dönmez, hatta o sözünü fazlasıyla yerine getirir' şeklinde açıkladı. Saîd anlatmaya devam etti: Irak'a döndüğümde o Yahudi'ye (İbn Abbâs'ın) cevabını aktardım. O da bana; 'İbn Abbâs doğru söylemiş. Allah'a ve Mûsâ'ya indirilene yemin ederim ki, o gerçekten ilim sahibidir' demiştir.³⁴ İkincisi, Abdullah İbn Ömer'in (ra) kendisine Enbiyâ 21/30. âyetin manasını soran bir adamı İbn Abbâs'a yönlendirmesi olayıdır. Rivâyet şu şekildedir: "Bir gün bir adam İbn Ömer'e geldi ve ona "İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?" (Enbiyâ 21/30) âyetinin manasını sordu. İbn Ömer, o adama 'Sen İbn Abbâs'a git, (ona bu soruyu sor) sonra gel ve verdiği cevabı bana söyle' dedi. Adam gitti ve İbn Abbâs'a soruyu sordu. İbn Abbâs, kendisine 'Gökler bitişikti. Yani yağmur yağmıyordu. Yer de bitişikti. Bitkiler bitmiyordu. Gökler yağmur yağdırdı, yer de bitkileri yeşertti' şeklinde cevap verdi. Sonra adam tekrar İbn Ömer'e gitti ve (aldığı cevabı) ona anlattı. İbn Ömer bunun üzerine şöyle dedi: 'Ben, İbn Abbâs'ın Kur'an'ı yorumlamadaki cesaretine hayret ediyorum diyordum. Şimdi ise ona ilim verildiğini anlıyorum.'³⁵

İbn Abbâs, kendisine yöneltilen soruları cevaplamakla yetinmemiş, yeri geldikçe taşıdığı ilmi sohbetinde bulunanlara aktarmıştır.³⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) kitap ehlinde rivâyete izin veren kavillerine istinaden³⁷ ve ilme düşkünlüğü nedeniyle ehl-i kitap'tan geniş ölçüde yararlanmış, Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) ve Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) gibi bazı kişilerden bilgiler almıştır. Örneğin İbn Abbâs, bir keresinde Kâ'b el-Ahbâr'a, "Onlar (göklerde ve yerde olanlar), bıkıp usanmaksızın gece gündüz Allah'ı tenzih ederler" (Enbiyâ 21/20) âyetinin anlamını sorduğunda kendisinden, "Onların tesbihleri, insanın nefes alışverişi gibi doğal ve kesintisizdir" şeklinde cevap almıştır.³⁸ Yine İbn Abbâs, bir gün Kâ'b'a Hz. Peygamberin (sav) sıfatları Tevrât'ta nasıl geçer diye sormuş, o da abartılı bir şekilde anlatmıştır.³⁹ Bundan başka İbn Abbâs, Kurân'daki "berk (برق)" gibi bazı garip kelimelerin manasını öğrenmek için bu konuda öne çıkmış Ebu'l-Celd Ceylân b. Ebî Ferme'ye⁴⁰ (ö.?) başvurmuştur.⁴¹ Dolayısıyla İbn Abbâs'ın ehl-i kitap'tan aldığı bu bilgilerin etkisinde kalarak, o bilgileri yaptığı tefsirlere yansıtması kaçınılmaz olmuştur. Bu bilgilerin bir kısmının isrâiliyyâtan olması mümkündür. Bu nedenle İbn Abbâs'ın Kâ'b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm gibi ehl-i kitap'tan naklettiği haberlerin titizlikle incelenmesi ve gerektiğinde başka nakillerle desteklenmesi gerekmektedir.

³⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-kur'an*, thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 18: 235-236; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 53.

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1: 752-753; Suyûtî, *el-İtkân*, 784; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 52-53.

³⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 316.

³⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî, (Suûdi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 86-90; Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 50.

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 244.

³⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 1: 309.

⁴⁰ Hakkında İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), "Sika" demiştir. Kızı Meymûne b. Ebi'l-Celd, babasının yedi günde bir Kur'an'ı okuduğunu, altı günde bir Tevrât'ı yüzünden okuyarak hatmettiğini, Tevrât'ı hatim günü geldiğinde insanların toplanıp, "O, Tevrât'ı hatmettiğinde rahmet iniyor deniliyor" dediğini söylemiştir. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 9: 221; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953), 2: 547.

⁴¹ "el-Berk, melektir." cevabını almıştır. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 360; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 127; Fuad Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-arabî*, 1: 65.

Bunun yanında İbn Abbâs'ın Arap şiirine vukûfiyetinden⁴² dolayı Kur'ân tefsirinde fasih şiiri sıkça kullandığı nakledilmektedir. Bu hususla ilgili olarak Nâfi b. el-Ezrâk'ın (ö. 65/684) İbn Abbâs'ı sınamak amacıyla soru sorduğu, sorduğu kelimeye bir şiir beytiyle cevap verdiği ve bu soru cevapların iki yüze ulaştığı rivâyet olunmaktadır.⁴³

Şunu da ifade etmek gerekir ki, İbn Abbâs'a nispet edilen çokça rivâyet bulunmakla birlikte, bizzat kendisinin iki kapak arasında bir kitap veya mecmua şeklinde telif ettiği veya yazdığı bir eseri bulunmamaktadır. İsmail Cerrahoğlu, 1290, 1316 ve 1345'de Mısır'da basılan *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* adlı tefsirin İbn Abbâs'a nispetinin iyice araştırılması gerektiği görüşündedir.⁴⁴ Suyûtî (ö. 911/1505) ve Ali Ekber Bâbâî⁴⁵ ise, söz konusu kitabın meşhur lugatçı Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî'ye (ö. 817/1415) nispet edildiğini söylemişlerdir.⁴⁶ Bundan başka onun adına derlenmiş veya içeriği ondan rivâyet edilmiş *Kitâbu't-tefsir (Tefsîru'l-Culûdî an İbn Abbâs)*, *Tefsîru İbn Abbâs ani's-sahâbe*, *Kitâbu İbn Abbâs (Tefsîru İbn Abbâs)*, *Tefsîru İkrime an İbn Abbâs*, *Sahîfe Ali b. Ebî Tâlib an İbn Abbâs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* ve *Garîbu'l-Kur'ân fî şî'ri'l-arab Suâlât Nâfi b. el-Ezrâk an Abdillâh b. Abbâs* isimli kitaplardan söz edilmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla İbn Abbâs'a nispet edilen tefsir tariklerinin incelenmesinin bu konuyu bir nebze de olsa aydınlatacağı kanaatindeyiz.

3. İbn Abbâs'a Nispet Edilen Tefsir Tarikleri ve Örnekleri

İbn Abbâs'tan gelen nakil şekillerini, “*Bizzat Hz. Peygamber'den (sav) işittikleri veya gördükleri, Hz. Peygamber'den işitmediği ancak hangi sahâbîden aldığını belirttikleri, Hz. Peygamber'den işitmediği ancak O'na nispet ettikleri ve Hz. Peygamber'den işittiğine de işitmediğine de muhtemel olanlar*”⁴⁸ şeklinde özetlemek mümkündür. İbn Abbâs'a isnad edilen rivâyetlerin çokluğunun belki de en önemli sebeplerinden birisi, özellikle Abbâsi halifelerinin gözüne girmek veya bir çıkar elde etmek için İbn Abbâs'dan farklı tariklerle rivâyette bulunan kişilerin çoğalmış olmasıdır.⁴⁹ Bu yüzden olacak ki -Suyûtî'nin aktardığına göre- İmam Şafîî (ö. 204/820), İbn Abbâs'la ilgili olarak kendisinden tefsire dair 100 civarında rivâyetten başka bir şey nakledilmediğini söylemiştir.⁵⁰ İbn Kesîr, onun için, “Kur'ân'dan bilmediği bir şeyi söylemeyi çirkin bulur ve en iyisini Allah bilir derdi” sözünü sarf etmiştir.⁵¹ Hem İmam Şafîî'nin hem de İbn Kesîr'in bu sözleri, bize İbn Abbâs'a nispet edilen nakillerin güvenilirlik açısından iyice süzgeçten geçirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

İlim âşığı İbn Abbâs'ın, elde ettiği bilgileri Kur'ân ve Sünnet süzgecinden geçirmeden başkalarına aktarması düşünülemez.⁵² Ancak yine de ondan gelen nakilleri

⁴² İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 316.

⁴³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 57; Fuad Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-arabî*, 1: 61, 65.

⁴⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Kuran Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hz Veren Âmiller*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1968), 100; Ayrıca bkz. Çakan, Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, 1: 76-79.

⁴⁵ İranlı çağdaş Kur'ân ilimleri âlimi.

⁴⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 62; Alikber Babai, “Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbâs ve Onun Tefsirdeki Konumu”, *Misbah İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi* 2:6 (2014): 173.

⁴⁷ Babai, “Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbâs ve Onun Tefsirdeki Konumu”, 172.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Nihat Yatkın, “Abdullah İbn Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber'le İlişkisi”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II (Sahâbe ve Rivâyet İlimleri) Tebliğ ve Müzakereler*, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya, Nisan 25-26 (2006), 402-403.

⁴⁹ Cerrahoğlu, *Kuran Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hz Veren Âmiller*, 103.

⁵⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 787; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 1: 13.

⁵² İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2: 316.

değerlendirirken, onun Hz. Peygamber'in (sav) yanında çokça vakit geçirmiş olmakla birlikte, Peygamber'in (sav) vefatında -bazı rivâyetlere göre- 13 yaşlarında⁵³ yani çocukluk veya ön ergenlik denecek yaşta olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Cerh ve ta'dil âlimleri, İbn Abbâs'tan gelen rivâyetlerin tariklerinin sağlamlık derecesini belirlemede çok çaba sarf etmişler ve görüşlerini ortaya koymuşlardır.⁵⁴ Bu bağlamda sırasıyla İbn Abbâs'tan gelen tefsir tariklerini başlıca dokuz maddede tasnif etmek mümkündür: Kaynağı Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/724) olan tarikler, kaynağı Atıyye el-Avfî (ö. 111/729-30) olan tarikler, Kays tariki, Süddî el-Kebîr (ö. 127/745) tariki, Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) tariki, kaynağı Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) olan tarikler, kaynağı İbn Cüreyc (ö. 150/767) olan tarikler, İbn İshâk (ö. 151/768) tariki ve Ebû Sâlih (ö. 223/837) tariki. Bu tarikler arasından Ebû Sâlih tarikinin en sağlam tarik, buna mukabil Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarikinin ise en zayıf tarik olduğu öne çıkmıştır. Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Taberî (ö. 310/923), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Vâhidî (ö. 468/1076) bu tarikleri kullanan ulemâdan bazılarıdır.

Bu çalışmada mezkûr dokuz tarik, isnad değerlendirmeleri ve özellikle tefsir ilmi kaynaklarında yer alması açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Cerh ve ta'dil âlimlerinin tariklerdeki râviler hakkındaki görüşlerine önemine binaen yer verilmiştir. Bununla birlikte genel anlamda tariklerin ve örneklerde verilen rivâyetlerin isnâd kritiği yapılması, makalenin sınırlarını aşacağından dolayı hadisçilere bırakılmıştır. Şimdi bu tarikleri tek tek inceleyelim.

3.1. Kaynağı Dahhâk b. Müzâhim Olan Tarikler ve Değerlendirilmesi

Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî (ö. 105/724) ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

Dahhâk b. Müzâhim, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi hadisçiler tarafından sadûk ve sika kabul edilse de⁵⁵ Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) tarafından zayıf bir râvi olarak nitelendirilmiştir.⁵⁶ Onun hadis rivâyetinde tedlîs yaptığı da söylenmiştir.⁵⁷

Kaynağı Dahhâk b. Müzâhim olan tarikler, munkatı'dır.⁵⁸ Zira o, tedlîs yapmıştır. İbn Abbâs'tan hadis işitmediği ve onunla görüşmediği halde kendisinden rivâyette

⁵³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8: 295; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfiî ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, (Hindistan: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1958), 4: 1498.

⁵⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*, 1: 58-62; Çakan, Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", 1: 76-79.

⁵⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4: 458-459; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Bessâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1992), 13: 292-296; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 223; Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Ebu'l-Esbâl Sağîr Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî, (Pakistan: Dâru'l-Âsime, ty.), 459; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfiî ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Lübnan: Beytü'l-Efkâri'd-Düvelî, 2004), 2: 2044; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfiî ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2: 326.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 13: 294; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 223; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 2044; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 326; Muhammed Eroğlu, "Dahhâk b. Müzâhim", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), 8: 410.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 2044-2045.

⁵⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 17.

bulunmuştur.⁵⁹ Dahhâk b. Müzâhim'in sened zinciri içinde yer alan ve kendisinden rivâyette bulunduğu Saîd b. Cübeyr'i⁶⁰ zikretmemesi sebebiyle bu tarikler sağlam ve güvenilir kabul edilmemiştir. Dahhâk'tan gelen rivâyetlere Bişr b. Umâre'nin Ebû Ravk Atıyye b. Hâris el-Hemadânî'den nakli eklenirse, rivâyet zayıf kabul edilir. Şayet haber Cüveybir⁶¹ yoluyla İbn Abbâs'a isnad edilirse bu zayıflık daha da fazlalaşır. Çünkü Cüveybir, zayıf bir râvi olarak değerlendirilmiştir. Hakkında Yahyâ b. Maîn, "Leyse bi-şey' (hiçbir değeri yok), dâif", Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a, "Leyse bi-kavî (kuvvetli değildir)",⁶² Nesâî (ö. 303/915), Alî b. el-Hüseyn b. el-Cüneyd (ö. 291/904) ve Dârekutnî, "Metruk"⁶³ demiştir. Dahhâk b. Müzâhim'in naklettiği hadisler, *Sünen-i erbaa*'da zikredildiği halde *es-Sahîhayn*'de zikredilmemiştir.⁶⁴ Taberî ve İbn Ebî Hâtim (Cüveybir tarikiyle gelenler hariç), Taberânî, İbn Merdûye (ö. 410/1020), İbn Hibbân ve İbn Kesîr, bu tarikten gelen nakillere eserlerinde yer vermişlerdir.⁶⁵

Kaynağı Dahhâk b. Müzâhim Olan Tariklere Örnekler

1) *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-beyân)*: "Ebû Kureyb Muhammed b. el-Alâ el-Kûfî (ö. 248/862) ← Osmân b. Saîd ez-Zeyyât ← Bişr b. Umâre ← Ebû Ravk ← Dahhâk ← İbn Abbâs" tarikiyle zikredilen rivâyette Bakara 2/33. âyeti şu şekilde açıklanmıştır: "*Ben ibdâ ettiğinizi bilirim*" (Bakara 2/33) sözünden murad, 'Açığa vurduğunuzu bilirim', "*Gizlediğinizi de bilirim*" (Bakara 2/33) kavlından maksat ise, 'Açıkta olanı bildiğim gibi gizli olanı da bilirim. Yani İblîs'in içinde gizlediği şey kibir ve kendini beğenmedir.'⁶⁶

2) *Târîhu't-Taberî*: "Ebû Kureyb ← Osmân b. Saîd ← Bişr b. Umâre ← Ebû Ravk ← Dahhâk ← İbn Abbâs" tarikiyle verilen haberde Allah'ın âdemoğlunu topraktan yaratmaya hükmettiği ve yapışkan bir çamurdan yarattığı bilgisi yer almaktadır.⁶⁷

3) *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*: "Ali b. Tâhir ← Ebû Kureyb ← Osmân b. Saîd ← Bişr b. Umâre ← Ebû Ravk ← Dahhâk ← İbn Abbâs" tarikiyle zikredilen rivâyette, "*Din gününün mâliki*" (Fâtiha 1/4) âyeti, 'İşte bu din gününde Allah'tan başka hiç kimse,

⁵⁹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8: 418; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 86; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4: 458; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 13: 292; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 1: 86; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 223; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 2044-2045; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 325-326; Abdülazîz b. Abdullah el-Humeydî, *Tefsîru İbn-i Abbâs ve merviyâtühü fi't-tefsîr min kütübi's-sünne*, (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2008), 1: 25.

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 2045.

⁶¹ Cüveybir b. Sa'd el-Belhî.

⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 541; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 5: 169.

⁶³ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 5: 170.

⁶⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 2044.

⁶⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 786; İbn Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Safâ' Hakkî, Fahad Alî el-Andas, İbrâhim Muhammed el-Mahmûd, Muslih Abdülkerîm es-Sâmîdî ve Hâlid Abdülkerîm el-Lâhim, (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü'ş-Şârîka, 2006), 9: 389; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 60-61; Çakan, Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", 1: 76-79. Not: *el-İtkân*'ın Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn, 2008 ve *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'ın Câmiatü'ş-Şârîka, 2006 tarihli baskısında "İbn Hayyân" yazılıdır. Burada baskı hatası vardır. Doğrusu "İbn Hibbân" olacaktır.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 531. Diğer örnekler için bkz. 1: 442; 2: 59; 14: 61, vd.

⁶⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rüsûl ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, (Kahire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, 1967), 1: 90. Diğer örnekler için bkz. 1: 92, 95, 97, 100, vd.

insanların dünyada sahip olduğu gibi hüküm sahibi olamayacaktır' şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁸

4) *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Taberânî): "Muhammed b. Ali el-Hadramî ← Avn Selâm ← Bişr b. Umâre ← Ebû Ravk ← Dahhâk ← İbn Abbâs" tarikiyle verilen haberde, "Rahmân, onlar için bir sevgi yaratacaktır" (Meryem 19/96) âyetindeki *vüdd*'den murad, 'Müminlerin kalplerindeki sevgi' olduğu ve bu âyetin Ali b. Ebî Tâlib hakkında indiği bildirilmiştir.⁶⁹

5) *Tefsîru İbn Kesîr*: "Dahhâk ← İbn Abbâs" tarikiyle verilen haberde En'âm 6/22-23. âyetlerinin münafıklar hakkında indiği bilgisi yer almaktadır. Ancak bu beyanda bir sorun vardır. Çünkü münafıklar Medine'de ortaya çıkmıştır. Oysa bu âyetler Mekke'de inmiştir. Doğrusu münafıklar hakkında nâzil olan âyet Mücâdele 58/18'dir. Dolayısıyla bu haberin kabul edilmesi doğru olmaz.⁷⁰

3.2. Kaynağı Atıyye el-Avfi Olan Tarikler ve Değerlendirilmesi

Ebü'l-Hasen Atıyye b. Saîd b. Cünâde el-Avfi (ö. 111/729-30) ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

Bu tarikler, Atıyye el-Avfi'nin, "aradaki râvileri atlayarak doğrudan doğruya İbn Abbâs'tan rivâyette bulunması nedeniyle güvenilmez"⁷¹ bulunmuştur. İbn Abbâs'tan çokça rivâyette bulunanlardan birisi olan Atıyye'nin güvenilirliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hakkında İbn Sa'd (ö. 230/845), "Sikadır, sahîh hadisleri vardır, hadisleriyle ihticâc edilemeyeceğini söyleyenler de vardır",⁷² Ahmed b. Hanbel, "Zayıf,⁷³ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) onun hadisini zayıf kabul eder idi",⁷⁴ Ebû Hâtim (ö. 277/890), "Zayıf, hadisi yazılır",⁷⁵ Yahyâ b. Maîn, "Sâlih kişilikli,⁷⁶ zayıf, ancak hadisi yazılır",⁷⁷ İbn Adî (ö. 365/976), "Sika râvilerdendir, hadisi zayıf olmakla birlikte hadisi yazılır", Ebû Zür'a, "Leyyin (gevşek, yumuşak)",⁷⁸ Zehebî (ö. 748/1348) ve Nesâî, "Zayıf"⁷⁹ demiştir. Dolayısıyla tüm bu görüşler dikkate alındığında Atıyye'nin zayıf bir râvi olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı kaynağı Atıyye el-Avfi olan ve İbn Abbâs'a dayandırılan tariklerin güvenilir olmadığını söyleyebiliriz.

Ayrıca onun hakkındaki olumsuz görüşlerin temel nedeni, İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*'de aktardığı şu vakıa olabilir: "Atıyye, hocalarından birisi olan Ebû Saîd el-Hudrî'den birkaç hadis dışında bir şey işitmemiştir. Atıyye hocası Ebû Saîd vefat edince, diğer hocası el-Kelbî'nin ilim meclisine gitmeye başladı. el-Kelbî

⁶⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Riyad: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1997), 1: 29. Diğer örnekler için bkz. 1: 27, 30-31, 42-46, vd.

⁶⁹ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 12: 122. Diğer örnekler için bkz. 12: 119-120, 123-124., vd.

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 3: 220-221. Diğer örnekler için bkz. 1: 58, 538; 2: 422.

⁷¹ Çakan, Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", 1: 78.

⁷² İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8: 421; Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1994), 7: 226.

⁷³ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd, Ali Muhammed Muavvad, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 7: 84; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 80; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 225.

⁷⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 84;

⁷⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 79; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 225.

⁷⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 80; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 225.

⁷⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 84.

⁷⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 225.

⁷⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 79; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 2693; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 225.

mecliste 'Hz. Peygamber (sav) şöyle dedi' dediğinde, Atıyye bunu hemen kayıt altına alıyor ve bu rivâyeti Ebû Saîd künyesi ile rivâyet ediyordu. Kendisine 'bu hadisi kim rivâyet etti?' diye sorulduğunda, 'bunu bana Ebû Saîd nakletti' diyordu. Bu cevabı duyan, Atıyye'nin Ebû Saîd el-Hudrî'yi kastettiği vehmine kapılıyordu. Halbuki Atıyye'nin kastettiği el-Kelbî'ydi. Onun naklettiği hadisi yazmak ancak taaccüp veçhiyle mümkündür."⁸⁰ Yani Atıyye bir anlamda tedlîs yapmış oluyordu. İşte onun bu tedlîsi, zayıf bir râvi olarak nitelenmesine neden olmuştur denilebilir.

Tirmizî (ö. 279/892), bu tariklerle gelen bazı rivâyetleri *hasen* kabul etmiştir. Taberî, İbn Ebî Hâtim, Sa'lebî,⁸¹ Vâhidî⁸² ve İbn Kesîr bu yolla gelen rivâyetlere eserlerinde yer vermişlerdir.⁸³

Kaynağı Atıyye el-Avfî Olan Tariklere Örnekler

1) *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-beyân)*: "Muhammed b. Sa'd (el-Avfî) ← Ebî (Sa'd b. Muhammed b. el-Hasen b. Atıyye b. Sa'd el-Avfî (ö.?.))⁸⁴ ← Ammî el-Hüseyn b. el-Hasen (b. Atıyye b. Sa'd el-Avfî (ö.?.))⁸⁵ ← Ebî (Ebü'l-Hüseyn, el-Hasen b. Atıyye b. Sa'd el-Avfî (ö.?.))⁸⁶ ← Ceddî (Ebü'l-Hasen Atıyye b. Saîd b. Cünâde el-Avfî) ← İbn Abbâs" tarikiyle verilen haberde, "*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın perde bulunmaktadır*" (Bakara 2/7) âyeti, '... ve gözlerine de örtü çekmiştir' şeklinde tefsir edilmiştir. Senedinde zayıf râviler bulunduğu için isnadı zayıftır. Ayrıca bu isnadın *Câmiu'l-beyân*'da çokça zikredildiği görülmektedir.⁸⁷

2) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (İbn Kesîr): a) İbn Ebî Hâtim'den naklen, "Ebû Saîd el-Eşacc ← Esbât b. Muhammed ← Mutarrif ← Atıyye el-Avfî ← İbn Abbâs" tarikiyle verilen rivâyette, "*Sûra üflendiği zaman*" (Müddessir 74/8) âyeti, Hz. Peygamber'in (sav) şu kavliyle açıklanmıştır: "*Sûr sahibi, boruyu ağzına koymuş, ne zaman üflemele emrolunursa hemen üfleyeceği ânın iznini bekleyip durmakta iken ben nasıl*

⁸⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdü'l-mecîd es-Selefi, (Riyad: Dâru's-Samî', 2000), 2: 167-168; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 225-226.

⁸¹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, thk. Salâh Bâ Osmân, Hasanü'l-Gazâlî, Zeyd Mehâriş, Emîn Bâşâ, (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 8: 108.

⁸² Örnek için bkz. Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-vasît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavved, Ahmed Muhammed S., Ahmed Abdulganî el-Cemel, Abdürrahmân 'Uveys, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 66.

⁸³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 61. Ayrıca bkz. Çakan, Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", 1: 76-79.

⁸⁴ Hakkında Ahmed b. Hanbel, "Bidayetçi sapıtmış bir Cehmîdir. Şayet böyle olmasaydı, rivâyetleri yazılmayanlardan olmazdı. Bu konumda da olmazdı" demiştir. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2011), 10: 183-184; Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mûzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 4: 34.

⁸⁵ Bağdâd kadılığı yapmıştır. Zayıf râvilerden kabul edilir. Hakkında Ebû Hâtim, "Hadisi zayıftır" demiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3: 48; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfiî ez- Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nuerddîn İtr, (Katar: İdâretü İhyâ'it-Türâsi'l-İslâmî, 2009), 1:252.

⁸⁶ Altıncı tabakadan zayıf bir râvidir. İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 239; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3: 26.

⁸⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), 1: 263. Diğer örnekler için bkz. 1: 86, 543, 2: 104, 115, 191, vd.; Aynı isnadla gelen diğer örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 133, 140, 146, 185

sevinebilirim? Ashâb, Rasûlullah'a 'o anda biz ne diyelim' dediler? Bunun üzerine Rasûlullah: 'Hasbünallah ve ni'me'l-vekîl, a'lallahi tevekkelnâ: Allah bize yeter, o ne güzel vekildir, biz Allah'a tevekkül ettik, deyiniz.'⁸⁸ İbn Kesîr'in naklettiği bu rivâyeti, Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde tahriç etmiştir.⁸⁹ Senedde Atıyye el-Avfî bulunmaktadır. Bundan dolayı isnadı zayıftır.

3.3. Kays Tariki ve Değerlendirilmesi

Kays ← Atâ b. es-Sâib (ö. 136/754) ← Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

Tarik hakkında bilgi vermeden ve değerlendirme yapmadan önce, öncelikle tarikin adında ismi geçen Kays ile kimin kastedildiğini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Şöyle ki;

Bu tarik, es-Suyûtî'nin *el-İtkân*,⁹⁰ İbn Akîle el-Mekkî'nin (ö. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*,⁹¹ ve Zürcânî'nin (ö. 1367/1948) *Menâhilü'l-irfân*'ında⁹² isim temyiz edilmeksizin sadece, "Kays", Zehebî'nin (1915/1977) *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'unda ise,⁹³ "Kays b. Müslim el-Kûfî (ö. 120/735)" adıyla verilmiştir. İsmail Lütfî Çakan ve Muhammed Eroğlu, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'ndeki, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib" maddesinde bu tariki, "Kays b. Müslim el-Kûfî tariki" diye isimlendirmiştir.⁹⁴ Rıfat Fevzî Abdülmuttalib, *İbn Ebî Hâtim ve eseruhû fî 'ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde tariki, "Kays" olarak zikretmiştir.⁹⁵ Abdülmecîd Abdülbârî'nin *er-Rivâyâtü't-tefsîriyye fî Fethi'l-Bârî* adlı doktora tezinde ise bu tarikin başlığı, "İbn Abbâs → Saîd b. Cübeyr → Atâ b. es-Sâib tariki" şeklindedir.⁹⁶ Yani Kays ismi, burada isnad râvileri içine katılmamıştır.

ez-Ziyâde ve'l-ihsân'ın muhakkiklerinden Hâlid Abdülkerîm el-Lâhim, Kays ismiyle ilgili şu yorumu yapmıştır: *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'ın iki nüshasında ve *el-İtkân*'da, Kays temyiz edilmeksizin, "Kays, Atâ b. es-Sâib'den" şeklinde geçmektedir. Aynı şekilde bu husus, Terâcim kitaplarında da temyiz edilmemiştir. Atâ b. es-Sâib'i ele alan ricâl kitaplarında, Atâ b. es-Sâib'in öğrencileri arasında Kays isminde birisi zikredilmemiştir. Aynı şekilde Atâ'nın çağdaşlarından Kays adında birisi, Atâ b. es-Sâib'e hocalarından olduğunu da bildirmemiştir. İbn Akîle'nin, "İbn Abbâs'a atfedilen en sağlam tariklerden birisi de Kays tarikidir" demesi, onun Kays'dan sonrasını yani Atâ b. es-Sâib, Saîd b. Cübeyr ve İbn Abbâs'ı kastettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu tarik, İbn Akîle'nin Buhârî

⁸⁸ Ebu'l-Fidâ' İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî, (Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzî, kutubi'l-ilmiye, 1431), 7: 420.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1995), hadis no. 3010, 7: 314.

⁹⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 786.

⁹¹ İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 9: 384.

⁹² Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

⁹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 60.

⁹⁴ Çakan, Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", 1: 78.

⁹⁵ Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in Kays tarikinden gelen nakillere eserlerinde yer verdiğini söylemiştir. Ardından bu tarike örnek olarak İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde geçen, "Ya'kûb b. Ubeyd en-Nehretîrî (el-Bağdâdî) ← Ebû Âsım ← İsa yani İbn Meymûn (b. Dâye) ← Kays yani İbn Sa'îd ← Atâ ← İbn Abbâs" isnadını vermiştir. Ancak müracaat ettiğimiz İbn Ebî Hâtim'e ait *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm* adlı eserin 1997 tarihli baskısında Kays'dan sonra, "Sa'îd" değil, "Sa'd" yazılıdır (İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 1: 278). Bu farklılığın baskı hatasından kaynaklanmış olabileceğini düşünmekteyiz. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib, *İbn Ebî Hâtim ve eseruhû fî 'ulûmi'l-hadîs*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ty.), 137-138.

⁹⁶ Abdülmecîd Abdülbârî, *er-Rivâyâtü't-tefsîriyye fî Fethi'l-Bârî* (Doktora Tezi), (Riyad: Vakfu's-Selâmi'l-Hayriyyi, 2005), 1: 19.

ve Müslim'in şartlarına sahip olmakla hükmettiğine uygun düşen tariktir. Bu tarihin râvileri de Buhârî ve Müslim'in itimat ettiği, Firyâbî'nin (ö. 301/913) ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) kendisinden tahriçte bulunduğu kişilerdir. Hâlid Abdülkerîm, bu konuyla ilgili olarak rivâyet tefsirlerinde yaptığı bir araştırmadan sonra, semâ tasrih edilmeksizin Kays b. er-Rebî'nin Atâ b. es-Sâib'den nakilde bulunduğunu gösteren iki habere rastladığını ifade etmiştir. Birincisi, Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ında tahriç ettiği şu rivâyettir: "Alî b. el-Hasen ← Müslim b. Abdîrahmân ← Muhammed b. Mus'ab ← Kays b. er-Rebî' ← Atâ b. es-Sâib ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs".⁹⁷ İkincisi, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde tahriç ettiği şu nakildir: "Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Sa'îd b. Ebî Meryem ← Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî ← Kays b. er-Rebî' ← Mûsâ b. Ebî Âişe (ö.?) ← Atâ b. es-Sâib ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs".⁹⁸ İbn Akîle'nin, "Kays tariki" derken kastettiği kişi, Kays b. er-Rebî' (ö.?) olabileceği gibi, sika olan Kays b. Müslim'de olabilir. Ne var ki Kays b. Müslim, Atâ'dan rivâyette bulunan kişiler arasında zikredilmemiştir.⁹⁹

Kanaatimize göre Kays b. er-Rebî', Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde tahriç ettiği rivâyetin isnadında yer alan Mûsâ b. Ebî Âişe'den nakilde bulunanlar arasında yer almaktadır.¹⁰⁰ Bu bilgi, Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ında tahriç ettiği rivâyetin isnadında kopukluk olabileceğini akla getirmektedir. Yani bu durumda Atâ b. es-Sâib ile Kays b. er-Rebî' arasındaki ittisali sağlayan Mûsâ b. Ebî Âişe, Taberî'nin isnadından düşmüş gibi görünmektedir. Ayrıca İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'inde tahriç ettiği naklin isnadı, "Ebû Hâtim er-Râzî ← Ebû Gassân Mâlik b. İsmâil ← Kays ← Atâ b. es-Sâib ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs" şeklindedir.¹⁰¹ İbn Kesîr, tefsirinde bu rivâyeti İbn Ebî Hâtim'e dayandırarak aynı isnadla tahriç etmiştir.¹⁰² Ömer Yûsuf Hamza, *Tefsîru sûre'teyi'n-Nûr ve'l-Furkân min tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm* adlı doktora çalışmasında; İbn Ebî Hâtim'in tahriç ettiği bu rivâyetin isnadındaki Kays'ın, Kays b. er-Rebî olduğunu, onun yaşı ilerleyince rivâyetleri değiştirdiğini, cumhur tarafından da zayıf bulunduğunu ve Atâ b. es-Sâib'den semâsının tespit edilemediğini söylemiştir. Ayrıca Ahmed Muhammed Şâkir'in, "Kays b. er-Rebî'nin, Atâ b. es-Sâib'den ihtilâta maruz kalmadan önce işitmiş olabileceği" kanaatini kabul etmediğini ifade etmiştir.¹⁰³

Bunlara ilaveten yaptığımız araştırma neticesinde; İbnü'l-Münzir'in *Kitâbü tefsîri'l-Kur'ân*'ında tahriç ettiği, "Mûsâ ← Yahyâ ← Kays ← Atâ ← Saîd ← İbn Abbâs" isnadlı bir rivâyete rastladık.¹⁰⁴ Bu rivâyette Kays, temyiz edilmemiştir. Aynı rivâyet, İbn Ebî Hâtim tarafından *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'de, "Ahmed b. el-Fazl el-Askalânî ← Alî b. el-Hasen el-Mervezî ← İbrâhîm b. Rüstem ← Kays ← Atâ ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs" isnadıyla tahriç edilmiştir.¹⁰⁵ Bu rivâyette de Kays, aynı şekilde temyiz

⁹⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân* (ty.), 1: 144.

⁹⁸ Taberî'deki rivâyetin metninde Fâtiha 1/2. âyetteki "Âlemlerin rabbi" sözü tefsir edilirken, buradaki metinde, Kıyâmet 75/16. âyet açıklanmıştır. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, (no. 12297), 11: 458.

⁹⁹ İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, (2 numaralı dipnot), 9: 384.

¹⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 29: 91.

¹⁰¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (no. 18), 1: 28.

¹⁰² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm* (1431), 6: 437.

¹⁰³ Ömer Yûsuf Hamza, *Tefsîru sûre'teyi'n-Nûr ve'l-Furkân min tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, (Doktora Tezi, Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985), (6 nolu dipnot), 563. Ahmed Muhammed Şâkir'in görüşü için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân* (ty.), (3 numaralı dipnot), 1: 144.

¹⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm el-Münzir en-Nîsâbü'rî, *Kitâbü tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, (Riyad: Dârü'l-Meâsir, 2002), (no. 643), 1: 267.

¹⁰⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, (no. 3746), 2: 691.

edilmemiştir. Ve her iki nakilde, Atâ b. es-Sâib ile Kays arasında bir râvi bulunmamaktadır.

Kısacası Kays ile ilgili tespit edebildiğimiz beş rivâyetin¹⁰⁶ iki isnadında Kays b. er-Rebî', diğer üçünde ise sadece Kays ismi zikredilmiştir. Ancak Ömer Yûsuf Hamza, İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'inde tahriç ettiği rivâyetin isnadındaki Kays'ın, Kays b. er-Rebî' olduğunu söylemiştir. Bu tespitle birlikte Kays b. er-Rebî' isminin geçtiği isnad sayısı üç olmaktadır. İsnadın birinde Kays b. er-Rebî'nin Mûsâ b. Ebî Âişe'den, Mûsâ b. Ebî Âişe'nin de Atâ b. es-Sâib'den rivâyette bulunduğu görülmektedir. Kays b. Müslim, Atâ'dan rivâyette bulunan kişiler arasında zikredilmemiştir. Dolayısıyla tüm bilgiler değerlendirildiğinde isnadda adı geçen Kays'ın, Kays b. er-Rebî' olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ancak cerh-ta'dîl ve biyografi kaynaklarında Mûsâ b. Ebî Âişe ile Atâ b. es-Sâib arasında hocalık talebelik ilişkisine rastlanılmamıştır.

Ebû Muhammed Kays b. er-Rebî' el-Esedî el-Kûfî hakkında İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), "Sadûktur, yaşı ilerleyince rivâyetleri değiştirmiştir. Yedinci tabakadandır. İki yüz altmış küsur senesinde vefat etmiştir",¹⁰⁷ Affân b. Müslim (ö. 220/835), "Sika, Sevrî ve Şu'be onu tevsik etmiştir",¹⁰⁸ Ebû Zûr'a, "Leyyin", Nesâî, "Leyse bi-sika, metrûkûl-hadîs" ve Yahyâ b. Maîn, "Leyse bi-şey' (hiçbir değeri yok)"¹⁰⁹ demiştir. Ahmed b. Hanbel, münker hadisler naklettiğini söylemiş ve onu leyyin olarak nitelemiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla tüm bu eleştiriler dikkate alındığında Kays b. er-Rebî'yi kimileri ta'dîl, kimileri de cerh etmiştir.

İsnadlardan birinde adı geçen Mûsâ b. Ebî Âişe el-Hemedânî el-Kûfî hakkında Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), "Sikalardandır", Yahyâ b. Maîn, "Sika", İbn Ebî Hâtim, "Sâlihu'l-hadîs, hadisiyle ihticâc edilir, hadisi yazılır"¹¹¹ ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân, "Süfyân es-Sevrî, onun için güzel övgüde bulunmuştur"¹¹² demiştir. İbn Hibbân, *es-Sikât*'ta onu zikretmiştir.¹¹³ Bunlardan dolayı Mûsâ b. Ebî Âişe'nin sika bir râvi olduğu söylenebilir.

Tarikin isnadında yer alan râvilerden Atâ b. es-Sâib,¹¹⁴ âlimler tarafından sika bulunmakla birlikte ömrünün sonlarında rivâyetleri birbirine karıştırdığı ifade edilmiştir. Hakkında İbn Sa'd, Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel, "Sika",¹¹⁵ Ebû Hâtim, "İhtilattan önce mahallühû es-sıdk (böylesine sâdik denebilir)", Buhârî, "İhtilattan önce naklettiği hadisler sahihtir", Nesâî, "İhtilattan önce naklettiği hadislerde sikadır, ancak sonradan rivâyetleri değiştirmiştir", Yahyâ b. Maîn, "Onunla ihticâc

¹⁰⁶ *Câmiu'l-beyân*'da bir, *el-Mu'cemu'l-kebîr*'de bir, *Kitâbü tefsîri'l-Kur'ân*'da bir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'de iki tane.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Takribu't-tehzîb*, 804.

¹⁰⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 24: 29.

¹⁰⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 24: 32.

¹¹⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 24: 31.

¹¹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8: 156-157; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 29: 91-92; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10: 352-353.

¹¹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8: 156-157; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 29: 91-92; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3: 3983; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10: 352.

¹¹³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 5: 404; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 29: 92.

¹¹⁴ Ebû Yezîd Atâ b. es-Sâib b. Yezîd es-Sekafî.

¹¹⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8: 457; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 334; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 70-71.

edilmez” ve “Hadisi zayıftır”,¹¹⁶ Yahyâ el-Kattân, “İhtilattan önceki naklettiği hadisler hakkında kimsenin bir şey söylediğini işitmedim”¹¹⁷ ve İclî, “Eski hocalardandır, Sika” demiştir.¹¹⁸

Diğer râvi Saîd b. Cübeyr hakkında Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a ve Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen et-Taberî (ö.418/1027), “Sika” demiştir.¹¹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*'ta onu zikretmiştir.¹²⁰ O, İbn Abbâs'ın öğrencileri ve arkadaşlarından birisidir.¹²¹

Netice itibariyle yukarıda zikrettiğimiz deliller ışığında Kays b. er-Rebî'in hem ta'dîl hem de cerh edildiği söylenilebilir. Atâ b. es-Sâib ise, ömrünün sonlarında ihtilâta maruz kalmakla eleştirilmiştir. Bu rivâyeti Kays'ın Atâ'dan ihtilattan önce naklettiği görüşü ise pek muhtemel gözükmemektedir. Çünkü elimizde bunu delillendirecek bir bilgi bulunmamaktadır. Söz konusu iddia, zandan öteye geçmemektedir. Dolayısıyla bu tarikte gelen nakillere ihtiyatlı bakılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Kays tariki, Buhârî ve Müslim'in şartlarına sahip sağlam bir tariktir.¹²² Bazı kaynaklarda Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî'nin ve *el-Müstedrek*'in sahibi Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin bu yolla gelen rivâyetlerden tahriç ettiklerine dair bilgi yer almaktadır.¹²³ Bu bilgiden yola çıkarak, Firyâbî'nin bu tarikden gelen rivâyetleri hangi eserlerde ve ne kadar yer aldığı hususunda yaptığımız araştırmada, Firyâbî'nin tüm rivâyetlerini senedleriyle birlikte verdiği ve bizim ulaşabildiğimiz eserlerinden 192 rivâyeti ihtivâ eden *Kitâbü's-sıyâm*,¹²⁴ 184 rivâyeti içeren *Ahkâmu'l-îdeyn*,¹²⁵ 53 rivâyeti içeren *Delâilü'n-nübüvve*,¹²⁶ 197 rivâyeti ihtivâ eden *Fedâilü'l-Kur'ân*,¹²⁷ 118 rivâyeti içeren *Sıfatü'n-nifâk ve zemmü'l-münâfikîn*,¹²⁸ 450 hadisi barındıran *Kitâbü'l-kader*¹²⁹ ve 44 rivâyeti içeren *Fevâid*¹³⁰ adlı eserleri baştan sona kadar taranmıştır. Söz konusu eserlerde bu tarikte ilgili herhangi bir rivâyete rastlanılmamıştır. Taberânî'nin

¹¹⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 70-73.

¹¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Müğîre el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî vd., (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 2009), 6: 465.

¹¹⁸ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *es-Sikât*, nşr. Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 332.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8: 374-385; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4: 10; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 10: 376; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4: 13.

¹²⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4: 275; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4: 13.

¹²¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs, (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2001), 1: 226; 2: 500.

¹²² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 60; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17; Çakan, Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, 1: 78.

¹²³ Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 60; Çakan, Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, 1: 76-79.

¹²⁴ Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, *Kitâbü's-sıyâm ve meahü fevâid*, thk. Abdülvekîl en-Nedvî, (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1992), 1-137.

¹²⁵ Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, *Ahkâmu'l-îdeyn*, (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1986), 1-272.

¹²⁶ Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhyiddîn Sâmî Kilâb, (Mekke: eş-Şebeketü'l-Alukah, ty), 1-35.

¹²⁷ Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf Osmân Fazlullâh Cibrîl, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 1-311.

¹²⁸ Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, *Sıfatü'n-nifâk ve zemmü'l-münâfikîn*, thk. Abdürrakîb b. Ali, (Beyrut: Dâru İbn-i Zeydûn, 1990), 1-95.

¹²⁹ Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, *Kitâbü'l-kader*, thk. Abdullah b. Hamd el-Mansûr, (Riyad: Edvâu's-Selef, 1997), 1-272.

¹³⁰ Firyâbî, *Kitâbü's-sıyâm ve meahü fevâid*, 139-199.

el-Mu'cemu'l-kebîr'inde, Firyâbî'nin Atâ b. es-Sâib'den yaptığı bir nakil bulunmaktadır.¹³¹ Taberî ve İbn Ebî Hâtim, bu tariki kullanan ulemâdandır.

Kays Tarikine Örnekler

1) *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-beyân)*: “Alî b. el-Hasen ← Müslim b. Abdîrahmân ← Muhammed b. Mus'ab ← Kays b. er-Rebî' ← Atâ b. es-Sâib ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs” tarikiyle verilen rivâyette, “*Âlemlerin rabbi*” (Fâtiha 1/2) kavli, ‘İnsanların ve cinlerin rabbi’ şeklinde açıklanmıştır.¹³² *Câmiu'l-beyân*'ın muhakkiki Ahmed Muhammed Şâkir, bu rivâyette ilgili şu açıklamayı yapmıştır: İsnâdı en azından hasendir. Çünkü Atâ b. es-Sâib'in ömrünün sonlarında bilgileri birbirine karıştırdığı söylenmiştir. Kays b. er-Rebî' ise ondan daha öncedir. Belki de o, bu rivâyeti Atâ b. es-Sâib'in bilgileri birbirine karıştırmamasından çok daha önce işitmiştir. Ancak bu husus, net bir delille açıklanamamıştır.¹³³

2) *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*: “Ebû Hâtim er-Râzî ← Ebû Gassân Mâlik b. İsmâil ← Kays ← Atâ b. es-Sâib ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs” tarikiyle zikredilen rivâyette İbn Abbâs, “*Âlemlerin rabbi*” (Fâtiha 1/2) sözünü, ‘İnsanların ve cinlerin rabbi’ şeklinde tefsir etmiştir. İbn Ebî Hâtim, rivâyeti zikrettikten sonra, “Bu rivâyet, itimat edilmeyen bir isnadla Alî b. Ebî Tâlib tarafından aynen nakledilmiştir. Ayrıca Mücâhid'den de aynı şekilde rivâyet edilmiştir” demiştir.¹³⁴ Ömer Yûsuf Hamza, bu rivâyetin isnadındaki Kays'ın, Kays b. er-Rebî olduğunu söylemiştir.¹³⁵

3.4. Süddî el-Kebîr Tariki ve Değerlendirilmesi

İsmâil b. Abdîrahmân es-Süddî el-Kebîr (ö. 127/745) ← Ebû Mâlik Gazvân el-Gıfârî (ö.?) veya Ebû Sâlih b. Bâzâm/Bâzân (ö.?) vasıtasıyla ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

Süddî el-Kebîr,¹³⁶ Şîî müfessir bir tâbiündür. Hakkında Yahyâ b. Saîd el-Kattân, “Lâ be'se bihî (zararı yok). Süddî'nin sadece hayırla anıldığını işittim, hiç kimse onu terk etmemiştir”; Ahmed b. Hanbel, “Sika”; Ebû Hâtim, “Yahyâ b. Maîn, bir gün Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) yanında, ‘Süddî daîf’ demiştir. Abdurrahmân b. Mehdî de, bu sözden dolayı sinirlenmiş ve bu ifadeyi hoş karşılamamıştır” ve “Hadisi yazılır, onunla ihticâc edilmez”; Buhârî, “İbn Ebû Hâlid şöyle demiştir: Süddî, Kur'ân mevzuunda Şa'bî'den (ö. 104/722) daha bilgilidir”; Ebû Zür'a er-Râzî, “Leyyîn”; Nesâî, “Sâlihu'l-hadîs” ve İbn Adî, “Bana göre sadûk” demiştir.¹³⁷ Hakkında söylenen bu sözlerden sonra Süddî'nin güvenilirliği konusunda bir problem olmadığı düşünülebilir.

Süddî el-Kebîr'in tefsiri hakkında âlimler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Suyûtî, onun için, “Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) gibi imamlar ondan rivâyette bulunmuşlardır. Süddî'nin cem' ettiği tefsir, Esbât b. Nasr el-Hemdânî tarafından rivâyet edilmiştir. Esbât b. Nasr'ın sika olduğuna dair tam bir ittifak mevcut değildir. Ancak onun tefsiri, ideal bir tefsirdir”¹³⁸ derken; İbn Kesîr, Süddî'den gelen rivâyetlerde garip bilgilerin bulunduğunu ifade etmiş¹³⁹ ve “Süddî, tefsirindeki nakillerinin çoğunu

¹³¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 11: 458.

¹³² et-Taberî, *Câmiu'l-beyân* (ty.), 1: 144.

¹³³ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân* (ty.), (3 numaralı dipnot), 1: 144.

¹³⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 28.

¹³⁵ Hamza, *Tefsîru sûreteyi'n-Nûr ve'l-Furkân*, (6 nolu dipnot), 563.

¹³⁶ Ebû Muhammed İsmâil b. Abdîrahmân b. Ebî Kerîme el-A'ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî.

¹³⁷ Geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1: 361; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 184-185; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1: 1109.

¹³⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 60.

¹³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 786.

İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'tan yapmıştır. Bazen de ashâbın, ehl-i kitâb'ın sözlerinden, Rasûlullah'ın (sav) iznine uygun olarak ona hikâyeye ettiklerini rivâyet etmiştir¹⁴⁰ demiştir.

Bu tarihin isnadında adı geçenlerden Ebû Mâlik hakkında Yahyâ b. Maîn “sika” demiştir. İbn Hibbân, *es-Sikât*'ta onu zikretmiştir.¹⁴¹ Bu bilgilerden Ebû Mâlik'in sika bir râvi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Süddî el-Kebîr'in Ebû Mâlik vasıtasıyla İbn Abbâs'tan yaptığı nakillerin sağlam ve güvenilir olduğunu söylemek mümkündür. Diğer râvi Ebû Sâlih b. Bâzâm/Bâzân hakkında münekkitler tarafından olumsuz görüş bildirenler vardır. Buhârî, onu zayıf olarak nitelemiş,¹⁴² hakkında Nesâî, “Sika değildir”,¹⁴³ İbn Maîn, “Leyse bihî be's (zararı yok)” ve “el-Kelbî ondan bir şey rivâyet ederse hiçbir şey değildir”,¹⁴⁴ İbn Adî, “Onun rivâyet ettiği her şey yorumdan ibarettir”,¹⁴⁵ İsmâil b. Ebî Hâlid, “Ebû Sâlih yalan söylüyordu. Buna rağmen kendisine sorduğum her soruyu tefsir etmiştir”,¹⁴⁶ Ezdî (ö. 374/984), “Kezzâb (yalancı)”,¹⁴⁷ Amr b. Kays, “Mücâhid, Ebû Sâlih'den bir şey almayı yasaklamıştı”,¹⁴⁸ Ebû Hâtim, “Onun hadisi yazılır ancak onunla ihticâc edilmez”,¹⁴⁹ ve İbn Hacer, “Metrûk, zayıf”¹⁵⁰ demiştir. el-Kelbî, Ebû Sâlih'in kendisine, ‘Sana anlattığım her şey yalandır’ dediğini nakletmiştir.¹⁵¹ İbn Hibbân ve Zehebî, Ebû Sâlih'in İbn Abbâs'tan hadis rivâyet ettiği halde ondan bir şey işitmediğini ve görmediğini söylemiştir.¹⁵²

Tüm bu görüşler dikkate alındığında Ebû Sâlih'in zayıf bir râvi olduğu anlaşılmaktadır. Suyûtî, *el-İtkân*'da “eserlerine nakledilenlerin en sahîh rivâyetleri almayı prensip edinen İbn Ebî Hâtim'in kitaplarında bu tarikten gelen nakillere yer vermediğini, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Müstedrek*'inde bu tarikten gelen birçok nakilleri tahrîc ettiğini ve onları tashih ettiğini” söylemiştir.¹⁵³

Dolayısıyla her ne kadar bazı kaynaklarda genelleme yapılarak “Süddî el-Kebîr ← Ebû Mâlik veya Ebû Sâlih ← İbn Abbâs” tarihinin makbul sayıldığı¹⁵⁴ ileri sürülüyorsa da doğrusunun Süddî el-Kebîr'in Ebû Sâlih vasıtasıyla İbn Abbâs'tan yaptığı nakillerin zayıf ve güvenilir değil, Ebû Mâlik vasıtasıyla İbn Abbâs'tan yaptığı nakillerin ise sağlam ve güvenilir olduğunu söylemek mümkündür.

Taberî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Kesîr, Sa'lebî ve dört Sünen sahipleri (Sünen-i erbaa) bu tarikle gelen rivâyetlere eserlerinde yer vermişlerdir.¹⁵⁵ Ayrıca orijinal Şâmile

¹⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 1: 10.

¹⁴¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 23: 100-101.

¹⁴² Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1: 296.

¹⁴³ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1: 296; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 417.

¹⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 432; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1: 296; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 416.

¹⁴⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1: 296; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 416.

¹⁴⁶ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1: 296.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 417.

¹⁴⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 432.

¹⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 432; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 416.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 417.

¹⁵¹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1: 296; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 417.

¹⁵² İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1: 417.

¹⁵³ Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 60; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 466.

¹⁵⁴ Çakan, Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, 1: 78.

¹⁵⁵ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 2: 26;

programında yaptığımız tarama neticesinde *Sahîh-i Müslim*'de “Süddî el-Kebîr ← Ebû Mâlik veya Ebû Sâlih ← İbn Abbâs” tarikine rastlanılmamıştır.

Süddî el-Kebîr Tarikine Örnekler

1) *Tefsîru İbn Kesîr*: “es-Süddî ← Ebû Mâlik ve Ebû Sâlih ← İbn Abbâs (Mürre b. Şerâhîl el-Hemedânî ← İbn Mes'ûd ve Birçok Sahâbeden)” tarikiyle verilen rivâyette, Bakara 2/33. âyeti şu şekilde açıklanmıştır: “Onların, “*Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?*” (Bakara 2/30) sözlerinden murad, ‘Açığa çıkardıkları’; “*Gizlediğinizi*” (Bakara 2/33) sözünden maksat ise, ‘İblîs’in içinde gizlediği kibir’dir.¹⁵⁶

2) *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru's-Sa'lebî)*: “Abdullâh b. Hâmid ← el-Ubeydî ← Ahmed b. Necde ← el-Hamânî ← el-Hakem b. Zuhayr ← es-Süddî ← Ebû Mâlik ← İbn Abbâs” tarikiyle zikredilen rivâyette, “*Selâm olsun seçkin kıldığı kullarına*” (Neml 27/59) kavli, “Hz. Peygamber’in (sav) ashâbı” şeklinde açıklanmıştır.¹⁵⁷

3.5. Muhammed b. Sâib el-Kelbî Tariki ve Değerlendirilmesi

Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) ← Ebû Sâlih Bâzâm/Bâzân (ö.?) ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

Bu tarik, İbn Abbâs'a isnad edilen tariklerin en zayıf olanıdır.¹⁵⁸ Ebû Hâtim, el-Kelbî ve arkadaşı Ebû Sâlih'in hocalarını görmedikleri ve onlardan hadis işitmedikleri halde onlardan hadis rivâyet ettiklerini söylemiştir. el-Kelbî, Ebû Sâlih'den rivâyette bulunur. Ancak Ebû Sâlih, İbn Abbâs'ı görmemiş ve işitmemiştir.¹⁵⁹ el-Kelbî, cerh ve tadil âlimleri tarafından kafir,¹⁶⁰ yalancı, hadisi terk edilen, sika olmayan ve hadisi yazılmayan¹⁶¹ biri olarak değerlendirilmiştir.

el-Kelbî hakkında Yahyâ b. Maîn, “Bir şey değildir”,¹⁶² Buhârî, “Yahyâ b. Saîd ve İbnu Mehdî (Abdurrahmân b. Mehdî) ondan hadis rivâyetini terk etti”,¹⁶³ Muhammed b. Müsennâ (ö. 252/866), “Yahyâ b. Saîd ve Abdurrahmân b. Mehdî, el-Kelbî'den hadis nakleden kişiden rivâyette bulunmuyordu”,¹⁶⁴ Nesâî, “Sika değildir, hadisi yazılmaz”,¹⁶⁵ ve “(Hadisi) terk edilmiştir”,¹⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, “İnsanlar onun hadislerini terk etmede icmâ etmiştir. Hadisi makbul değildir”,¹⁶⁷ İbn Hibbân, “Râfizîler'den idi”,¹⁶⁸ Dârekutnî, “Hadisi terk edilmiştir”,¹⁶⁹ Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 607/920), “Hadisi terk

Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 60; Çakan, Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, 1: 76-79.

¹⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 1: 133. Taberî, bu rivâyeti tefsirinde tahrîç etmiştir. Taberî, *Câmiu'l-beyân* (ty.), 1: 498.

¹⁵⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (2015), 20: 301.

¹⁵⁸ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

¹⁵⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, 1: 70; 2: 264; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 180.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 179.

¹⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 270-271; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 274-275; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 557, 559; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 178-180.

¹⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 271; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, 2: 264.

¹⁶³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1: 101; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 6: 557.

¹⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 271; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 275; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 178.

¹⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 179.

¹⁶⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 275.

¹⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 271; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 179.

¹⁶⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 558.

¹⁶⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 559; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 180.

edilmiştir, çok zayıf”,¹⁷⁰ İbn Hacer, “Râfizilik ile suçlanmıştır”¹⁷¹ ve Zehebî, “Kitaplarda adının geçmesi helal olmaz. Onunla ihticâc nasıl mümkün olur!”¹⁷² demiştir. Bir rivâyete göre Ebû Sâlih, el-Kelbî'den tefsir adına hiçbir şey okumadığına dair yemin etmiştir.¹⁷³ Dolayısıyla el-Kelbî'nin Ebû Sâlih Bâzâm/Bâzân¹⁷⁴ yoluyla İbn Abbâs'tan yaptığı nakillerin en zayıf tarik olduğu söylenebilir. Çoğunluk bu görüştedir.¹⁷⁵ Bu tarik, cerh ve ta'dil âlimlerince sağlamlık bakımından yeterli bulunmamıştır. Dolayısıyla bu tarike güvenilirmez. Hele bu isnada bir de es-Süddî es-Sağîr katılacak olursa, bu isnad yalan zinciri olur ve asla güvenilemez.¹⁷⁶ es-Süddî es-Sağîr,¹⁷⁷ Kûfeli olup Süddî el-Kebîr'in torunudur. A'meş (ö. 148/765), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Amr b. Meymûn (ö. 74/693 [?]), Muhammed b. Sâib el-Kelbî ve başkalarından rivâyette bulunmuştur. Hakkında ed-Dûrî (ö. 248/862 [?]), Yahyâ b. Maîn'den naklen, “Sika değil”, İbn Nümeyr (ö. 234/849), “Leyse bi-şey' (hiçbir değeri yok)”, Ya'kûb b. Süfyân (ö. 277/890), “Daîf, gayri-sika (güvenilmez)”, Sâlih b. Muhammed (ö. 293/906), “Daîf idi ve hadis uyduruyordu”, Ebû Hâtim, “Zâhibü'l-hadîs, metrûkü'l-hadîs, elbette hadisleri yazılmaz”, Buhârî, “Onun için sukût ettiler”, İbn Adî, “Rivâyetlerinde bariz zayıflık vardır”, İbn Hibbân, “Hadisi yazılması caiz değildir, ancak tanımak için yazılabilir. Hadisi ile hiçbir şekilde ihticâc edilmez”, Abdullâh b. Nümeyr (ö. 199/814), “Kezzâb (yalancı) idi”, es-Sâcî (ö. 307/920), “Hadisi yazılmaz”, Nesâî, “Metrûkü'l-hadîs” ve Zehebî, “Metrûkü'l-hadîs ve bazıları onu yalancılıkla itham etmiştir” demiştir. İbn Şâhîn (ö. 385/996) onu zayıf râviler arasında zikretmiştir.¹⁷⁸

Bazı kaynaklarda el-Kelbî'nin yalan söylemekle itham edildiği, hastalandığında ise arkadaşlarına, “Size Ebû Sâlih'ten hadis olarak naklettiğim her şey yalandır” dediği nakledilmiştir.¹⁷⁹ İbn Adî, iyimser bir eleştiriyle el-Kelbî'nin Ebû Sâlih'ten naklettiklerinde münker şeylerin dışında sahih rivayetlerin de bulunduğunu, tefsirde meşhur olduğunu, onun tefsirinden daha uzun ve yaygın bir tefsirin bulunmadığını söylemiştir.¹⁸⁰ Çoğunluğa göre, bu tarik en zayıf tarik kabul ediliyor olsa da Mukâtil b. Süleyman'ın görüşleri daha sorunlu olması sebebiyle el-Kelbî'in tefsiri Mukâtil'in tefsirinden daha üstün görülmüştür.¹⁸¹ el-Kelbî, aynı zamanda İbn Abbâs'a atfedilen *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* adlı tefsirin râvilerinden birisidir. Sa'lebî ve Vâhidî bu tarikten çokça rivâyette bulunmuşlardır.¹⁸²

¹⁷⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 180.

¹⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 179.

¹⁷² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 559.

¹⁷³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 271; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 179.

¹⁷⁴ Hadis münekkittelerinin Ebû Sâlih hakkındaki görüşlerine dair geniş bilgi için “Süddî el-Kebîr Tariki ve Değerlendirilmesi” maddesine bakınız.

¹⁷⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 61.

¹⁷⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 786.

¹⁷⁷ Muhammed b. Mervân b. Abdillâh b. İsmâil b. Abdirrahmân es-Süddî es-Sağîr el-Kûfî.

¹⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8: 86; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, 2: 298; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 512-513; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 436-437; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 32-33.

¹⁷⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1: 101; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 271; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 274; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1: 557; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 179.

¹⁸⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 282; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 180; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 61; Zerkeşî, *el-Burhan*, 2: 158; Suyûtî, *el-İtkân*, 786; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 9: 387.

¹⁸¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7: 282; Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 61.

¹⁸² Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 61; Çakan, Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, 1: 76-79.

Muhammed b. Sâib el-Kelbî Tarikine Örnekler

1) *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru's-Sa'lebi)*: “el-Kelbî ← Ebû Sâlih Bâzâm/Bâzân ← İbn Abbâs” tarikiyle zikredilen rivâyette, “İmân edenlerle karşılaşınca ‘inandık’ derler...” (Bakara 2/14) âyetinin, Medine’de yaşayan münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selül (ö. 9/631) hakkında nâzil olduğu bildirilmektedir.¹⁸³

2) *et-Tefsîru'l-basît (Vâhidî)*: “el-Kelbî ← Ebû Sâlih Bâzâm/Bâzân ← İbn Abbâs” tarikiyle verilen rivâyette, “Kesinlikle ona güzel bir hayat yaşatacağız” (Nahl 16/97) âyeti, “Kesinlikle onun rızkını helal kılacağız” şeklinde açıklanmıştır.¹⁸⁴

3.6. Kaynağı Mukâtil b. Süleymân Olan Tarikler ve Değerlendirilmesi

Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Horasânî (ö. 150/767) ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

Kaynağı Mukâtil b. Süleymân olup İbn Abbâs’a dayandırılan tarikler, munkatî’ olup zayıftırlar. Bundan dolayı söz konusu tariklere güvenilemez.¹⁸⁵ Mukâtil b. Süleymân’ın derin ilmi bilgiye sahip olduğunu söyleyenler bulunmaktadır.¹⁸⁶ Ancak cerh ve ta’dil âlimleri, onu zayıf râvilerden saymışlardır. Hiç kimse onun sika olduğunu söylememiştir. Mücâhid ve Dahhâk’la görüşmediği halde onlardan nakilde bulunmuştur.¹⁸⁷ Hakkında Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767), “Sadûk”,¹⁸⁸ Yahyâ b. Maîn, “Hadisi bir şey değildir”¹⁸⁹ ve “Sika değildir”,¹⁹⁰ Buhârî, “Naklettiği hadis münkerdir, hakkında bir şey söylemediler, sustular” ve “Elbette bir şey değil”,¹⁹¹ İbrâhim b. Ya’kûb el-Cüzcânî (ö. 259/873), “Cesur bir deccâldı”,¹⁹² Amr b. Alî ve Ebû Hâtim, “Hadisi metruk”¹⁹³ ve Zehebî, “Zayıf olmakla birlikte hadisi yazılır” demiştir.¹⁹⁴ Onu, Vekî’ b. Cerrâh (ö. 197/812), Amr b. Alî, Nesâî, Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî ve İbn Hibbân yalan söylemekle;¹⁹⁵ Süfyân b. Uyeyne, el-Fazl b. Abdülcebbâr el-Mervezî, Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş’as (ö. 275/889), İbn Adî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvud ise hadisi terk edilen râvi olmakla¹⁹⁶ itham etmişlerdir. Vekî’ b. Cerrâh’a Mukâtil’in tefsiri hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, “Ona itibar etmeyin” demiş ve soru soran ikinci kez, “Onu ne yapayım?” diye sorduğunda, ona, “O tefsiri toprağa göm” şeklinde cevap vermiştir. Suyûtî, Mukâtil’in sorunlu görüşlere sahip olması nedeniyle el-Kelbî’nin

¹⁸³ Sa’lebi, *el-Keşf ve'l-beyân* 1: 155. Diğer örnekler için bkz. 2: 47, 87, 91, vd.

¹⁸⁴ Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân, (Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmî'l-Âlî, 2009), 13: 188-189.

¹⁸⁵ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

¹⁸⁶ Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15: 210; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 436.

¹⁸⁷ İbn Sa’d, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 9: 377; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8: 354-355; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, 2: 347-349; Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15: 207-219; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 434-450; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 173-175; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

¹⁸⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 173.

¹⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8: 355; Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15: 218; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 448.

¹⁹⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 448.

¹⁹¹ Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15: 218; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 449; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 173, 175.

¹⁹² Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 448; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 174.

¹⁹³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8: 355; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 449.

¹⁹⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 173, 175.

¹⁹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8: 354; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, 2: 348; Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15: 217-219; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 445, 449-450; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 173; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

¹⁹⁶ İbn Sa’d, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 9: 377; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8: 354-355; Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15: 210, 217, 219; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 448-450; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 175; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

tefsirinin onun tefsirinden daha üstün tutulduğunu söylemiştir. Mukâtil'in tefsirini güzel bulanlar, "Şayet isnadı sağlam bir râvi olsaydı. (Zira) onun tefsiri ne kadar güzeldir" demiştir.¹⁹⁷ el-Abbâs b. Mus'ab el-Mervezî, Mukâtil'i isnadı sağlam olmayan birisi olarak nitelemiştir.¹⁹⁸

Taberânî (ö. 360/971) ve Vâhidî, bu tariklerden gelen rivâyetleri eserlerinde zikretmişlerdir.

Kaynağı Mukâtil b. Süleymân Olan Tariklere Örnekler

1) *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Taberânî): "Mukâtil b. Süleymân ← Dahhâk ← İbn Abbâs" tarikiyle verilen haberde, "Bunu kendiniz için şer sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır" (Nûr 24/11) âyeti, 'Kendisi için hayır murad edilenlerin Allah'ın Rasûlü (sav), Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Ebû Bekir'in eşi ve Hz. Âişe'nin (ra) de annesi olan Ümmü Rûmân ve Safvân b. el-Muattal'ın (ö. 19/640 [?]) olduğu, Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Âişe'nin (ra) beraat edeceği, onlar hakkında atılan yalan ve iftiranın ecir kazanacakları için aksine onlar için hayır olacağı' şeklinde açıklanmıştır.¹⁹⁹

2) *et-Tefsîru'l-basît* (Vâhidî): "Mukâtil b. Süleymân ← Dahhâk ← İbn Abbâs" tarikiyle zikredilen rivâyette; "O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır" (Nahl 16/8) âyetindeki murad edilen mananın, "Arş'ın sağında yedi gök, yedi kat ve yedi deniz gibi nurdan bir nehir vardır. Cebrâil (as), her gün seher vaktinde o nehre girer, yıkanır ve bu şekilde nûruna nûr katar, güzelliğine güzellik katar ..." olduğu bildirilmiştir.²⁰⁰

3.7. Kaynağı İbn Cüreyc Olan Tarikler ve Değerlendirilmesi

Abdülmelik b. Cüreyc²⁰¹ (ö. 150/767) ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

İbn Cüreyc hakkında Mâlik b. Enes, "Hâtibu leyl²⁰² (gece oduncusu)", İbn Maîn, "Kitaptan kendisinden rivâyet edilen tüm nakillerde sika", Yahyâ b. Saîd el-Kattân, "Sadûk", Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (ö. 207/823), "Sika, kesîru'l-hadîstir", Abdurrahmân b. Yûsuf b. Hurâş (ö. 238/853), "Sadûk", Ebü'l-Hasen el-İclî (ö. 261/875), "Sika",²⁰³ Ahmed b. Hanbel, "Sebt, sahîhu'l-hadîs",²⁰⁴ İbn Ebî Hâtim, "Sâlihu'l-hadîs",²⁰⁵ ve İbn Hacer, "Değerli, hâfız, fakih ve sika birisidir. Bazen hadiste tedlîs ve irsâl yapıyordu"²⁰⁶ demiştir. İbn Hibbân, bir taraftan *es-Sikât*'ta onu sikalar arasında zikrederken diğer taraftan onun tedlîs yaptığını söylemiştir.²⁰⁷ Cerh ve tadil âlimleri tarafından bildirilen bu olumlu görüşler, onun sika olduğunu göstermektedir. Ancak onun hadis rivâyetinde tedlîs (hadisi râviden işitmediği halde işitmiş gibi rivâyet

¹⁹⁷ Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15: 213; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 5: 173; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 61; Çakan, Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", 1: 76-79.

¹⁹⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28: 439; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 173, 175.

¹⁹⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 23: 135. Diğer örnekler için bkz. 23:137, 139, 161, vd.

²⁰⁰ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 13: 21.

²⁰¹ Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî. Tâbinden olup tefsir, hadis ve fıkıh âlimidir.

²⁰² Cerh ifadesi olarak kullanılan bu tabir, hadis literatüründe, "Her önüne gelen rivâyeti hiçbir değerlendirmeye tâbi tutmadan alan zayıf râvi anlamındaki gece karanlığında odun toplarken yılan gibi zararlı şeyleri de toplayan adama yapılan benzetmedir." Necmi Sarı, "Tenkit Terimi Olarak Hâtibu Leyl", *Ekev Akademi Dergisi* 19:61 (2015): 335-336.

²⁰³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8: 54; Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 12: 150; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6: 404-406.

²⁰⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 357.

²⁰⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 358.

²⁰⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 2571; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1: 170.

²⁰⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 93; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6: 406.

etmek) yapması,²⁰⁸ ciddi şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur. Örneğin Dârekutnî, hakkında çok ağır bir ifade kullanarak, “En kötü tedlîs, İbn Cüreyc’in tedlîsidir. O, çok çirkin bir tedlîstir”²⁰⁹ ve Ahmed b. Hanbel, “İbn Cüreyc’in irsâl yaptığı bu hadislerin bir kısmı, mevzu (uydurma) hadislerdir”²¹⁰ demiştir. Dolayısıyla kaynağı İbn Cüreyc olup İbn Abbâs’a varan tariklerle gelen rivâyetlerin sağlam olup olmadığının araştırılması gerekmektedir. Zira o, topladığı rivâyetlerde sağlamlığı gözetmemiş ve âyetlerle ilgili sahih zayıf her şeyi nakletmiştir.²¹¹ Bu yüzden onun nakilleri başka yollarla desteklenmediği takdirde makbul sayılmamıştır.²¹² Bekr b. Sehl ed-Dimyâtî (ö. 289/902), Muhammed b. Sevr ve Haccâc b. Muhammed (ö. 206/821-22) gibi birçok zât ondan hadis rivâyet etmişlerdir. Ayrıca Suyûtî’ye göre Haccâc b. Muhammed’in bu tarikte İbn Abbâs’tan naklettiği tefsir cüzün sahihliği konusunda ittifak vardır.²¹³ Taberî,²¹⁴ İbnü’l-Münzir²¹⁵ (ö. 318/930 [?]) ve Taberânî, bu tariklerden gelen rivâyetlere eserlerinde yer vermişlerdir.

Kaynağı İbn Cüreyc Olan Tariklere Örnekler

- 1) *el-Mu’cemü’l-kebîr* (Taberânî): “Bekr b. Sehl ← Abdülganî b. Saîd (ö. 409/1018) ← Mûsâ b. Abdurrahmân es-San’ânî ← Atâ ← İbn Cüreyc ← İbn Abbâs” tarikiyle verilen haberde, “*O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur*” (Nûr 24/11) âyetindeki kastedilenler, ‘Hz. Âişe’ye (ra) yalan isnad edenler içinizden dört kişidir’ olarak açıklanmıştır.²¹⁶
- 2) *Tefsîru’t-Taberî (Câmiu’l-beyân)*: “el-Kâsım b. el-Hasen ← el-Hüseyn b. Dâvud ← Haccâc ← İbn Cüreyc ← İbn Abbâs” tarikiyle zikredilen haberde, Fâtiha 1/6. âyetindeki “*es-sırâte’l-müstekîm*” ifadesi, ‘Yol’ olarak açıklanmıştır.²¹⁷

3.8. İbn İshâk Tariki ve Değerlendirilmesi

Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/768) ← Muhammed b. Ebî Muhammed el-Ensârî (ö.?) (Mevlâ Zeyd b. Sâbit²¹⁸) ← İkrime el-Berberî (ö. 105/723) veya Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

Abdülmeccid Abdülbârî, *er-Rivâyâtü’t-tefsîriyye fî Fethi’l-Bârî* adlı doktora tezinde bu tariki, “Saîd b. Cübeyr tariki” olarak isimlendirmiş ve Muhammed b. İshâk’ı zikretmeksizin isnadı, “Muhammed b. Ebî Muhammed Mevlâ Zeyd b. Sâbit ← İkrime veya Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs” şeklinde vermiştir.²¹⁹

Suyûtî’ye göre, İbn İshâk tarik sağlam olup isnadı hasendir.²²⁰ Taberî,²²¹ İbn Ebî Hâtim ve Taberânî,²²² bu tarikte gelen rivâyetlere eserlerinde çokça yer vermişlerdir.²²³ İbn Kesîr de bu yolla nakilde bulunmuştur.

²⁰⁸ Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtü’l-müdekkisîn*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî, (Umman: Mektebetü’l-Menâr, 1983), 41; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2: 659; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 2571; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 6: 405.

²⁰⁹ İbn Hacer, *Tabakâtü’l-müdekkisîn*, 41; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 6: 405.

²¹⁰ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2: 659.

²¹¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 786.

²¹² Çakan, Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, 1: 78.

²¹³ Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirân*, 1: 60.

²¹⁴ Örnekler için bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 175, 178, 189, 196, 232, vd.

²¹⁵ Örnekler için bkz. İbnü’l-Münzir, *Kitâbü tefsîri’l-Kur’ân*, 1: 55, 60.

²¹⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 23: 134.

²¹⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 175. Diğer bir örnekler için bkz. 1: 178, 189, 196, 232, vd.

²¹⁸ *el-İtkân*’da, “Mevlâ âli Zeyd b. Sâbit”, *Câmiu’l-beyân*’da, “Mevlâ Zeyd b. Sâbit” şeklinde geçmektedir. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân* (ty.), (hadis no. 255), 1: 228; Suyûtî, *el-İtkân*, 786.

²¹⁹ Abdülmeccid, *er-Rivâyâtü’t-tefsîriyye fî Fethi’l-Bârî*, 1: 19.

²²⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 786.

Bu tarihin isnadında yer alan râvilerden İkrime el-Berberî²²⁴ hakkında Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve Sellâm b. Miskîn (ö. 224/838), “Tefsiri en iyi bilen kişi”,²²⁵ Katâde, “Siyeri en iyi bilen tâbiüdür”,²²⁶ İclî, “Sika, Harûriyye’ye nisbeti asılsızdır”,²²⁷ Atâ b. Ebû Rebâh, “İbâziyye’den idi”,²²⁸ “Hammâd b. Zeyd, “Kendisine İkrime sorulduğunda Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (ö. 131/749) onun için ‘Bana göre sika olmasaydı, ondan (hadis) yazmazdım’ dediğini işittim”,²²⁹ Ebû Hâtim, “Sika, nakilleri sika râviler tarafından nakledildiğinde hadisiyle ihticâc edilir”,²³⁰ İbn Adî, “Kendisinden sika bir râvi rivâyet ettiğinde o hadis, müstakîmül-hadis (rivâyetleri sağlam)dır, lâ be’sê bihî (zararı yok)”,²³¹ Ahmed b. Hanbel, “Hadisiyle ihticâc edilir”,²³² İbn Maîn ve Nesâî, “Sika”,²³³ İbn Kuteybe (ö.276/889), “Fakîh”²³⁴ ve Buhârî, “Arkadaşlarımızın hepsi onun hadisiyle ihticâc etmiştir”²³⁵ demiştir. İbn Hibbân, *es-Sikât*’ta onu zikretmiştir.²³⁶

Hâricîliğin Hârûriye fırkasına, İbâziyye’ye, Beyhesiyye ve Sufriyye’ye mensup olduğu söylenen İkrime’nin, bir mezhebin birçok koluna aynı anda mensubiyetini kabul etmek zordur. Onun Hâricî çevrelerle olan siyasî bağlantılarının bu tür iddialara sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.²³⁷ “İmam Mâlik istisna edilecek olursa onu genelde bütün hadis müellifleri sika olarak kabul etmiş, Kütüb-i Sitte musannifleri başta olmak üzere rivâyetlerine eserlerinde yer vermiştir.”²³⁸ Buhârî, İkrime’nin rivâyetlerine itimat ederken -sadece *el-Câmi’u’s-sahîh*’inde 139 rivâyetini nakletmiştir²³⁹-, Müslim onun nakillerinden sakınmış ve başkasıyla ilişkili olarak ondan az bir şey rivâyet etmiş, İmam Mâlik ise onun rivâyetlerinden ancak bir veya iki tanesini naklederek uzak durmuştur.²⁴⁰ Bu bilgilerden İkrime el-Berberî’nin sika bir râvi olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer râvi Saîd b. Cübeyr’in sika olduğuna dair bilgi daha önce “Kays Tariki ve Değerlendirilmesi” konusunda verilmiştir.

²²¹ Örnek için bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 233.

²²² Örnek için bkz. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, (hadis no. 12497), 12: 67.

²²³ Suyûtî, *el-İtkân*, 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 1: 60; Çakan, Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, 1: 76-79.

²²⁴ Ebû Abdilâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî. İbn Abbâs’ın mevlâsı ve müfessir tâbiüdür. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 7: 49.

²²⁵ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebîr*, 2: 331; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 2704.

²²⁶ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 272; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 2704.

²²⁷ İclî, *es-Sikât*, 339; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 289; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 2708.

²²⁸ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 278.

²²⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7: 8; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 275.

²³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7: 8; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 2708; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfiî ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), (101-150), 3: 109.

²³¹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, (101-150), 3: 109.

²³² Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 288.

²³³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7: 9; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 289; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 2708.

²³⁴ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü’l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru’r-Râidî’l-Arabî, 1970), 70.

²³⁵ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 289; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 2708.

²³⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 229.

²³⁷ Tayyar Altıkulaç, “İkrime el-Berberî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), 22: 42.

²³⁸ Altıkulaç, “İkrime el-Berberî”, 22: 42.

²³⁹ Altıkulaç, “İkrime el-Berberî”, 22: 42.

²⁴⁰ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 93.

İsnadda yer alan diğer bir râvi Muhammed b. Ebî Muhammed'in tam adının "Muhammed b. Ebî Muhammed el-Ensârî el-Medenî Mevlâ Zeyd b. Sâbit" olduğunu düşünmekteyiz. Zira tabakât kaynaklarında bu zâtın, Saîd b. Cübeyr ve İbn Abbâs'ın mevlâsı İkrime'den, Muhammed b. İshâk'ın da ondan rivâyette bulunduğu bulunmaktadı. Ancak hakkında cerh veya ta'dil ifadeleri kullanılmamıştır.²⁴¹ Onu, Zehebî, "Lâ yu'ref (tanınmıyor)",²⁴² ve İbn Hacer, "Meçhûl (bilinmiyor)" olarak nitelemiştir.²⁴³ Ayrıca *et-Târîhu'l-kebir*'de Muhammed b. Ebî Muhammed Mevlâ Zeyd b. Sâbit el-Ensârî'nin İkrime'den yaptığı rivâyetin isnadı, "Ubeyd (b. Yaîş) ← Yûnus ← İbn İshâk ← Muhammed ← Saîd b. Cübeyr veya İkrime el-Berberî ← İbn Abbâs" şeklindedir.²⁴⁴ Bu örnek, isnad zincirinin üçüncü sıradaki râvinin Muhammed b. Ebî Muhammed el-Ensârî olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu bilgiler, söz konusu râvi için yaptığımız tespiti desteklemektedir. İbn Hibbân, *es-Sikât*'ta onu zikretmiş, fakat hakkında bir şey dememiştir.²⁴⁵ Bu bilgiler dikkate alındığında, Muhammed b. Ebî Muhammed el-Ensârî'yi zayıflardan değil sikalardan saymak daha uygun düşmektedir.

İbn İshâk'a gelince, ulemânın çoğuna göre sebt kabul edilmekle²⁴⁶ birlikte birçok eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) çocuklarından Hişâm b. Urve (ö. 146/763),²⁴⁷ İbn İshâk'ın Hişâm'ın karısı Fâtma bint el-Münzir b. ez-Zübeyr'den hadis nakletmesinin doğru olmadığını ifade etmiş ve onu yalan söylemekle itham etmiştir.²⁴⁸ Bazı âlimler buna benzer çeşitli tenkit ve ithamlar sebebiyle onun rivâyetleriyle ihticâc etmemeyi prensip edinmişse²⁴⁹ de birçok muhaddis ondan hadis nakletmiştir.²⁵⁰ Buhârî, *Sahîh*'inde²⁵¹ onunla istişhâd etmiştir. Müslim,²⁵² İbn İshâk'ın rivâyetlerini mütabi' olarak kullanmıştır. Dört Sünen sahipleri, onunla ihticâc etmişlerdir.²⁵³ İbn Hallikân (ö. 681/1282); Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan naklen, onların İbn İshâk'ı sika saydıklarını ve hadisleriyle ihticâc ettiklerini, Buhârî'nin onu sika kabul ettiği halde ondan tahriçte bulunmadığını, Müslim'in ise sadece recm ile ilgili bir hadisi zikretmek suretiyle ondan tahriçte bulunduğunu söylemiştir.²⁵⁴ İbn Sa'd, İbn İshâk hakkında, "Muhammed sikaydı" demiştir.²⁵⁵ Bundan başka İbn İshâk, aldığı haberlerin râvisini veya şeyhini atlayarak ilk râvinin adıyla nakletmesi nedeniyle cerh ve tadil âlimlerince şiddetli bir eleştiriyeye

²⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8: 88; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 392; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 26: 382; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 26; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 433.

²⁴² İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 433.

²⁴³ İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 894.

²⁴⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1: 225.

²⁴⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 392; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 26: 383; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 433.

²⁴⁶ Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1977), 4: 276.

²⁴⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 7: 462.

²⁴⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 7: 552; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7: 193; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6: 2419; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 277.

²⁴⁹ Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 1: 21.

²⁵⁰ Mustafa Fayda, "İbn İshâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), 20: 94.

²⁵¹ Örnek için bkz. Buhârî, "Hudûd", 13.

²⁵² Örnek için bkz. Müslim, "Salât", 52.

²⁵³ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 24: 429; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9: 45-46; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3: 3320.

²⁵⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 276-277.

²⁵⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, 9: 323.

uğramıştır.²⁵⁶ Bu hususun, onun hadisçi olmasının yanında tarihçi kimliğine de sahip olmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Netice itibariyle cerh ve tadil âlimlerinin bu tarihin isnadındaki râvilerle ilgili ortaya koydukları eleştirileri dikkate aldığımızda, İbn İshâk tarihinin sağlam ve güvenilir olduğunu söylememiz mümkündür.

İbn İshâk Tariğine Örnekler

1) *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*: “Muhammed b. Yahyâ ← Ebû Gassân Muhammed b. Amr ← Seleme ← Muhammed b. İshâk ← Muhammed b. Ebî Muhammed ← İkrime veya Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs” tarihiyle zikredilen rivâyette, “*Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır*” (Bakara 2/5) sözü, “Rablerinden bir nûr ve kendilerine gelen doğru yol üzerinde olanlar” şeklinde açıklanmıştır.²⁵⁷

2) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (İbn Kesîr): “Muhammed b. İshâk ← Muhammed b. Ebî Muhammed ← İkrime veya Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs” tarihiyle verilen nakilde, “*Onları karanlıklar içinde bıraktı*” (Bakara 2/17) kavli, “Onlar hakkı görüyorlar ve gerçeği söylüyorlardı. Ne zaman ki imandan çıktılar, küfrün karanlığına daldılar, küfürleri ve münafıklıklarıyla bu ışığı söndürdüler. Allah da onları küfrün karanlıklarına bırakıverdi. Böylece hem hidayeti göremez oldular hem de hak yolda yürüyemez oldular” şeklinde açıklanmıştır.²⁵⁸

3.9. Ebû Sâlih Tarihi ve Değerlendirilmesi

Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih²⁵⁹ (ö. 223/837) ← Muâviye b. Sâlih el-Hadramî (ö. 158/749) ← Ali b. Ebû Talha²⁶⁰ (ö. 143/760) ← İbn Abbâs (ö. 68/687-88).

Bu tarihin isnadında adı geçenlerden Ebû Sâlih, Muâviye b. Sâlih el-Hadramî, Mûsâ b. Ali b. Rebâh (ö. 163/779), kâtipliğini yaptığı Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve başkalarından rivâyette bulunmuştur.²⁶¹ Hakkında Leys b. Sa'd'ın oğlu Abdülmelik b. Şuayb (ö. 248/862), “Sika ve me'mûn (hadisi yazılır ve araştırılır), hadisini dedemden işitmiştir. Babamın huzurunda hadis naklediyor, babam da onu hadis rivâyet etmeye teşvik ediyordu”, Ebû Hâtim, “Bildigim kadarıyla sadûk, emîn”, Abdurrahmân b. Mehdî, Ebû Zûr'a'ya Ebû Sâlih'i sormuş ve Ebû Zûr'a onun için, “Bana göre kasten yalan söyleyecek birisi değil, hasenü'l-hadîstir”,²⁶² Ahmed b. Hanbel, “Önceleri doğru sözlüydü, ancak sonradan hataya düşmüştür, leyse hüve bi-şey' (bir şey değil)”,²⁶³ Sâlih Cezere (ö. 293/906), “Yahyâ b. Maîn onu tevsik ediyordu. Bana göre ise hadiste yalan söyleyen birisidir”,²⁶⁴ Nesâî “Leyse bi-sika”, Ahmed b. Sâlih, (ö. 248/862), “(Yalancılıkla) itham edilir, leyse bi-şey' (hiçbir değeri yok)”, Ali b. Medîni (ö. 234/848-49), “Ondan bir şey rivâyet etmedim” ve İbn Adî, “Bana göre müstakîmu'l-hadîstir. Ancak isnad ve metinlerde hataya düşüyordu, ama bunu da kasıtlı yapmıyordu” demiştir. Abdurrahmân b. Mehdî, babasının Ebû Sâlih için, “Ömrünün sonlarında

²⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 194; Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4: 2419-2420.

²⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 39. Diğer örnekler için bkz. 1: 40-42, 45, 47-48, vd.

²⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 99.

²⁵⁹ Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih Muhammed b. Müslim el-Cuhenî el-Misrî.

²⁶⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Talha Sâlim b. el-Muhârik el-Hâşimî.

²⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 86; Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 11: 155.

²⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 86-87.

²⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 86-87; Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 11: 157; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2: 440.

²⁶⁴ Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 11: 158; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2: 441.

rivâyet ettiği hadislerin münker kabul edildiğini görmüştük. O, sadûktur, bildiğim kadarıyla güvenilirdir” dediğini nakletmiştir.²⁶⁵

Diğer râvi Muâviye b. Sâlih hakkında İbn Sa’d, “Sika, kesîru’l-hadîs”,²⁶⁶ Nesâî, “Leyse bi-sika”, Ebû Hâtim, “Sâlihu’l-hadîs, nasenu’l-hadîs, hadisi yazılır, lâ yuhteccu bihî (onunla ihticâc edilmez)”, Yahyâ b. Maîn, “Leyyin” ve İbn Adî, “Bana göre hadisi sağlamdır, sadûktur, bilerek yalan söylemez” demiştir.²⁶⁷ Abdurrahmân b. Mehdî, babasına onu sorduğunda, “Hadisi sâlihtir, hadisi hasendir, hadisi yazılır ama ihticâc edilmez” cevabını almıştır. Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medîni’nin Yahyâ b. Saîd el-Kattân’a Muâviye b. Sâlih’i sorduğunu ve “Bu dönemde biz ondan bir harf bile almayız” dediğini nakletmiştir. Ebû Zür’a’ya Muâviye b. Sâlih sorulduğunda, “Sika, muhaddis” demiştir.²⁶⁸

Diğer bir râvi Ali b. Ebî Talha hakkında Ahmed b. Hanbel, “Ondan münker hadisler nakledilmiştir”, başka bir yerde, “İbn Abbâs’ı görmediği halde ondan tefsir rivâyet etmiştir”, Ebû Dâvud, “İnşallah müstakîmu’l-hadîstir. (Siyasette) kılıç (kullanmaya) dair kötü bir görüşü vardır”, Nesâî, “Leyse bihî be’s (zararı yok)”, Duhaym (ö. 245/859), “O, tefsiri İbn Abbâs’tan işitmemiştir”, İbn Hacer, “İbn Abbâs’ı görmediği halde ona irsâl yapmıştır, sadûk, bazen hata yapar”²⁶⁹ ve Ya’kûb b. Süfyân, “Dâifu’l-hadîs, münker, iyi görüşü yoktur”, başka bir yerde, “Metruk da değildir, hüccet de”²⁷⁰ demiştir. İbn Hibbân, *es-Sikât*’ta onu zikretmiştir.²⁷¹ Zehebî ve İbn Hacer, İbn Abbâs’dan işitmediği halde onun, aralarında Mücâhid’in de yer aldığı bazı râvileri atlayarak (irsâl) vasıtasız olarak İbn Abbâs’ı zikrettiğini söylemiştir.²⁷²

Bu bilgilerden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Ali b. Ebî Talha, tefsiri doğrudan İbn Abbas’dan semâ yoluyla almamıştır. Hâl böyleyken o, mürsel olarak İbn Abbas’dan nakilde bulunmuştur. Bu durumda kendisiyle İbn Abbâs arasında bir vasıtanın olması kaçınılmazdır. Öyleyse vasıta, ya Mücâhid b. Cebr ya Saîd b. Cübeyr²⁷³ yahut da İkrime’dir.²⁷⁴ Bu üç râvi, İbn Abbâs’ın sika öğrencileri arasında yer almaktadır. Aslında düşen râvilerle birlikte tarihin orijinal isnadı, “Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih ← Muâviye b. Sâlih el-Hadramî ← Ali b. Ebû Talha (← Mücâhid b. Cebr veya Saîd b. Cübeyr veya İkrime) ← İbn Abbâs” şeklindedir. Dolayısıyla her ne kadar bu râviler isnaddan düşse de sika oldukları için bu tarik de güvenilir kabul edilmiştir. Ali b. Ebî Talha’nın İbn Abbâs’dan tefsiri doğrudan semâ yoluyla almaması, ondan naklettiklerinin sıhhatine halel getirmez.²⁷⁵ Fuad Sezgin’in, “Taberî’de yaklaşık bin nassın varlığına dayanarak,

²⁶⁵ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2: 441.

²⁶⁶ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebîr*, 9: 530.

²⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8: 382-383; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 4: 135.

²⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8: 382-383.

²⁶⁹ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 491-492; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 134; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, (101-150), 3: 932; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 7: 339-340; İbn Hacer, *Takrîbü’t-tehzîb*, 698.

²⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 492; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 7: 340.

²⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 211; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 20: 492.

²⁷² Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 134; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 7: 339.

²⁷³ Suyûtî’ye göre vasıta Mücâhid veya Saîd b. Cübeyr’dur. Suyûtî, *el-İtkân*, 785.

²⁷⁴ Nehhâs’a (ö. 338/950) göre vasıta Mücâhid veya İkrime’dur. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve’l-mensûh*, thk. Süleymân b. İbrâhîm Abdurrahmân, (Riyad: Dârü’l-Âsîme, 2009), 1: 461.

²⁷⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, nşr. Şükrullah Nimetullah Kûcânî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 140; Nehhâs, *en-Nâsîh ve’l-mensûh*, 1: 461-462; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 134; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, 54; Suyûtî, *el-İtkân*, 785; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirân*, 1: 77; Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Tefsîru*

Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'dan naklettiği rivâyetlerin İbn Abbâs'a ait tefsirleri bir araya getirme imkânı vereceğine inancım tamdır” sözü bu tarikin güvenilirliğini, önemini ve değerini ortaya koymaktadır.²⁷⁶

Bundan başka Ahmed b. Hanbel, Ali b. Ebî Talha ve bu tarikle ilgili olarak Mısır'da bulunan ve tefsire dair Ali b. Eb'i Talha'dan gelen rivâyetleri içeren bir sahifeden -Ali b. Ebî Talha'nın tefsiri olarak bilinen bu esere bugün sahip değiliz²⁷⁷ - övgüyle söz etmiş ve, “Bir kişi ona ulaşmak için oraya seyahat etse, bu seyahati çok sayılmaz” demiştir.²⁷⁸ İbn Hacer, bu nüshanın Ebû Sâlih'in yanında bulunduğunu, Ebû Sâlih'in onu Muâviye b. Sâlih'den, Muâviye b. Sâlih'in Ali b. Ebî Talha'dan ve Ali b. Ebî Talha'nın da İbn Abbâs'tan rivâyet ettiğini söylemiştir.²⁷⁹ Cerrahoğlu'na göre,

“Bu sahife, İbn Abbâs-Ali b. Ebî Talha-Muâviye b. Sâlih-Abdullâh b. Sâlih gibi tek bir isnâd zinciriyle gelmektedir. Bu sahife, esrarını, tarihin derinlikleri içerisinde hâlen muhafaza etmektedir. Bu hususta yaptığımız tetkikler bu nüshanın İbn Abbâs'dan tedvin edilenlerin en eskisi ve ondan gelen tefsir tariklerinin en sağlam olduğunu göstermektedir.”²⁸⁰

Goldziher, bu tarikte inkıtâ²⁸¹ olduğunu ve ona güvenilemeyeceğini söyleyerek eleştiride bulunmuştur. Bu eleştirisini, -bazı tarihçiler ve muhaddislerin de ileri sürdüğü gibi- Ali b. Ebî Talha'nın İbn Abbâs'la görüşmemesi ve ona isnad ettiği rivâyetleri ancak Mücâhid veya Saîd b. Cübeyr tarihiyle elde etmesi ile gerekçelendirmiştir. Goldziher bu eleştirisinde haklı değildir. Zira İbn Hacer'in dediği gibi vasıta sika ise, bunun bir önemi yoktur.²⁸² Aynı zamanda Buhârî ve Müslim gibi büyük hadis âlimlerinin bu tarikten gelen rivâyetlere eserlerinde yer vermeleri, bu tarikin sağlam ve güvenilir olduğunun delilidir.²⁸³

Bu tarikin isnadın düşen râvilerinden birisi Mücâhid b. Cebr'dir.²⁸⁴ İbn Abbâs'tan çokça rivâyetiyle bilinmektedir. Tâbiîdir ve Mekke tefsir ekolünün önemli öncülerindedir. Hakkında İbn Sa'd, “Sika, fakih, âlim, kesîru'l-hadîs”, İbn Maîn,²⁸⁵ Ebû Zür'a ve İclî, “Sika” ve İbn Hibbân, “Fakih, müttakî, âbid, hadis rivâyetinde sika” demiştir. Süfyân es-Sevrî, onun geniş tefsir birikimine dikkat çekmiştir.²⁸⁶ Katâde b. Diâme'ye göre

âyâtin eşkelet 'alâ kesîrin mine'l-'ulemâ, thk. Abdülazîz b. Muhammed el-Halife, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1996), (3 numaralı dipnot), 1: 251.

²⁷⁶ Fuad Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-arabî*, 1: 64.

²⁷⁷ İsmail Cerrahoğlu, “Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969): 56.

²⁷⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 785; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17; Fuad Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-arabî*, 1: 64.

²⁷⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 134; Suyûtî, *el-İtkân*, 785; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 59; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân*, Mukaddime, (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1950), 15-16.

²⁸⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *DİB Dînî, İlmî, Edebî, Meslekî Aylık Dergi* 11:2 (1972): 82.

²⁸¹ Hadisin senedinin sahâbeden sonra gelen bölümünde bir veya daha çok râvisinin atlanmasıdır.

²⁸² Suyûtî, *el-İtkân*, 785; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 340; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 17.

²⁸³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 59-60; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 17.

²⁸⁴ Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî.

²⁸⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3: 3185-3186.

²⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10: 43-44.

yaşadığı dönemin tefsiri en iyi bilen kişisidir.²⁸⁷ Diğer iki râvi ise Saîd b. Cübeyr ve İkrime'dir. Bunlar hakkında daha önce bilgi verilmiştir.²⁸⁸

Çoğunluğa göre İbn Abbâs'tan gelen tefsir tarikleri arasında en sağlam ve güvenilir tarik budur.²⁸⁹ Bu tarikle Ali b. Ebî Talha'dan gelen rivâyetlerin sahihliğine dair genel bir kanaat oluşmuştur.

Buhârî, *Sahîh*'inde isnadları zikretmeksizin (ta'likan) ve Kur'ân'daki filolojik tefsirleri veya garîb kelimeleri açıklarken²⁹⁰ zikrettiği rivâyetlerde, "Kâle İbn Abbâs" veya "Yüzkeru an İbn Abbâs" şeklinde Ali b. Ebî Talha'nın tefsir sahîfesine atıfta bulunmuştur.²⁹¹ H. 194'de doğmuş olan Buhârî'nin doğrudan İbn Abbâs'tan rivâyetleri alması mümkün değildir. O, bu rivâyetleri ya Mısır'a yaptığı seyahatlerde ya da doğrudan doğruya Abdullah b. Sâlih'ten veya başkalarından almıştır.²⁹²

Her ne kadar Fuad Sezgin, Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'da Ali b. Ebî Talha rivâyetiyle yalnızca ahkâm ve nüzul sebebine dair açıklamalar yaptığını söylese²⁹³ de o, hem filolojik tefsirler,²⁹⁴ hem de ahkâm, nuzûl sebebi, nâsih ve mensûh gibi hususlarla ilgili rivâyetleri zikretmiştir. *Câmiu'l-beyân*'da bu rivâyetlerin bazen birkaç kez tekrarlandığı görülür. Örneğin, Bakara 2/115. âyetin tefsirinde zikredilen, "Ebû Sâlih ← Muâviye b. Sâlih ← Ali b. Ebî Talha ← İbn Abbâs" tarikli rivâyet, aynı şekilde bu sûrenin 142. ve 144. âyetlerinin tefsirinde de tekrarlanmıştır.²⁹⁵ Öte yandan Taberî, zikrettiği bu tarikleri doğrudan Abdullâh b. Sâlih'ten almamıştır. Çünkü Taberî, vefat tarihi 223 olan Abdullâh b. Sâlih'in vefatından bir veya iki yıl sonra yani 224 yılının sonunda veya 225 yılının başında doğmuştur.²⁹⁶ O, bu nakilleri Mısır'a ziyareti sırasında Abdullâh b. Sâlih'i işitmiş olan Musannâ b. İbrâhim, Ali b. Dâvud (ö. 272/885) ve Yahyâ b. Osmân (ö. 282/895) vasıtasıyla almıştır.²⁹⁷ Taberî'nin bu tarikten istifade ettiği diğer bir eseri ise *Târîhu't-Taberî*'dir.²⁹⁸

Müslim, Sünen sahipleri, İbn Ebî Hâtim, İbnü'l-Münzir, Taberânî²⁹⁹ ve Hâkim en-Nîsâbü'rî de bu tarikten gelen nakillere eserlerinde yer vermişlerdir.³⁰⁰

²⁸⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3: 3185-3186; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1: 92; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10: 43.

²⁸⁸ Saîd b. Cübeyr için, "Kays Tariki ve Değerlendirilmesi", İkrime için, "İbn İshâk Tariki ve Değerlendirilmesi" başlıklarına bakınız.

²⁸⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 785; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 9: 375; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 59; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

²⁹⁰ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (Ankara: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 122.

²⁹¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7: 340; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17. Örnekler için bkz. Buhârî, "Tefsîr", 3/10; Buhârî, "Tefsîr", 4/25-26; Buhârî, "Tefsîr", 8/1; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 18: 200, 258, 331.

²⁹² Abdülbâkî, *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân*, Mukaddime, 15-18;

²⁹³ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 122.

²⁹⁴ Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 290.

²⁹⁵ Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi", 68. Örnek için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 450, 623-624, 658-659.

²⁹⁶ Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6: 2441; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3: 3366.

²⁹⁷ Cerrahoğlu, "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi", 67.

²⁹⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 48, 192.

²⁹⁹ Örnekler için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 12: 251, 255-256.

³⁰⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 785; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 59; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân* 2: 17.

Ebû Sâlih Tarikine Örnekler

1) *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-beyân)*: “Ebû Sâlih ← Muâviye (b. Sâlih) ← Ali (b. Ebî Talha) ← İbn Abbâs” tarikiyle verilen rivâyette, “Çocuk, babasıyla beraber sa'y edecek yaşa gelince...” (Saffât 37/102) âyetindeki sa'y, ‘İş yapmak’ şeklinde açıklanmıştır.³⁰¹

2) *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*: “Ebû Sâlih Kâtibu Leys ← Muâviye b. Sâlih ← Ali b. Ebî Talha ← İbn Abbâs” tarikiyle zikredilen nakilde, “Allah sizin için kolaylık istiyor, zorluk çekmenizi istemiyor” (Bakara 2/185) âyetindeki *el-yüsr*, ‘Yolculukta iftar etmek’ şeklinde açıklanmıştır.³⁰² Taberî, *Câmiu'l-beyân*'da bu rivâyeti aynı tarikle zikretmiştir.³⁰³

3) *Tefsîru İbni'l-Münzir*: a) “Allân (b. el-Mugîre) ← Abdullah b. Sâlih ← Muâviye b. Sâlih ← Ali b. Ebî Talha ← İbn Abbâs” tarikiyle gelen rivâyette, “Ölüden diriyi çıkarırsın” (Â-i İmrân 3/27) sözü, ‘Ölü olan nutfeyi diriden, nutfeden de canlı olan insanı çıkarırsın’ şeklinde açıklanmıştır.³⁰⁴

4) *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Hâkim en-Nîsâbü'rî): “Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Anberî ← Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) ← Abdullah b. Sâlih ← Muâviye b. Sâlih ← Ali b. Ebî Talha ← İbn Abbâs” tarikiyle verilen nakilde, “Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emr'e de” (Nisâ 4/59) âyetinde geçen, “Ülü'l-emr” tabiri, ‘Fıkıh ve din ehli, dinin yüce değerlerini insanlara öğreten, onlara iyiliği emreden, kötülükten nehyeden ve Allah'a boyun eğmeyi şart koşan itâat ehli’ şeklinde açıklanmıştır.³⁰⁵

3.10. İbn Abbâs'a Nispet Edilen Diğer Tefsir Tarikleri

İbn Abbâs'tan sayılamayacak kadar çok nakillerin farklı tariklerle geldiğini daha önce zikretmiştik. Bu başlık altında ise, değerlendirilen dokuz tarik dışında İbn Abbâs'a isnad edilen bazı tarikleri de değerlendirme yapmaksızın zikredeceğiz. Zira bu tariklerin kritiğini yapmak, çalışmayı uzatacaktır. Bu tarikler de ayrıca çalışılmalıdır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1) “Muhammed b. Ma'mer ← Ayâş b. Ziyâd el-Bâhilî ← Şu'be ← Ebû Bişr ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs”.³⁰⁶

2) “Ebû Saîd el-Eş'acc ← Vekî' ← Şerîk ← Atâ b. es-Sâib ← Enes ed-Duhâ ← İbn Abbâs”.³⁰⁷

3) “Müncâb b. el-Hâris ← Ali b. Meshar ← el-A'meş ← Habîb b. Ebî Sâbit ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs”.³⁰⁸

4) “Ubeydullâh ← Ebî ← Abdurrahmân el-Mes'ûdî ← Ali b. Bezîme ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs”.³⁰⁹

5) “Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb ← Muhammed b. Sinân el-Kazzâz ← Ebû Âsım ← Zekeriyâ b. İshâk ← Amr b. Dînâr ← Atâ ← İbn Abbâs”.³¹⁰

³⁰¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 579. Diğer örnekler için bkz. 2: 450, 3: 218, vd.

³⁰² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2: 313.

³⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 218.

³⁰⁴ İbnü'l-Münzir, *Kitâbü tefsîri'l-Kur'ân*, 1: 161.

³⁰⁵ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1: 211.

³⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 32.

³⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 32.

³⁰⁸ Firyâbî, *Kitâbü'l-kader*, 66.

³⁰⁹ Firyâbî, *Kitâbü'l-kader*, 67. Bu eserdeki diğer tarikler için bkz. 69, 79, 81, 117-119, 121, 126, 128, 152, 178-179, 278, vd.

³¹⁰ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1: 121.

- 6) “Ebû Bekr b. İshâk ← Muhammed b. Gâlib ← Affân b. Müslim ← Şu’be ← Mansûr ← Mücâhid ← İbn Abbâs”.³¹¹
- 7) “İbn Hamîd ← Ya’kûb el-Kummî ← Ca’fer b. Ebî’l-Muğîre ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs”.³¹²
- 8) “Ebû Kureyb ← Vekî’ ← el-Mes’ûdî ← el-Hakem ← Miksam ← İbn Abbâs”.³¹³
- 9) “Affân ← Vüheyb ← Hâlid ← İkrime ← İbn Abbâs”.³¹⁴
- 10) “Ali b. Abdilazîz ← Haccâc b. el-Minhâl ← Hammâd b. Seleme ← Ali b. Zeyd b. Cüd’ân (veya cedân) ← Yûsuf b. Mihrân ← İbn Abbâs”.³¹⁵

SONUÇ

Sahâbe’den gelen rivâyetlerin ve dolayısıyla tefsirlerin Hz. Peygamber’in (sav) tefsirinden sonra en güvenilir kaynaklar olduğu konusunda şüphe yoktur. Zira âyetlerin hangi şekilde indirildiğine şahit olduklarından tefsiri en iyi bilenler onlardır. İbn Abbâs’a atfedilen rivâyetler de bu kaynaklar arasında yer almaktadır ve sayıları oldukça fazladır. Biz de ona atfedilen rivâyetleri inceledik.

Araştırmamızda İbn Abbâs’a nisbet edilen dokuz tarik, isnad değerlendirmeleri ve kaynak kritikleri açısından ele alınarak değerlendirilmiştir. Bunlardan Muhammed b. Saîb el-Kelbî tariki, kaynağı Mukâtil b. Süleymân olan tarikler ve Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sağîr’in adının geçtiği tarikler zayıf ve güvenilir bulunmuştur. Aynı şekilde kaynağı Atıyye el-Avfî olan tarikler, aradaki râviler zikredilmeksizin doğrudan İbn Abbâs’a isnadı sebebiyle güvenilir değildir. Diğer yandan Kays tariki, Ebû Sâlih, İbn İshâk ve Süddî el-Kebîr tariki birçok ulemâ tarafından güvenli bulunmuş, ihticâc edilmiş ve eserlerde zikredilmiştir. Kaynağı İbn Cüreyc olup İbn Abbâs’a varan tariklerle gelen rivâyetlerin sağlam olup olmadığının araştırılması gerekmektedir. Kaynağı Dahhâk b. Müzâhim olan tarikler, munkatî’dir. Bu değerlendirmelerden sonra dokuz tariki, güvenilirlik yönünden en kuvvetlisinden en zayıfına doğru şu şekilde sıralamak mümkündür: Ebû Sâlih tariki, İbn İshâk tariki, Kays tariki, Süddî el-Kebîr tariki, kaynağı İbn Cüreyc olan tarikler, kaynağı Dahhâk b. Müzâhim olan tarikler, kaynağı Atıyye el-Avfî olan tarikler, kaynağı Mukâtil b. Süleymân olan tarikler ve Muhammed b. Saîb el-Kelbî tariki.

Taberî, dokuz tarikten Muhammed b. Saîb el-Kelbî tariki ve kaynağı Mukâtil b. Süleymân olan tarikler dışında kalan diğer tariklere eserlerinde yer vermiştir. Taberânî, hem Ebû Sâlih ve İbn İshâk tarikinden, hem de kaynağı İbn Cüreyc, Dahhâk b.

³¹¹ Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, 1: 122. Bu eserdeki diğer tarikler için bkz. 1: 135, 174, 188, 196, 237, 247, 251-252, 257, 263, 278-279, 299, 307, 326, 348, 355-356, 362, 372-373, 385, 387, 389-390, 393-395, 404-405, 410, 420, 437, 441, 451, 461, 463-464, 470, 493, 506, 542-543, 567, 581, 587, 607-608, 611, 613, 627, 630, 632-633, 636-637, 639, 643, 646, 648, 655, 658, 661, 663, 667, 681, 711; 2: 13, 20, 23, 29, 36, 38, 40, 43, 47, 55, 61, 64, 68, 76, 84, 97, 103, 108, 110, 112, 115, 122, 141, 302, 455, 457; 4: 154, 156, 274, vd.

³¹² Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1: 90. Bu eserdeki diğer tarikler için bkz. 1: 92, 97, 107, 121, 130, 134, 136, 184; 2: 12-13, 16, vd.

³¹³ Tirmizî, Hac, no. 893. Bu eserdeki diğer tarikler için bkz. Hac, no. 898, 899; Seyr, no.1570; Et’ime, no.1798; Ru’yâ, no. 2293; İsti’zân ve’l-edeb, no.2717; Tefsîru’l-Kur’ân, no. 3224.

³¹⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü’l-âsâr ve tafsilü’s-sâbit an Rasûlillâhi sallallâhü ‘aleyhi ve sellem mine’l-ahbâr (Müsnedü Abdillâh b. Abbâs)*, thrc. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 1982), 7. Bu eserdeki diğer tarikler için bkz. 34, 55, 59, 89, 92, 94-96, 99, 102, 395, 396, vd.

³¹⁵ Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Evâil*, thk. Muhammed Şekûr b. Mahmûd el-Hâcî Emrîr, (Amman: Müessesetü’r-Risâle, Dârü’l-Furkân, 1983), 25. Bu eserdeki diğer tarikler için bkz. 27, 33.

Müzâhim ve Mukâtil b. Süleymân olan tariklerden istifade etmiştir. İbnü'l-Münzir, eserlerinde Ebû Sâlih tarikini ve kaynağı İbn Cüreyc olan tarikleri zikretmiştir. İbn Ebî Hâtim, Ebû Sâlih, İbn İshâk ve Kays tariki, kaynağı Atıyye el-Avfî ve (Cüveybir tarikiyle gelenler hariç) Dahhâk b. Müzâhim olan tariklerden gelen nakillere eserlerinde yer vermiştir. Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Sâlih, Kays ve Süddî el-Kebîr tarikinden istifade etmiştir. İbn Kesîr, İbn İshâk, Süddî el-Kebîr, kaynağı Atıyye el-Avfî ve Dahhâk b. Müzâhim olan tariklerden gelen rivâyetlere eserlerinde yer vermiştir. Taberî, Taberânî ve İbn Kesîr'in bu tarikleri almada mütesâhil davrandıkları söylenebilir.

Buhârî, *Sahîh*'inde Ebû Sâlih tarikini ta'lîkan vermiştir. İbn İshâk'ı sika kabul etmiş, *Sahîh*'inde onunla istişhâd etmiş, ancak ondan tahriçte bulunmamıştır. Müslim, Ebû Sâlih tarikinden gelen rivâyetlere eserlerinde yer vermiş, İbn İshâk'ın rivâyetlerini mütabî' olarak kullanmıştır. Dört Sünen sahipleri ise, Ebû Sâlih, Süddî el-Kebîr ve kaynağı Dahhâk b. Müzâhim olan tariklere eserlerinde yer vermişlerdir. İbn İshâk'la da ihticâc etmişlerdir. Tirmizî, kaynağı Atıyye el-Avfî olan tariklerden gelen bazı rivâyetleri hasen kabul etmiştir. Diğer yandan Dahhâk b. Müzâhim'in naklettiği hadisler, *Sünen-i erbaa*'da zikredildiği halde *es-Sahîhayn*'de zikredilmemiştir. İbn Merdûye ve İbn Hibbân, sadece kaynağı Dahhâk b. Müzâhim olan tarikleri kitaplarında zikretmiştir. Sa'lebî, kaynağı Atıyye el-Avfî olan tariklerin yanı sıra Süddî el-Kebîr ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarikinden tahriçte bulunurken talebesi Vâhidî, Muhammed b. Sâib el-Kelbî, kaynağı Atıyye el-Avfî ve Mukâtil b. Süleymân olan tariklerden tahriçte bulunmuştur.

Netice itibariyle bu çalışmada İbn Abbâs'a nispet edilen nakillerin ne kadar güvenilir olup olmadığı çalışılmıştır. Bunun için metin kritiğini göz ardı etmeksizin bu nakillere ait tariklerin cerh ve ta'dîl açısından incelenmesi gerekir. Bir rivâyetin güvenilirliğinin yarısı ricâl tenkidıyla yarısı da metin tenkidıyla anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

Abbâs el-Kummî, *el-Künye ve'l-Elkâb*, Tahran: Mektebetü Sadr, 1398.

Abdülmeccîd Abdülbârî, *er-Rivâyâtü't-tefsîriyye fî Fethi'l-Bârî*, Doktora Tezi, Riyad: Vakfu's-Selâmi'l-Hayriyyi, 2005.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1995.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs, Riyad: Dârü'l-Hânî, 2001.

Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Altıkulaç, Tayyar, "İkrime el-Berberî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013, 22: 42.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Babai, Aliekber, "Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbâs ve Onun Tefsirdeki Konumu", *Misbah İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi* 2:6 (2014): 172.

- Birişik, Abdülhamit, “Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013, 40: 281.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Müğîre el-Cu’fi, *Sahihu’l-Buhârî (el-Câmiu’s-sahîh)*, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2006.
- Bulut, Ali, “Kur’ân Filolojisine Dair İbn Abbâs’a Nisbet Edilen Üç Eser”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 290.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Müğîre el-Cu’fi, *et-Târîhu’l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî vd., Haydarabad: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kuran Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Ali b. Ebî Talha’nın Tefsir Sahifesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969): 56-58.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *DİB Dînî, İlmî, Edebî, Meslekî Aylık Dergi* 11:2 (1972): 82.
- Çakan, İsmail L., Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013, 1: 76-79.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Âdil Ehmed Abdü’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvad, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- Eroğlu, Muhammed, “Dahhâk b. Müzâhim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013, 8: 410.
- Fayda, Mustafa, “İbn İshâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013, 20: 94.
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed, *Kitâbü’l-kader*, thk. Abdullah b. Hamd el-Mansûr, Riyad: Edvâu’s-Selef, 1997.
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed, *Kitâbü’s-sıyâm ve meahü fevâid*, thk. Abdülvekîl en-Nedvî, Bombay: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1992.
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed, *Ahkâmu’l-ideyn*, Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1986.
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed, *Delâilü’n-nübüvve*, thk. Muhyiddîn Sâmî Kilâb, Mekke: eş-Şebeketü’l-Alukah, ty.
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed, *Fedâilü’l-Kur’ân*, thk. Yûsuf Osmân Fazlullâh Cibrîl, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989.
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca’fer b. Muhammed, *Sıfatü’n-nifâk ve zemmü’l-münâfikîn*, thk. Abdürrakîb b. Ali, Beyrut: Dâru İbn-i Zeydün, 1990.
- Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ala’s-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Hamza, Ömer Yûsuf, *Tefsîru sûreteyi’n-Nûr ve’l-Furkân min tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm*, Doktora Tezi, Mekke Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 1985.
- Hatîbu’l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Medîneti’s-selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2011.

Haţîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Sa'd Abdü'l-Gaffâr Alî, Kahire: Dâru'l-İstikâme, 2008.

Humeydî, Abdülazîz b. Abdullah, *Tefsîru İbn-i Abbâs ve merviyâtühü fi't-tefsîr min kütübi's-sünne*, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2008.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd, Ali Muhammed Muavvad, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Safâ' Hakkî, Fahad Alî el-Andas, İbrâhim Muhammed el-Mahmûd, Muslih Abdülkerîm es-Sâmîdî ve Hâlid Abdülkerîm el-Lâhim, Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü's-Şârika, 2006.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Merâsîl*, nşr. Şükrullah Nimetullah Kûcânî, Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1998.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyad: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Tefsîru âyâtin eşkelet 'alâ kesîrin mine'l-'ulemâ*, thk. Abdülazîz b. Muhammed el-Halîfe, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1996.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tehzîbü't-tehzîb*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. ve ta'lîk: Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd, Ali Muhammed Muavvad, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müdekkisîn*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî, Umman: Mektebetü'l-Menâr, 1983.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Ebu'l-Esbâl Sağîr Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî, Pakistan: Dâru'l-Âsıme, ty.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1977.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdü'l-mecîd es-Selefi, Riyad: Dâru's-Samî', 2000.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî, *es-Sikât*, Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1973.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Mektebü'l-Meârif, 1991.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, neşr. Muhammed Hüseyin Semsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî, Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzî, Kutubi'l-İlmiye, 1431.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire; Mektebü'l-Hancı, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Sıfatü's-safve*, thk. Mahmud Fâhûrî, thrc. Muhammed Revvâs Kalacî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1985.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim en-Nîsâbü'rî, *Kitâbü tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, Riyad: Dâru'l-Meâsir, 2002.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *es-Sikât*, nşr. Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Kahire: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Bessâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1992.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân*, Mukaddime, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1950.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim (el-Câmiu's-sahîh)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Süleymân b. İbrâhîm Abdurrahmân, Riyad: Dâru'l-Âsîme, 2009.
- Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Suûdi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım, *Mukaddimetü câmi't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât, Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984.
- Rıfat Fevzî Abdülmüttalib, *İbn Ebî Hâtim ve eseruhû fî 'ulûmi'l-hadîs*, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ty.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî eş-Şâfî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Salebî)*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî eş-Şâfî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Salebî)*, thk. Salâh Bâ Osmân, Hasanü'l-Gazâlî, Zeyd Mehâriş, Emîn Bâşa, Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Sarı, Necmi, "Tenkit Terimi Olarak Hâtıbu Leyl", *Ekev Akademi Dergisi* 19:61 (2015): 335-336.
- Sezgin, Fuad, *Târihu't-türâsi'l-arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyad: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1991.

Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Evâil*, thk. Muhammed Şekûr b. Mahmûd el-Hâcî Emrîr, Amman: Müessesü'r-Risâle, Dârü'l-Furkân, 1983.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rüsûl ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Meârif bi-Mısr, 1967.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit an Rasûlillâhi sallallâhü 'aleyhi ve sellem mine'l-ahbâr (Müsnedü Abdillâh b. Abbâs)*, thrc. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 1996.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân, Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmi'l-Âlî, 2009.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîru'l-vasît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavved, Ahmed Muhammed S., Ahmed Abdulganî el-Cemel, Abdürrahmân 'Uveys, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Yatkın, Nihat, "Abdullah İbn Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber'le İlişkisi", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II (Sahâbe ve Rivâyet İlimleri) Tebliğ ve Müzakereler*, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya, Nisan 25-26, 2006, 389-420.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebtü Vehbe, 1976.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfîi, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfîi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Lübnan: Beytü'l-Efkâri'd-Düvelî, 2004.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfiî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-'a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfiî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Hindistan: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1958.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî eş-Şâfiî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nuerddîn İtr, Katar: İdâretü İhyâ'it-Türâsi'l-İslâmî, 2009.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru't-Türâs, 1984.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.

HAṬİB EL-BAĞDÂDÎ'NİN *EL-FAḲÎH VE'L-MUTEFAḲḲÎH* ADLI ESERİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Davut Eşit*

Öz

Ḥaṭîb el-Bağdâdî, muhaddis ve muerrih kimliğiyle ön plana çıkan bir âlimdir. Bağdâdî'nin ilgi alanı sadece hadis ve tarihle sınırlı kalmamış, birçok farklı alanda da eser yazmıştır. Fıkıh alanındaki en meşhur eseri *el-FaḲîh ve'l-mutefakḲîh*'tir. Eserin büyük bölümü fıkıh usûlüne dairdir, ancak klasik fıkıh usûlü eserlerinde yer almayan birçok farklı konu eserde ele alınmaktadır. Muhaddis ve muerrih kimliği ön plana çıkan bir âlimin kaleminden çıkmış bu eserin fıkıh usûlü açısından özgün değeri makalenin temel tartışma konusunu teşkil etmektedir. Bu açıdan *el-FaḲîh ve'l-mutefakḲîh*'in klasik fıkıh usûlü eserlerinden farkı veya bu eserlere benzerliği tespit edilmeye çalışılacaktır. Eserin özgün niteliği tespit edildikten sonra, *el-FaḲîh ve'l-mutefakḲîh*'ten hareketle ehl-i hadise özgü bir usûl anlayışı inşa etmenin imkânı değerlendirilecektir. *el-FaḲîh ve'l-mutefakḲîh*'in klasik fıkıh usûlü yazım yöntemlerinden farklı olarak ortaya konmuş bir çalışma olup olmadığı irdelenecektir. Sonuç olarak *el-FaḲîh ve'l-mutefakḲîh*'in fıkıh usûlü açısından orijinal olan ve olmayan yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Fıkıh Usûlü, *el-FaḲîh ve'l-mutefakḲîh*, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Özgünlük.

AN EVALUATION ON THE ORIGINALITY OF AL-KHAṬİB AL-BAGHDÂDÎ'S BOOK NAME OF *AL-FAQĪH WA AL-MUTAFQAQQĪH*

Abstract

Al-Khaṭîb al-Bağhdâdî is a scholar who has come to the forefront with his identity as a muḥaddiṣ (science of hadith) and historian and works in these fields. The interest of al-Khaṭîb al-Bağhdâdî has not only been limited to hadith and history, but has written works in many different fields. His most famous work in the field of fiqh is *al-Faqīh wa al-mutafaqqih*. Most of the work is about uṣūl al-fiqh, but many different topics that are not included in classical uṣūl al-fiqh style works are covered. The original value of this work, be written by science of hadith and historian in the field of the uṣūl al-fiqh, constitutes the main discussion topic of the article. In this respect, it will be tried to determine the difference or similarity of *al-Faqīh wa al-mutafaqqih* from classical uṣūl-al-fiqh works. After determining the original quality of the work, it will be discussed whether there is a uṣūl al-fiqh understanding specific to al-Khaṭîb al-Bağhdâdî.

Keywords: Al-Khaṭîb al-Bağhdâdî, Uṣūl al-fiqh, *Al-Faqīh wa al-mutafaqqih*, Abū Ishâq al-Shîrâzî, Originality.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 02.02.2020, Accepted / Kabul Tarihi: 28.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.683412>

*Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, davutesit@hakkari.edu.tr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-1366-4650>

GİRİŞ

Tam adı Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. ‘Alî b. Şâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî’dir.¹ Kaynakların çoğunluğuna göre 392/1002 yılında doğmuştur.² Erken yaşta hadis ilimleri ile uğraşmaya başlamıştır. Hadis faaliyetleri için Bağdâd, Basra, Nîsâbûr, Isbahan (İsfahan), Kûfe, Rey, Hemezân ve Hicâz başta olmak üzere birçok bölgeye seyahatlerde bulunmuştur.³ Bağdâd’ta 463/1071 yılında vefat eden Bağdâdî, burada ilk devrin meşhur sûfilerinden Bişr el-Hâfi’nin (v. 227/841) yanına defnedilmiştir. Cenazesini taşıyanlar arasında Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083) de bulunmaktadır.⁴

Bağdâdî, daha çok hadis ve tarih ilimlerinde ön plana çıkmasına rağmen onun fakîh kimliği de dikkat çekicidir. Zehebî (v. 748/1348) onu Şâfi’îlerin büyük fakîhlerinden biri olarak tanıtmaktadır.⁵ İbn Keşîr (v. 774/1373) ise onun taassup derecesinde Şâfi’î mezhebine bağlı olduğunu belirtmektedir.⁶ Bağdâdî, Irak Şâfi’î Ekolü’nün kurucusu Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin (v. 406/1016) fıkıh meclisine katılmış ve ondan istifade etmiştir.⁷ Ancak kaynaklar onun fikhî eğitimini daha çok el-Kâdî Ebu’t-Ṭayyib et-Ṭaberî (v. 450/1058) ve Ebu’l-Hasen el-Mehâmîlî’den (v. 415/1024) aldığını belirtmektedir.⁸ Onun fıkıh hocaları arasında bu iki isim ön plana çıkmaktadır. Özellikle Ebu’t-Ṭayyib et-Ṭaberî’den istifade ederek oluşturduğu bir ta’likinin varlığı onun Şâfi’î fikhında ciddi bir eğitim aldığını göstermektedir.⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İbnu’s-Şabbâğ (ö. 477/1084) da Bağdâdî’nin fıkıh alanında istifade ettiği önemli Şâfi’î fakîhleri arasında yer almaktadır.¹⁰ İbnu’s-Şabbâğ’dan istifade ederek hazırladığı bir fıkıh ta’likinin olduğu da belirtilmektedir.¹¹

Bağdâdî’nin tasnif ettiği eserlerin sayısı konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bazı kaynaklar onun eserlerinin altmışın üzerinde olduğunu bazı kaynaklar ise onun eser sayısının elli altı olduğunu belirtmektedir.¹² Zehebî, Bağdâdî’ye ait kendisine ulaşan eserlerin bir listesini vermektedir. Bu listeye bakıldığı zaman onun

¹ Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Usmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, thk. Şu‘ayb el-Arnâvût (Heyet), (B.y.: Muessesetu’r-Risâle, 1985/1405), 18/270; Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu’s-Subkî ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî b. Abdilâfi, *Ṭabaqātu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, thk. Maḥmûd Muhammed Ṭanâhî & ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Maṭba‘âtu ‘İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1964/1383), 4/29; Ebû Hafş Sirâcuddîn ‘Umer b. ‘Alî b. Ahmed İbnu’l-Mulâkḳın, *el-‘Akdu’l-muzḳeb fi ṭabâkati ḥameleti’l-mezḳeb*, thk. Eymen Naşr el-Ezherî & Seyyid Mehennâ (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997/1417), 95.

² Zehebî, *Siyer*, 18/270; Subkî, *Ṭabaqât*, 4/29.

³ Zehebî, *Siyer*, 18/271-272; Subkî, *Ṭabaqât*, 4/29-30.

⁴ Zehebî, *Siyer*, 18/286-287; İbnu’l-Mulâkḳın, *el-‘Akdu’l-muzḳeb*, 95; Ebu’s-Sıdk Taḳıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Umer İbn Kâdî Şuhbe, *Ṭabaqātu’s-Şâfi’iyye* (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 1987), 1/241.

⁵ Zehebî, *Siyer*, 18/274.

⁶ Ebu’l-Fidâ’ ‘İmâduddîn ‘İsmâ’il b. ‘Umer İbn Keşîr, *Ṭabaqātu’s-Şâfi’iyyîn* (B.y.: Mektebetu Sekâfeti’-d-Diniyye, 1993), 441.

⁷ M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/453; Irak Şâfi’î Ekolü hakkında detaylı bilgi için bk. Davut Eşit, *Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 89-107.

⁸ Zehebî, *Siyer*, 18/277; Subkî, *Ṭabaqât*, 4/29-32; İbnu’l-Mulâkḳın, *el-‘Akdu’l-muzḳeb*, 95; İbn Kâdî Şuhbe, *Ṭabaqât*, 1/240.

⁹ Zehebî, *Siyer*, 18/277; Subkî, *Ṭabaqât*, 4/29-32; İbn Kâdî Şuhbe, *Ṭabaqât*, 1/228.

¹⁰ Zehebî, *Siyer*, 18/277; Subkî, *Ṭabaqât*, 4/29; 35-36; İbn Kâdî Şuhbe, *Ṭabaqât*, 1/240; İbn Keşîr, *Ṭabâkât*, 441.

¹¹ Zehebî, *Siyer*, 18/277; Subkî, *Ṭabaqât*, 4/29-32.

¹² Zehebî, *Siyer*, 18/289-293; İbnu’l-Mulâkḳın, *el-‘Akdu’l-muzḳeb*, 95; İbn Kâdî Şuhbe, *Ṭabaqât*, 1/241.

hadis, fıkıh ve tarîh başta olmak üzere birçok alanda eser yazdığını söylemek mümkündür.¹³

1. EL-FAKÎH VE'L-MUTEFAKKİH

Bağdâdî, *Naşîhatu ehli'l-hadîs* adlı eserinde çokça hadis rivâyetinde bulunan ehl-i hadise fıkıh ile meşgul olmalarını tavsiye etmekte çokça hadis rivayetinin kişiyi fakîh yapmayacağını, hadisin manalarından istinbâta bulunma ve bunlar üzerinde düşünmenin kişiyi fakîh yapacağını ifade etmektedir. Fakîhlere ise hadis ilimleriyle uğraşmayı öğütlemektedir.¹⁴ Bağdâdî, kendi dönemindeki muhaddisleri birkaç açıdan eleştirmektedir. Ona göre hadisi ezbere bildiği halde onun fikhını bilmeyenler, hadislerin sıhhat durumunu ve adaletli-cerh edilmiş râvîlerin durumunu bilmeyip¹⁵ sadece hadis ezberlemekle meşgul olanlar çoğalmıştır. Bağdâdî, “bidat ehli” kelamcılarının ve ağırlıklı olarak re'ye başvuran fakîhlerin ise vakitlerinin büyük bölümünü hadis ve haberleri rivâyet etmekle geçiren eser ehlini kötilediklerini, onları cahillikle suçladıklarını ve onlar için kötü ifadeler kullandıklarını belirtmektedir. Bağdâdî'ye göre bu durumun müsebbibi; rivâyet edip yazdıklarını anlamayan, fakîhlerin meclislerine katılmayı yasaklayan ve kıyâsı kullananları kötileyen basireti kıt hadis toplayıcılarıdır. Bağdâdî, bu kesimin ehl-i zâhirin tuttuğu re'yi kötileyen ve yasaklayan hadisler sebebiyle bu tavrı sergilediklerini belirtmektedir. Keza, onların övülmüş ve yerilmiş re'yi birbirinden ayırt edemedikleri için re'y karşıtı hadisleri umuma hamletme yanlısına girdikleri tespitini yapmaktadır.¹⁶ Bağdâdî'ye göre ehl-i hadis arasında ehl-i re'yi kötileyenler de bulunmaktadır. O ehl-i re'yin tuttuğu haberlerin büyük çoğunluğunun nakil ehline (muhaddislere) göre zayıf olduklarından dolayı kötülendiklerini belirtmektedir.¹⁷ Nakil ehli onların tuttuğu haberlerin zayıf ve fasit olduğunu beyan etmelerine karşılık ehl-i re'y bunlara reddiye yapmakta zorlanmaktadır.¹⁸ Bağdâdî, her iki grup arasındaki çekişmenin ve birbirinden uzaklaşmanın nedenini açıkladığını belirterek, özel olarak ehl-i hadise genel olarak herkese bir nasihat olarak kitabını (*el-Fakîh ve'l-mutefakkih*) telif ettiğini özellikle hadis faaliyetleriyle uğraşanların bilmekle yükümlü oldukları fikhî hükümlere (helâl, haram, hâss, 'âmm, nâsih mensûh vb.) değindiğini açıklamaktadır.¹⁹

Bağdâdî, kendi döneminde fıkıh nosyonu kazanmamış ve fikha mesafeli olan hadis ehlinin, ezberlediklerinin anlamını bilmeleri, bunlardan hüküm çıkarmalarını sağlamak için fıkıhla ilgilenmelerini teşvik etmek istemektedir. Bunun için *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'i kaleme alan Bağdâdî, eserinde fıkıh ve fakîhin önemi, fıkıh usûlü²⁰,

¹³ Zehebî, *Siyer*, 18/289-293; Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bağdâdî”, 16/452-460.

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Şâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Ḥatîb el-Bağdâdî, *Naşîhatu ehli'l-hadîs* (ez-Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1408), 22-47.

¹⁵ Hadis usûlü hakkında geniş bilgi için bk. Fuat İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 50-55.

¹⁶ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih* (Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 2/140-142; Ferhat Koca, “el-Fakîh ve'l-Mütetefakkih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/127.

¹⁷ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 2/151-152.

¹⁸ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 2/151.

¹⁹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 2/152.

²⁰ Bağdâdî'nin fikha bakışı hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Eşit, “Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakih”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1653-1668.

münazara-cedel²¹ ve fetva usûlü-adabı, fıkıh eğitimi ve öğretimi gibi konuları ele almaktadır.²²

Bağdâdî, fıkıh usûlünün Kitâb, sünnet ve icmâ‘ olmak üzere üç aslının olduğunu belirtmektedir. Bunun için eserinde fıkıh usûlüyle ilintili olan üç aslı detaylı bir şekilde işleyeceğini daha sonra bunlar arasındaki hiyerarşiye ve kıyâsa değineceğini belirtmektedir.²³ Biz de bu çerçevede fıkıh usûlü bakımından Bağdâdî’ye ait eserin özgünlüğünü ele alacağız.

2. EL-FAKİH VE’L-MUTEFAKĪH’İN ÖZGÜNLÜĞÜ

Tarih boyunca özgün bilginin üretildiği muazzam bir literatüre sahip olan İslâm, gerek telif gerekse de şerh ve hâşiye kültürüyle süreklilik arz eden bir yazım geleneği ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra farklı alanlarda ortaya konan özgün metinlerin yanında birbirine paralel veya birbirinin tekrarı niteliğinde olan birçok metin de bulunmaktadır.²⁴ Günümüzdeki bilimsel yöntemle yaslanarak geçmişte üretilen metinler arasındaki benzerlikleri ve tekrarları dikkate almak suretiyle âlimleri intihalle suçlayan anakronik bir tutum benimsemeden herhangi bir metnin özgün değeri hakkında yorumda bulunmak, İslâm düşünce tarihi hakkında doğru tespitler yapmamıza olanak sağlamaktadır.²⁵ *el-Fakih ve’l-mutefakkih*’in fıkıh usûlü bağlamında özgün olan ve olmayan hususları ortaya koymak, bu eser üzerinden hareketle fıkıh usûlü tarihine ilişkin günümüzde ileri sürülen yeni yaklaşımların tartışmasını beraberinde getirecektir.²⁶ Bu yaklaşımlara göre “ehl-i sünnet ve’l-cemaatin” fıkıh usûlü tarihi üç ana evreye ayrılmaktadır. Birinci evre Şâfi‘î ile başlayıp Bağdâdî ve İbn ‘Abdiberr’e (v. 463/1071) kadar devam etmektedir. İkinci dönem Bağdâdî ve İbn Abdilber ile başlayıp üçüncü dönemin başlangıcı olan İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye’ye (v. 751/1350) kadar devam etmektedir.²⁷ Fıkıh usûlünü bu şekilde üç evreye ayırmak bir anlamda farklı itikadî ve fikhî mezheplerin usûl yazım yöntemlerini, anlayışlarını ve literatürlerini görmezden gelmek demektir. Bağdâdî, merkeze alınarak ehl-i hadise özgü bir fıkıh usûlü anlayışının ve yazım yönteminin olduğuna yönelik yaklaşımlar tartışılmayı hak ettiği kanaatindeyiz.²⁸

Bağdâdî’nin *el-Fakih ve’l-mutefakkih* adlı eserini incelediğimizde dikkatimizi celb eden ilk husus, eserin fıkıh usûlü malzemesi açısından hocası Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin fıkıh usûlü alanında yazdığı eserlere benzerliği olmuştur. Müellifin, Şîrâzî’den etkilenmesi hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde anlaşılır olmakla beraber eserin muhteva bakımından Şîrâzî’nin eserlerine büyük ölçüde benzemesi, *el-Fakih ve’l-mutefakkih*’in ne kadar özgün olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu sorudan hareketle *el-Fakih ve’l-*

²¹ Bağdâdî’nin cedel ve münazara sistematğine dair geniş bilgi için bk. Ramazan Korkut, “Fıkıh Düşüncesinde Münazara Sistematği (Hatip Bağdâdî’nin el-Fakih ve’l-Müteffakkih Eserinin Bağlamında)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 79-97.

²² Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mutefakkih*, 1/69; Ferhat Koca, “el-Fakih ve’l-Müteffakkih”, 12/127.

²³ Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mutefakkih*, 1/192.

²⁴ Mehmet Kalaycı, “Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe’nin *er-Ravzatü’l-behiyye*’sine Yansıyan İntihal Olgusu”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 2.

²⁵ Kalaycı, “Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe’nin *er-Ravzatü’l-behiyye*’sine Yansıyan İntihal Olgusu”, 2.

²⁶ Bu yaklaşımlar için bk. Muhammed b. Huseyn b. Hasen el-Cezâirî, *Me’âlimu usûli’l-fikh inde ehli’s-sunne* (Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzî, 1996), 25-63; Eşit, “Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakih”, 1653-1668; Ehl-i hadise özgü fıkıh usûlü yazımına örnek için bk Zekeriyâ b. Gulâm Kâdir el-Bâkistânî, *Min usûli’l-fikh ‘alâ menheci ehli’l-hadis* (B.y.: Dâru’l-Harrâz, 2002), 5-225.

²⁷ Bu yaklaşım bk. Cezâirî, *Me’âlimu usûli’l-fikh inde ehli’s-sunne*, 25-63.

²⁸ Bu yaklaşımlar için bk. Cezâirî, *Me’âlimu usûli’l-fikh inde ehli’s-sunne*, 25-63; Eşit, “Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakih”, 1653-1668.

mutefakkih'in fıkıh usûlüne dair belli başlı konularını Şîrâzî'nin eserleriyle karşılaştırarak, eserin orijinalliğine dair genel değerlendirme yapmayı amaçlamaktayız. Makalenin sınırlarını dikkate alarak konuyu Kitâb, sünnet, icmâ' ve kıyâs başta olmak üzere deliller çerçevesinde ele alacağız. Bunun dışında eserin klasik fıkıh usûlü eserlerinden farkını da ortaya koymaya çalışarak, eserin özgün niteliklerini de tespit etmeye çalışacağız.

2.1. KİTÂB

Bağdâdî, fıkıh usûlünün ilk aslı olarak değerlendirdiği Kitâb delilinden önce fıkıh ve fıkıh usûlü terimlerini açıklamaktadır. O fıkıh kelimesinin “anlamak ve bilmek” olduğuna dair farklı görüşleri naklettikten sonra fıkıhın terim anlamını Şîrâzî'den duyduğunu söylediği “ictihâd yolu ile ulaşılan şer'î hükümleri bilmektir” olarak vermektedir.²⁹ Müellif, şer'î hükümleri vâcib, mendûb, mubâh, mahzûr, sahîh ve bâtil kısımlarına ayırmakta ve bunlara dair örnekler vermektedir.³⁰ Onun Şîrâzî'den duyduğunu belirttiği fıkıh tanımı ve şer'î hükümlerin kısımlarını içeren açıklamaların tamamı, Şîrâzî'nin fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı *el-Luma'* adlı eserinde yer almaktadır.³¹ Bağdâdî, fıkıh usûlünü ise “fıkıhın dayandığı deliller” şeklinde tanımlamaktadır. Onun verdiği bu tanım da Şîrâzî'ni *el-Luma'* adlı eserinde yer verdiği fıkıh usûlü tanımıdır.³² Müellif fıkıh usûlünün tanımında yer verdiği delillerin Kitâb, sünnet ve icmâ'ı içeren üç asıldan müteşekkil olduğunu belirtmektedir. O bu üç aslı ayrıntılı bir şekilde işleyeceğini ve daha sonra kıyâs konusuna değinip hangi kıyâsın caiz hangi kıyâsın caiz olmadığına işaret edeceğini aktarmaktadır. Onun Kitâb, sünnet ve icmâ'ı üç asıl olarak nitelenmesi ve kıyâsı dördüncü bir asıl olduğunu belirtmemesi onun asıllar teorisinde Şîrâzî'den farklı görüşte olduğunu göstermektedir.³³ Bağdâdî, kıyâsı şer'î hükümlerde hüccet olarak kabul etmekle beraber³⁴ onu bir asıl olarak görmemektedir. Şîrâzî ise asılların deliller olduğunu söylemekte ve kıyâsı asıllar/deliller arasında zikretmektedir.³⁵

Bağdâdî, hücciyetini temellendirmek için Kitâb'ın önemine vurgu yapan ayetleri, hadisleri ve sahabenin bu konudaki ifadelerini aktarmaktadır.³⁶ O Kitâb'ta muhkem-müteşâbih, hakikat-mecâz, emir-nehiy, 'umûm-husûs ve mücmel-mübeyyenin olduğunu belirtmektedir.³⁷ Müellif, Kitâb deliline ilişkin bu taksimatta da Şîrâzî'den etkilenmiştir. Nitekim Şîrâzî Kitâb ve sünnetin hitabı kapsamına kelamın kısımları olan; hakikat-mecâz, emir-nehiy, 'umûm-husûs, mücmel-mübeyyen ve nâsih-mensûhun dahil olduğunu belirtmektedir.³⁸ Görüldüğü üzere Şîrâzî'nin sınıflaması ile Bağdâdî'nin sınıflaması aynıdır.

²⁹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/189-191.

³⁰ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/191.

³¹ Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Misto & Yûsuf 'Alî Budeyvî (Dimeşk: Dâru İbn Keşîr & Beyrût, 2008/1429), 34-35.

³² Şîrâzî'nin tanımı uzun bir tanım olmasına rağmen Bağdâdî bu tanımın ilk cümlesini vermekle yetinmiştir. Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 35; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/192.

³³ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/192.

³⁴ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/476-503.

³⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. 'Abdulmecîd et-Turkî (Tûnus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012/1433), 1/161-163.

³⁶ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/193-197.

³⁷ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/197.

³⁸ Şîrâzî, *el-Luma'*, 36.

2.1.1. Muhkem ve Müteşâbih

Bağdâdî muhkem ve müteşâbih konusunu işlerken ilk önce bu kavramlar hakkında bilginlerin yorumuna başvurmuştur. Kitâb'ta muhkem ve müteşâbih ayetlerin olduğunu bildiren Âl-i 'İmrân süresinin yedinci ayetinin yorumuna ilişkin İbn 'Abbâs (v. 68/687-88), Muḳâtil b. Suleymân (v. 150/767), Mucâhid [b. Cebr] (v. 103/721) ve Dahḥâk [b. Muzâḥim] (ö. 105/723) gibi sahâbe, tabiîn ve müfessirlerin görüşlerini nakletmektedir. Bağdâdî muhkem ayetlerin nâsîh olan ve hükmü sabit olan ayetler olduğu, müteşâbihin ise mensûh olan ayetler olduğu veya muhkemin helâl ve harâma taalluk eden ayetler olmasına karşılık müteşâbihin helâl ve harâma taalluk etmeyen ayetler olduğuna dair görüşler nakletmektedir.³⁹ O buna dair üç Şâfi'î fakihin görüşünü aktarmaktadır. Bu konuda ilk nakli Şîrâzî'den yapmaktadır. Bu nakil Şîrâzî'den duyduğu, muhkem ve müteşâbih konusunda Şâfi'îlerin ihtilafına dairdir. Buna göre Şîrâzî, Şâfi'îlerin müteşâbih konusunda ihtilaf ettiklerini; bazı Şâfi'îler müteşâbih ile mücmelin aynı manaya geldiği, bazıları onu Allah'ın ilminde gizli olan ve hiç kimsenin bilmediği hususlar olduğu, bazıları ise müteşâbihin Kitâb'ta geçen kıssalar ve misaller olduğu görüşündedir. Şîrâzî'ye göre bazı kimseler muhkemin helâller ve harâmlar olduğu, bazıları ise müteşâbihin sürelerin başında toplu halde bulunan harfler (hurûf-ı mukattaa) olduğu görüşündedirler. Şîrâzî birinci görüşün sahih olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Bağdâdî'nin Şîrâzî'den duyduğunu söylediği ve eserine aktardığı bu bilgiler küçük lafız farklılıkları ile Şîrâzî'nin *el-Luma'* adlı eserinde yer almaktadır.⁴¹ Onun muhkem ve müteşâbih konusunda Şâfi'îlerden yaptığı ikinci alıntı İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) aittir. İbn Fûrek'e göre muhkem, iltibas ve işkâl olmaksızın kendisi ile muradı anlaşılacak derecede beyânı muhkem olandır. Onun aktardığına göre İbn Fûrek bu tanımlı sahih kabul etmektedir. İbn Fûrek'e göre müteşâbih ise iki mana veya farklı manalara ihtimali olan lafızdır. Farklı manalara ihtimali olan lafızlarda olduğu gibi müteşâbih lafızda da ilk anda işitildiğinde doğru ve yanlış mananın birbirinden ayırt edilene kadar lafzın manaları birbirine benzemektedir.⁴² Bağdâdî'nin İbn Fûrek'e nispet ettiği bu alıntının kaynağını tespit edemedik. Ancak İbn Fûrek *el-Hudûd* adlı eserinde muhkemin üç manada kullanıldığını ifade etmektedir. Birincisi nazım ve tertip açısından bir şeyin muhkem olması, diğeri ise mufesser manasında kullanılmasıdır. Üçüncüsü ise neshedilemeyen ve hükmü baki olan anlamında kullanılmaktadır.⁴³ İbn Fûrek, mufesseri kendisi ile kastedilen mananın tereddütsüz bir şekilde bilinmesi olarak tanımlarken, müteşâbihi ise araştırma ve incelemeye ihtiyacı olan müşkil lafız olarak tanımlamaktadır.⁴⁴ Bağdâdî'nin İbn Fûrek'ten yaptığı alıntı ile İbn Fûrek'in *el-Hudûd* adlı eserindeki açıklamaları lafzen birbirine uymasa da mana itibari ile birbirine uymaktadır. Bağdâdî'nin Şâfi'îlerden yaptığı üçüncü alıntı el-Ḳadî Ebu't-Tayyib et-Ṭaberî'nin Saymerî'den (v. 386/996) aktardığı müteşâbihin iki kısma ayrıldığı bir kısmının sadece Allah'ın bilgisine has olduğu diğeri bir kısmının ise ilimde derinleşenlerin bildiğine dair alıntıdır. Bağdâdî'ye göre sahih olan görüş, ilimde derinleşen âlimlerin müteşâbihi bildiği görüşüdür. Ona göre Allâh, indirdiği ayetlerin anlaşılması için mutlaka âlimlere bir yol göstermektedir.⁴⁵ Müteşâbih ve muhkem

³⁹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/202-209.

⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/209-210.

⁴¹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 115.

⁴² Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/209-210.

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî, *Kitâbu'l-ḥudûd fi'l-uşûl (el-Ḥudûd ve'l-muvâḍa'ât)*, thk. Muhammed Suleymânî (Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999), 144-145.

⁴⁴ İbn Fûrek, *Kitâbu'l-ḥudûd*, 147.

⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/210.

konusunda Bağdâdî'nin, sadece Şîrâzî ile sınırlı kalmayıp diğer Şâfi'î âlimlerden ictibasta bulunması, eserini değerli kılan hususlardandır.

2.1.2. Hakikat-Mecâz

Bağdâdî'nin hakikat ve mecâz konusundaki yaklaşımları Şîrâzî'ye dayanmaktadır.⁴⁶ Çünkü onun bu konuda zikrettiği tanımlar ve ileri sürdüğü tartışmalar Şîrâzî'nin fıkıh usûlü eserlerinde bulunmaktadır. Şîrâzî lafız taksiminde belirli bir mana ifade eden müfid lafızları hakikat ve mecâz olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁴⁷ Bağdâdî de bütün müfid olan kelamın hakikat ve mecâz olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Buna göre dilde asıl olan hakikattir ve hakikat [herhangi bir asıldan] nakil yapılmaksızın vaz olunan manada kullanılan her türlü lafızdır. Bağdâdî'nin hakikat manasında kullanılan bir lafzın bazen mecâz olarak kullanıldığına ilişkin ifadeleri ve bu konudaki örnekleri Şîrâzî'ye dayanmaktadır. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'te yer alan deniz kelimesinin suyun çokluğu manasında hakikat, bilgin adam veya yarış atı manasında ise mecâz olarak kullanıldığına dair örnekler Şîrâzî'nin verdiği örneklerdir.⁴⁸ Bağdâdî, Şîrâzî'den farklı olarak Hz. Peygamber ve sahâbeden yapılan nakillere dayanarak onların mecâzı kullandıklarını ispatlamaya çalışmaktadır. Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in Ebû Talha'nın atına bindiği zaman bu atın deniz gibi olduğuna ve İbn 'Abbâs'ın ilminin çokluğundan dolayı deniz olarak adlandırıldığına dair rivayeti nakletmektedir.⁴⁹ Bağdâdî bu nakilleri ara bilgi olarak zikretmektedir. Çünkü hakikat konusunda Şîrâzî'nin eserlerindeki ifadeleri ona nispet etmeksizin aktarmaya devam etmektedir. Bir lafız varit olduğu zaman hakikate hamledilmesi gerektiği ancak bir delil ile mecâza hamledilebileceğine dair ifadeleri, mecâzın vaz olduğu mananın dışında başka bir manaya aktarılan mana olduğu şeklindeki tanımı Şîrâzî'ye aittir.⁵⁰ Bağdâdî'nin dilde ve şeriatta mecâzın varlığı ile ilgili tartıştığı hususlar da büyük ölçüde Şîrâzî'den alınmış gözükmektedir. Şîrâzî, Ebû Bekr b. Dâvûd [ez-Zâhirî'in] (v. 297/910) "dilde mecâzın olduğu ancak Kur'an'da mecâzın olmadığı" görüşünde olduğunu ifade ettikten sonra Kur'an'da mecâzın olduğuna ilişkin örnek ayetler zikrederek Ebû Bekr b. Dâvûd ez-Zâhirî'ye reddiyede bulunmaktadır.⁵¹ Bağdâdî, Şîrâzî'nin bu tartışmasını aynı şekilde ona nispet etmeksizin nakletmekte ancak ondan farklı olarak Arap şiiri ve farklı rivâyetlerden hareketle mecâzın dildeki ve şeriattaki varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.⁵² O, Arapların dildeki mecâzın istiare, temsil, kalb, takdim-tehir, hazf, tekrâr, ihfa, izhâr, ta'riz, ifsâh, kinâye, 'âmm lafız ile hâss manayı kast etmek, hâss lafız ile 'âmm manayı kastetmek gibi birçok farklı şekilde gerçekleştiğini belirterek, Kitâb'ın bunların hepsi ile nazil olduğu tespitini yapmaktadır.⁵³

2.1.3. Emir-Nehiy

Bağdâdî'nin eserinde yer verdiği emir ve nehyin tanımı, delâleti konusundaki tartışmalar ve bu konuda verdiği örneklerin büyük bir bölümü Şîrâzî'den alınmadır. Küçük lafız farklılıkları göz ardı edildiğinde Bağdâdî emir ve nehy konusunu da

⁴⁶ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 39; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/213.

⁴⁷ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 38.

⁴⁸ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 39;

⁴⁹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/213.

⁵⁰ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 39; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/213.

⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma* ' , 1/169-171.

⁵² Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/213-216.

⁵³ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/217.

Şîrâzî'nin eserlerinden alıntılanmıştır.⁵⁴ Bu çerçevede ondan alıntılanacağı kısımlar emrin tanımı, fiillerin emir olup olmadığı, emir sığasında olmasına rağmen tehdid, ta'ciz ve ibâha bildiren sığaların emir olup olmadığı, emrin tekrara delalet edip etmediği, emir için belirli bir sığanın olup olmadığı, nehyin tanımı, mutlak nehyin tahrimde delalet edip etmediği, nehiy için belirli bir sığanın olup olmadığına ilişkin tartışmalardır.⁵⁵

2.1.4. 'Umûm-Husûs

Şîrâzî'nin 'umûm ve husûs konusunda eserlerinde yer verdiği görüşlerini Bağdâdî aynı ifadeler ile alıntılanmıştır. Şîrâzî, 'umûmun iki şey ve daha fazlasını kapsayan bütün lafızlar olarak tanımladığı 'umûmun bazen de iki şeyi kapsadığını ifade etmektedir. Bağdâdî, Şîrâzî'nin bu tanımını ve 'umûma verdiği örnekleri aynı lafızlar ile eserine aktarmıştır.⁵⁶ Şîrâzî 'umûm lafızları lam-ı tarif ile marife olmuş cins isimler, cemi isimler, mübhem isimler ve neyh cümlesindeki nekrelere olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.⁵⁷ Bağdâdî, Şîrâzî'nin bu konudaki ifadelerini özet olarak aktarmaktadır.⁵⁸ Şîrâzî *el-Luma'* ve onun şerhi olan eserinde Eş'arîler'e nispet ettiği 'umûm lafızlar için belirli bir sığanın olmadığı ve bir lafzın 'umûm olduğunu gösteren bir delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü nakletmekte ve uzun uzadıya bu görüşün geçersizliğini ispatlamaya çalışmaktadır.⁵⁹ Bağdâdî ise bu görüşü bazı Arap bilginlerine ve kelamcılara nispet etmekte ve yanlış olduğunu söyleyerek Şîrâzî'nin de delil olarak kullandığı argümanları zikretmektedir.⁶⁰ Bağdâdî'nin tahsis tanımı da Şîrâzî'ye dayanmaktadır. Şîrâzî tahsisi, hüküm bakımından bir cümleyi başka bir cümle olarak ayırt etmek olarak tanımlamakta, 'umûmun tahsisini ise 'âmm lafızda varit olmayan şeyi beyân etmek olarak tasvir etmektedir.⁶¹ Bağdâdî, Şîrâzî'nin bu açıklamalarını ona referansta bulunmadan aynı ifadeler ile eserinde aktarmaktadır.⁶² Bağdâdî daha sonra aralarında Rabi' b. Suleymân'ın (v. 270/884) da bulunduğu bir senet ile kendisine ulaşan Şâfi'î'nin (v. 204/820) 'umûm ve husûs hakkındaki düşüncelerini nakletmektedir. Bu alıntıda Şâfi'î özetle Allâh'ın nebisini kendi kavminin lisanı olan Arapça ile gönderdiğini ve kendi dilleriyle onlara hitap ettiğini, Arapların lisanında 'âmm lafız olup da kendisi ile 'âmm kastedilen ve 'âmm olup da kendisi ile hâss kastedilen lafızlar olduğunu, Allâh'ın kendi Kitâb'ında neyi kastettiğini Nebi'sinin lisanı ile gösterdiğini ve Hz. Peygamber'e uymanın Allâh tarafından farz kılındığını bildirmektedir. Şâfi'î daha sonra Kur'an ayetlerinden 'âmm ve hâss lafızlara örnek vermektedir.⁶³ Bağdâdî'nin Şâfi'î'den naklettiği bu ifadelerin onun hangi eserinde var olduğunu yaptığımız araştırmalar neticesinde tespit etme imkânı bulamadık. Ancak aynı lafızlar ile olmasa da Şâfi'î'nin bu görüşleri *er-Risâle*'sinde yer almaktadır.⁶⁴ Bağdâdî 'umûm ve husûs konusunda son olarak Şîrâzî'den işittiğini söylediği ve aynı zamanda

⁵⁴ Emrin tanımı ve emrin delaleti konusunda karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 45-46; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/218.

⁵⁵ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 45-65; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/219-22.

⁵⁶ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 68; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/224.

⁵⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 68-69.

⁵⁸ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/224

⁵⁹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 70-72; *Şerhu'l-Luma'*, 1/308-324

⁶⁰ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/224-226.

⁶¹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 77.

⁶² Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 77; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/226.

⁶³ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/227-228.

⁶⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Risâle li'l-İmâmi'l-Muṭṭalibî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2005/1426), 265; 353-354; 369-370.

Şîrâzî'nin eserlerinde yer alan tahsisin emir, nehiy, haber olmak üzere bütün 'umûm lafızlarda gerçekleşmesinin caiz olduğu görüşünü aktarmaktadır.⁶⁵

2.1.5. Mücmel-Mübeyyen

Bağdâdî'nin mücmel ve mübeyyen konusunda ele aldığı konular lafız, örnek ve tartışma düzeyinde Şîrâzî'nin eserlerine dayanmaktadır. Şîrâzî, 'umûm lafızların tahsîsi konusunda bir sıfat ile kayıtlamış 'âmm lafzın bu kayıtla tahsîsi gerektirdiğini ileri sürerek mutlak ve mukayyed lafızları ele almaktadır. O, bununla ilişkili bir şekilde mefhûmun delaletini içeren fehva'l-hitâb, lahnu'l-hitâb ve delîlu'l-hitâb olarak adlandırdığı mefhûmu'l-hitâb konusunu ele almaktadır. Şîrâzî daha sonra mücmel ve mübeyyen konularını işlemektedir.⁶⁶ Bağdâdî ise mutlak ve mukayyed konusuna değinmeden mücmel ve mübeyyen konusunu işlemekte ve mefhûmu'l-hitâb konusunu da bu başlık altında ele almaktadır.⁶⁷ Esasen Şîrâzî de mefhûmu'l-hitâbı mücmel ve mübeyyen ile ilişkilendirse de o bu konuları daha önce ele aldığını belirtmektedir. Ancak Bağdâdî'nin bu kısımda ele aldığı mefhûmu'l-hitâb konuları lafız itibari ile de Şîrâzî'nin eserlerinde mevcuttur.⁶⁸

Şîrâzî mübeyyeni manası kendisi ile tek başına anlaşılabilen ve bu konuda kendisi dışında başka bir şeye ihtiyacı olmayan [lafız] olarak tanımlarken mübeyyeni manası nutkundan ve mefhûmundan anlaşılabilir olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Nutku ile anlaşılabilir mübeyyeni nass, zâhir ve 'umûm olmak üzere üç kısma ayırmakta ve bunların her birinin tanımını yaparak örnekler vermektedir.⁶⁹ Bağdâdî, Şîrâzî'nin bu konuda ele aldığı meseleleri Şîrâzî'nin ifadeleri ile kendi eserine ona nispet etmeden aktarmaktadır.⁷⁰ Bağdâdî burada Şîrâzî'nin değinmediği 'umûm ve zâhir lafızlar arasındaki farka değinmektedir. Ona göre 'umûm lafzın kapsamına dâhil olanların bazıları bazılarında daha açık (zâhir) değillerdir. 'Umûm lafız tek bir lafız ile kapsamına girenlerin hepsine şamil olmakta ve ondan daha kuvvetli olan bir muhassıs olmadığı takdirde 'umûma hamledilmektedir. Bağdâdî zâhirin ise biri diğerinden daha açık olan iki manayı kapsadığını ve bu mananın daha zâhir olana hamledilmesi gerektiğini belirtmektedir. O son olarak bütün 'umûm lafızların zâhir olduğu ancak bütün zâhir lafızların 'umûm lafız olmadığı tespitini yapmaktadır.⁷¹ Bağdâdî mübeyyen lafzın ikinci kısmı olan mefhûma değinmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi o bu konuları da Şîrâzî'den alıntılamaştır. Şîrâzî, fehva'l-hitâbı lafzın tenbîh yolu ile delâlet ettiği mana olarak tanımlarken buna anne-babaya kötü davranmanın en alt seviyesi olan te'fif yasağı ile en üst seviyedeki kötü davranma yasağına dikkat çekildiği örneğini vermektedir. O lahnu'l-hitâbı ise lafzın ancak kendisinde gizli olan tamamlayıcı bir unsur ile tamamlanabileceğine delâlet etmesi olarak tanımlarken buna dair verdiği örneklerden bir tanesi "köye sor" ifadesinin "köy ehline sor" ifadesi olarak anlaşılabilirliğidir. Şîrâzî delîlu'l-hitâbı ise hükümün bir şeyin iki sıfatından birine bağlanması durumunda hüküm bu sıfatın dışındakilerde hilafına delâlet etmesi olarak

⁶⁵ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 77; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/231.

⁶⁶ Şîrâzî, *el-Luma* ' 101-109.

⁶⁷ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/232-234.

⁶⁸ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 109-110; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/232.

⁶⁹ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 109-110.

⁷⁰ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 109-110; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/232.

⁷¹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/232-233.

tanımlamaktadır. Buna verdiği örneklerden bir tanesi meşhur sâime ve me'lufe koyun örneğidir.⁷² Bağdâdî'de aynı tanımlar ve örnekler ile konuyu işlemektedir.⁷³

Şîrâzî, mücmeli ise manası tek başına anlaşılmayan anlaşılması için kendisi dışında başka bir şeye ihtiyacı olan olarak tanımlayarak mücmelin kısımlarını örneklerle tartışmaktadır.⁷⁴ Bağdâdî ise Şîrâzî'nin tanımını ve mücmele verdiği örneği zikretmekle yetinmiştir.⁷⁵ Şîrâzî'den farklı olarak sünnetin Kitâb'ı tefsir ettiğine ve Kitâb'ta mücmel olan hususları açıkladığına ilişkin birçok nakilde bulunmaktadır.⁷⁶

2.1.6. Nâsîh-Mensûh

Bağdâdî, nesihle ilgili birkaç hadis rivâyetinde bulunduktan sonra neshin tanımı için Şîrâzî'ye referansta bulunarak onun ifadelerini doğrudan aktarmaktadır.⁷⁷ Bağdâdî'nin neshin cevâzı üzerine yaptığı tartışmalar, nesih ve bedâ' arasındaki farklara ilişkin yaklaşımı ve deliller arası nesih ilişkisine dair açıklamaları da Şîrâzî'ye dayanmaktadır.⁷⁸

2.2. SÜNNET

Bağdâdî, fıkıh usûlünün ikinci aslı olarak değerlendirdiği sünneti Kitâb delilinden sonra ele almaktadır. Onun tercih ettiği sünnet tanımı, Şîrâzî'nin yapmış olduğu tanımdır.⁷⁹ Bağdâdî, sünnet kısmında muhaddis kimliğinin bir yansıması olarak Şîrâzî'nin değinmediği meselelere değinmektedir. Sünnete uymanın gerekliliği⁸⁰, Kur'an'da zikredilen hikmetin sünnet olduğu⁸¹, [hüccet olması bakımından] sünnetin Kitâb ile eş değer olduğu ve ondan farksız olmadığı⁸², sünnetin kaynağının vahiy olduğu konularını ayrıntılı bir şekilde ve birçok haber naklederek ele almaktadır.⁸³ Bağdâdî daha sonra sünneti bizatihi Hz. Peygamber'den işitilen sünnet ve başkasından işitilen sünnet olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre bizatihi Hz. Peygamber'den işitilen sünnete uymak farz olup onu inkâr eden küfre girer. Bağdâdî, başkasının Hz. Peygamber'den naklettiği sünneti isnâd ve metin açısından iki şekilde ele almaktadır. Isnâdî, tevâtür ve âhâd olmak üzere iki kısımda, tevâtürü ise lafız ve mana bakımından tevâtür olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Bağdâdî âhâdî ise tevâtüre ulaşmayan haber olarak tanımlamakta, müsned ve mürsel olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O müsnedi ilim gerektiren ve ilim gerektirmeyen müsned olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. İlim gerektiren müsnedlerin birkaç çeşidine değinen Bağdâdî, bazı kimselere göre bunun istidlâlî bilgi gerektirdiği⁸⁴ görüşünü aktarmaktadır. Ona göre ilim gerektirmeyen ancak amel gerektiren müsnedler sünen ve sahih kitaplarında nakledilenler olup, "bazı bidat ehli" bunlarla amel edilmesinin câiz olmadığı

⁷² Şîrâzî, *el-Luma'*, 104-105.

⁷³ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/233-234.

⁷⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, 111-115.

⁷⁵ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/234.

⁷⁶ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/234-237.

⁷⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 119-120; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/244.

⁷⁸ Şîrâzî, *el-Luma'*, 128-130; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih* 1/332.

⁷⁹ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 64; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/257.

⁸⁰ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/258.

⁸¹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/259.

⁸² Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/265-276.

⁸³ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/259-276.

⁸⁴ Âhâd haberin bilgi değeri için bk. Davut Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 65-81.

görüşündedir.⁸⁵ Bağdâdî'nin isnâd bakımında sünnet sınıflaması, tevâtür ve âhâd çeşitleri tamamen Şîrâzî'ye dayanmaktadır. Öyle ki âhâd habere dair ifadeleri lafız düzeyinde neredeyse Şîrâzî'nin ifadeleridir.⁸⁶

Haber-i vâhidin hüccet kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi gerektiğine ilişkin tartışmalara da değinen Bağdâdî, muhaddis kimliğinin bir yansıması olarak kendi düşüncesini uzun nakiller ve tartışmalarla temellendirmeye çalışmaktadır. Bağdâdî'nin bu konudaki ifadeleri aynı konuyu tartışan Şîrâzî'den farklılık göstermektedir.⁸⁷ Bu açıdan Bağdâdî'nin bu konuyu Şîrâzî'den bağımsız olarak ele aldığını belirtmemiz gerekir.

Bagdâdî, sünneti isnâd açısından ele aldıktan sonra metin açısından da ele almaktadır. Ona göre metin açısından sünnet, Kitâb'ın hakikati-mecâzı, 'âmmı-hâssı, mücmeli-mübeyyeni ve nâsihi-mensûhu gibidir.⁸⁸ Bağdâdî bu kısımda eserin orijinalliğini göstermekte ve sünnetten mecâz ve hakikate dair birçok haber nakletmektedir.⁸⁹ Bağdâdî bu kısımdaki özgünlüğünü 'âmm ve hâss lafızların çatışması konusunda da göstermekte ve konuyu Şîrâzî'nin ele alış tarzından farklı olarak sünnetten birçok haber naklederek detaylandırmaktadır.⁹⁰ Ancak Bağdâdî'nin bu tavrı tahsîs konusunda devam etmemektedir. Onun deliller arasındaki tahsîsin gerçekleşmesi konusundaki görüşleri aradaki küçük lafız farklılıkları dikkate alınmadığı takdirde neredeyse tümü Şîrâzî'ye dayanmaktadır.⁹¹ Bağdâdî'nin bu tavrı bir sebebe binaen varit olmuş lafızlarda da devam etmekte, bu konuda da Şîrâzî'nin ifadelerini ona nispet etmeksizin olduğu gibi aktarmaktadır.⁹² Bağdâdî sünnetin mücmeli-mübeyyeni ve nâsihi-mensûhu konusunda ise kendine özgü bir yaklaşım tarzı sergilemekte ve bu konuda birçok farklı habere yer vermektedir.⁹³

Bagdâdî, haber-i vâhidin reddedilme gerekçeleri konusunu ele alırken, Kitâb'a ve sünnete uyanların kabul edilmesi uymayanların ise reddedilmesi gerektiğine ilişkin haberlere yer vermektedir.⁹⁴ Daha sonra güvenilir sika bir râvînin muttasıl bir senetle rivâyet ettiği haberin birkaç durumdan dolayı reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Aklın vâcib kabul ettiği durumlara, Kitâb ve mutevâtir sünnetin nassına ve icmâ'a muhalif olması gibi hususlarda haberin reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bağdâdî'nin buradaki ifadeleri Şîrâzî'nin bu konudaki ifadelerinin aynısıdır.⁹⁵ Bağdâdî'nin daha sonra ele aldığı haber-i vâhidin 'umûmu'l-belvâ⁹⁶ veya kıyâsa aykırı olması durumunda kendisiyle amel edilmesi gerektiğine ilişkin görüşlerde de konuyla ilişkin rivâyet ettiği haberler bir tarafa bırakıldığı takdirde temelde Şîrâzî'den esinlenmiştir.⁹⁷ Bağdâdî'nin, bu konulardan hemen sonra ele aldığı meselelerde

⁸⁵ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/276-277.

⁸⁶ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 151-154; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/276-278.

⁸⁷ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma* ' , 2/603-606; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/291-293.

⁸⁸ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/293.

⁸⁹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/293-297.

⁹⁰ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 84-89; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/298-308.

⁹¹ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 81-84; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/308-310.

⁹² Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 93; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/311-312.

⁹³ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/314-348.

⁹⁴ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/353-354.

⁹⁵ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 172-173; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/354.

⁹⁶ 'Umûmu'l-Belvâ "Kaçınılması büyük güçlüğü açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar anlamında fikh terimi" olarak tanımlanmaktadır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Baktır, "Umûmu'l-Belvâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155-156.

⁹⁷ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma* ' , 157-158; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/355.

Şîrâzî'den etkilenmeden kendi özgün muhaddis kimliğini yansıttığını söylemek gerekir. Onun Hanefilerin 'umûmu'l-belvâya aykırı haberlere uyulmaması gerektiğine ilişkin görüşlerine yaptığı reddiye, sahâbenin Hz. Peygamber'den nakledilen bir habere muttali oldukları zaman kendi görüşünden vazgeçip habere uyduklarına ilişkin yaklaşımı, sahâbenin rivâyet ettiği bir habere aykırı davranması durumunda onun fiiline değil habere uyulması gerektiği, sünnetlerin yüceliği, onlara uyma ve muhâlefet etmekten kaçınma gibi konularda birçok haber naklederek konuyu ele alması özgünlüğünü göstermektedir.⁹⁸

Şîrâzî, Hz. Peygamber'in fiillerini ibadet (kurbet) yönüyle yaptığı ve ibadet yönü bulunmayan fiiller olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in uyuma, yürüme ve yemek yeme gibi ibâdet yönü bulunmayan fiilleri cevâz hükmündedir. İbadet yönü ile yaptıklarını ise bir emre uyma, mücmeli beyan etme veya emir ve herhangi bir mücmeli beyân etmeksizin ibtidâen yaptığı fiiller olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Ona göre emir türünden olanlar vâcib veya nedb hükmüne girerken, mücmelin beyanı ise beyân ettiği mücmelin hükmünü almaktadır. Şîrâzî, Hz. Peygamber'in bunların dışındaki ibtidaen yaptığı fiiller konusunda ashâbın üç farklı görüş (vucûb, nedb, tevakkuf) ileri sürdüklerini belirtmektedir. Ona göre sahih olan görüş herhangi bir delil olmaksızın Hz. Peygamber'in bu tür fiillerinin ne vucûba ne nedbe hamledilmemesidir. Bu konuda delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerekir.⁹⁹ Bağdâdî de Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda Şîrâzî ile aynı sınıflamayı yapmaktadır. Hz. Peygamber'in ibtidaen yaptığı fiiller konusunda Şîrâzî'yi referans almaksızın onun aktardığı üç görüşe yer vermekte ve Şîrâzî gibi tevakkuf görüşünün sahih olduğunu kabul etmekte ve bunu temellendirmeye çalışmaktadır. Şîrâzî'den farklı olarak benimsediği görüşleri temellendirmek için birçok farklı habere başvurmuştur.¹⁰⁰

2.3. İCMÂ'

Bağdâdî'nin, icmâ'ın şer'î bir delil olduğuna ve buna muhalefet eden Nazzâm ve Râfîzîler'e ilişkin nakilleri Şîrâzî'nin icmâ'ın delil oluşuna dair ifadeleri ile örtüşmektedir.¹⁰¹ Şîrâzî, icmâ' inkârcılarının sünnetten getirdikleri "Mu'âz hadisi" başta olmak üzere diğer hadisleri ele alır ve bu hadislerin icmâ'ın inkârına delil olamayacağını temellendirmeye çalışır. Aynı şekilde Bağdâdî de Şîrâzî'nin zikrettiği bu haberleri ele alarak icmâ' inkârcıları için bu hadislerin delil olamayacağı yorumunda bulunur. Bağdâdî'nin burada Şîrâzî'den farklı olarak hadisleri senetleriyle beraber ve ayrıntılı olarak ele aldığını görmekteyiz.¹⁰²

Şîrâzî, icmâ'ın hücciyeti için "*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!*" ayetini¹⁰³ delil olarak ileri sürmekte ve bu ayetin delil oluşuna karşı ileri sürülen argümanları tartışmaktadır. Bağdâdî de icmâ'ın delili için bu ayeti zikretmekte ve Şîrâzî'nin bu

⁹⁸ Karşılaştırma için bk. Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/362-396.

⁹⁹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 143-144; *Şerhu'l-Luma'*, 1/545-546

¹⁰⁰ Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/349-352.

¹⁰¹ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 179; *Şerhu'l-Lumâ'*, 2/665-666; Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/397

¹⁰² Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 181; *Şerhu'l-Luma'*, 2/680-682; Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/398.

¹⁰³ en-Nisâ 4/115.

kısımdaki düşüncelerini özetlemektedir.¹⁰⁴ Şîrâzî'nin icmâ'ın hücciyeti için delil olarak ileri sürdüğü ayetlerden biri “*İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık...*” ayetidir.¹⁰⁵ Ona göre “vasat ümmet” ifadesindeki “vasat” kelimesi adaletli anlamında kullanılmış ve bundan dolayı ümmet insanlara şahit kılınmıştır. Bu sebeple ümmetin görüşleri hüccettir.¹⁰⁶ Bağdâdî de bu ayetin icmâ'ın hücciyetine delil olduğunu belirtmekte ve ayette geçen “vasat” kelimesinin adaletli olma vasfı anlamına geldiğini belirtmektedir. O Şîrâzî'den farklı olarak vasat kelimesinin anlamına ilişkin birçok haberi senetleriyle beraber nakletmektedir.¹⁰⁷ Şîrâzî, icmâ'ın hücciyeti için sünnetten ümmetin dalâlet üzerine birleşmeyeceği, cemaate uymamanın gerekliliği veya cemaate uymamanın [uhrevî] cezası, sünnete ve Raşid Halifelerin yoluna uymayı içeren haberleri zikretmektedir. Bu haberlerin âhâd haber olduğu için icmâ'ın hücciyeti için delil olamayacağına ilişkin eleştirilere cevap vermektedir.¹⁰⁸ Bağdâdî de Şîrâzî'nin zikrettiği haberlere değinmekte ancak ondan farklı olarak icmâ'ın hücciyeti için birçok haber nakletmektedir. O da Şîrâzî gibi ilgili haberlerin âhâd haber olduğu eleştirilerine cevap vermektedir.¹⁰⁹

Şîrâzî, icmâ'ın sadece sahâbe asrıyla sınırlı olduğuna, Medine ehlinin icmâ'mın, Harameyn ehlinin icmâ'mın ve ehl-i beytin icmâ'mın muteber olduğuna ilişkin birçok tartışmaya değinmektedir.¹¹⁰ Bağdâdî bu tartışmalardan sadece Dâvûd ez-Zâhirî'ye (v. 270/884) nispet ettiği sahâbe asrı dışındakilerinin icmâ'mın hüccet olmadığına ilişkin tartışmalara değinmektedir. Onun bu kısımda ele aldığı argümanlar ve karşı argümanlar büyük ölçüde Şîrâzî'ye dayanmaktadır.¹¹¹ Keza icmâ'ın söz-fiil, söz-ikrâr ve fiil-ikrâr ile bilenebileceği ve icmâ'a asrın tedahülü (tabiinin sahabeye muhalif olması veya muvafık olması vb.) konularında da Şîrâzî'ye dayanmaktadır. Asrın tedahülünde bunun sahih olduğuna ilişkin görüşünü Şîrâzî'den farklı olarak birçok nakille zenginleştirmektedir.¹¹² Bağdâdî'nin icmâ' konuları arasında yer verdiği sahâbenin icmâ'ı ve ihtilâfı, icmâ'da asrın inkıradı vb. meselelerde de temelde Şîrâzî'ye dayanmakta ancak Şîrâzî'den farklı olarak ele aldığı meseleleri temellendirirken birçok habere yer vermektedir.¹¹³

2.4. KIYÂS

Bağdâdî kıyâs delilinin ilk kısımlarında kıyâsın tanımlarına değinmektedir. Buna göre kıyâs, kıyâs yapanın fiili olup fer' ile asıl arasındaki ortak manadan dolayı fer'in bazı hükümleri bakımından asla hamledilmesi veya kıyâsın ictihâd olduğu şeklindeki yaklaşımlardır. Bağdâdî, doğru olan görüşün birinci görüş olduğunu belirtmektedir. Ona göre mutlakın mukayyede hamledilmesi, ‘ammın hâss ile tahsis edilmesi gibi hususlar

¹⁰⁴ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 180; *Şerhu'l-Luma'*, 2/668-676; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/398.

¹⁰⁵ el-Bakara, 2/143.

¹⁰⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/676-677.

¹⁰⁷ Bağdâdî, *el-Luma'*, 1/406-407.

¹⁰⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/677-780.

¹⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/407-426.

¹¹⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/702-720

¹¹¹ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/702-704; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/427-428.

¹¹² Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 184; *Şerhu'l-Luma'*, 2/690-691;720-723; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/429-433.

¹¹³ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 186-197; *Şerhu'l-Luma'*, 1/724-751; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/434-446.

ictihâd olup, kıyâs olarak değerlendirilemezler.¹¹⁴ Bağdâdî'nin bu görüşleri de Şîrâzî'ye dayanmaktadır. Ancak Bağdâdî, Şîrâzî'nin yaklaşımını eksik ve hatalı olarak özetlemektedir. Çünkü Şîrâzî, kıyâsın tanımına ilişkin olarak aralarındaki ortak manadan dolayı fer'ın bazı hükümleri bakımında asla hamledilmesi, kıyâsın hükme delâlet eden emare olduğu, kıyâsın kıyâs yapanın fiili olduğu veya kıyâsın ictihâd olduğuna ilişkin dört tane yaklaşım zikredip, birincisini sahih kabul etmektedir.¹¹⁵ Bağdâdî ise kıyâsın kıyâs yapanın fiili olduğunu birinci tanımla beraber ele alarak bir anlamda Şîrâzî'ye dayanmasına rağmen onu hatalı bir şekilde özetlemiştir. Bağdâdî'nin, kıyâsın hem aklî hem de şer'î hükümlerde hüccet olduğuna ilişkin görüşleri aralarındaki küçük lafız farklılıkları ve ehl-i zâhirin görüşüne reddiye olarak zikrettiği argümanlar dikkate alınmadığı takdirde Şîrâzî'nin ifadeleriyle örtüşmektedir.¹¹⁶

Bağdâdî, kıyâs delilinin ikinci bölümünde kıyâsı kullanmanın harâmlığı, zemmi ve onun yasaklanması konusunda varit olan hadisleri senetleriyle beraber ve herhangi bir yorumda bulunmadan uzunca nakletmektedir.¹¹⁷ O, hemen akabinde sahih kıyâsın hücciyetine ve onunla amel edilmesi gerektiğine ilişkin delilleri zikretmesi bir önceki bölümde zikrettiği kıyâsın harâmlığına ilişkin haberlerin kendi ifadesiyle kötülenmiş/mezmûm¹¹⁸ kıyâsa hamledilmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹¹⁹ Bağdâdî, daha sonra sahâbe ve tabiînin kıyâs ve ictihâda dayalı olarak verdiği hükümlere ilişkin rivâyetlere yer vererek, kıyâsın haramlığına ve yasaklanmasına ilişkin haberlerin sahih kıyâsa hamledilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹²⁰ O, nassın olduğu yerde ictihâdın söz konu olmayacağına ilişkin bir başlık açıp, bununla ilgili haberlere yer vermektedir. Bundan harâm kılınan kıyâsın bir türünün nassa rağmen kişisel görüşün delil olarak kabul edilmesi olduğu anlaşılmaktadır.¹²¹ Çünkü Bağdâdî, övülmüş ve kötülenmiş kıyâs çeşitlerini açıklamaya devam etmektedir. Tevhid (kelâm) ilminde ve şer'î hükümlerde yapılan kıyâs olmak üzere temelde iki kıyâs çeşidinden bahseden Bağdâdî, her ikisinde de sahih (övülmüş) ve geçersiz (kötülenmiş) kıyâs çeşitlerinin olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre tevhid ilminde sahih kıyâs yaratıcıya ve onun birliğine, gayba iman ve Peygamber'i tasdik etme gibi kıyâs sonucu istidlâl edilen hususlar olup, bu kıyâsı yapan övgüye mazhar olur, terk eden ise yerilir. Kötülenen kıyâs ise yaratıcıyı yaratılanlara ve onun sıfatlarını yaratılanların sıfatlarına benzeten kıyâs türüdür. Bağdâdî, şer'î hükümlerde övülen kıyâsın bir şeyi benzerine kıyâs etmek, kötülen kıyâsın ise, bir şeyi benzeri olmayan bir şeye kıyâs etmek olduğunu belirtmektedir.¹²² Bağdâdî'nin kıyâs sınıflaması ve buna dair temellendirmeleri eserinin özgün yanlarından biridir.

Bağdâdî kıyâsın asıl, fer', illet ve hüküm olmak üzere dört [rükünü] olduğunu belirtmektedir. O, fer', hükmünün başkasıyla sabit olduğu unsur aslı ise hükmün kendisiyle bilindiği unsur olarak tanımlamaktadır. O aslın biri şer'î deliller diğeri ise başka bir şeyin kendisine kıyâslandığı şey olmak üzere iki anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Buna içki içmenin haramlığında nebizin hamra, ribânın haramlığında pirincin buğdaya kıyaslamasını örnek vermektedir. Bağdâdî 'illeti hükmü gerektiren

¹¹⁴ Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/477.

¹¹⁵ Şîrâzî, *el-Luma*, 198.

¹¹⁶ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma*, 199-200, Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/447.

¹¹⁷ Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/449-466.

¹¹⁸ Mezmûm kıyâs ifadesi için bk. Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/511.

¹¹⁹ Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/490-501.

¹²⁰ Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/490-503.

¹²¹ Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/504-510.

¹²² Bağdâdî, *el-Fağîh ve'l-mutefakkih*, 1/511.

mana olarak, hükmü ise helâllik, harâmlık, icâb ve iskât bakımından 'illete bağı olan şey olarak tanımlamaktadır.¹²³ Bağdâdî'nin kıyâsın rükünlerine dair sınıflaması, bunların tanımları ve örnekleri küçük lafız farklılıkları dışında neredeyse tamamı Şîrâzî'nin eserlerinden özet olarak alınmıştır.¹²⁴ Bağdâdî, 'illetin sıhhatine ilişkin ortaya koyduğu çerçeve de Şîrâzî'den alınmıştır. Şîrâzî, 'illetin sıhhatinin asıl ve istinbât olmak üzere iki şekilde bilinebileceğini öne sürmektedir. Benzer şekilde Bağdâdî, 'illetin sıhhatinin asıl ve istinbât olmak üzere iki şekilde bilineceğini belirtmektedir. Onun bu kısımda ele aldığı konular gerek lafız gerekse de örnek düzeyinde Şîrâzî'nin eserlerinin kopyası niteliğindedir. Buradaki temel farklılık Bağdâdî'nin 'illetin sıhhatini gösteren ve asıl kısmında değerlendirilen sünnet (Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri) ve icmâ'da Şîrâzî'nin verdiği örneklerden farklı örnekler zikretmesi veya Şîrâzî'nin özet olarak zikrettiği bazı örnekleri detaylı bir şekilde aktarmasıdır.¹²⁵ Şîrâzî, *el-Mulahhas fi'l-cedel* adlı eserinde 'illeti ifsâd eden on beş hususa değindiğini belirtmekte ancak [*el-Luma*] adlı eserinde kitabın ihtisar olmasına uygun bir şekilde] sadece on hususa değineceğini belirtmektedir. Bağdâdî ise Şîrâzî'nin *el-Luma*'da yer verdiği 'illeti ifsâd eden hususlardan sadece dört tanesine yer vererek bu kısmı özetlemiştir.¹²⁶ Şîrâzî, 'illeti ifsâd eden hususları işledikten sonra iki 'illet arasında çatışma ve tercih konularını ele almaktadır. Bağdâdî de bu tertibe uyarak 'illeti ifsâd eden hususlardan sonra çatışma halinde illetlerde tercih yöntemine değinmekte ve Şîrâzî'nin ifadelerini olduğu gibi aktararak bu kısmı özetlemektedir.¹²⁷

SONUÇ

Bağdâdî'nin bir muhaddis olarak kendi döneminde hadis rivayetiyle meşgul olan ehl-i hadisin yazdıklarını, ezberlediklerini ve rivâyet ettiklerini yeterince anlamadıklarına, bunlardan hüküm istinbât edemediklerine ilişkin bir tespitte bulunması kayda değerdir. Bağdâdî'nin ehl-i hadis ile fakîhler arasında varlığını tespit ettiği bu uyumsuzluğu gidermek için hassaten ehl-i hadis çevrelerinin fıkha ilgi duymalarını sağlamak adına klasik fıkıh usûlü metinlerinden farklı bir metin üretmek çabasını göstermesi, ürettiği metnin bu amaç özelinde nev-i şahsına münhasır olduğunu göstermektedir. Bu amaçla Bağdâdî'nin eserinde fıkıh ve fakîhlerin faziletine, fıkıh öğretiminin önemine ilişkin başlıklar açıp buna dair birçok haber nakletmesi eseri, diğer fıkıh usûlü eserlerinden ayıran ve onu özgün kılan hususlardandır. Keza fakîhlerin temel yöntemi olan ve genelde ehl-i hadisin uzak durduğunu belirttiği kıyâsa ilişkin değerlendirmeleri de eseri orijinal kılmaktadır. O, re'yi kötileyen ve yasaklayan haberleri naklederek, bu haberlerin kıyâsın bütün türlerine şamil olmadığını belirtip, övülen-yerilen kıyâs ayırımını yapmakta ve söz konusu haberlerin yerilen kıyâsa özgü olduğunu

¹²³ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/512-513.

¹²⁴ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma*, 212-213;215; 221.

¹²⁵ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma*, 223-229; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/513-521.

¹²⁶ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma*, 231-238; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/522-523.

¹²⁷ Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma*, 238-243; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/524-525; Bağdâdî kıyâs konularından sonra istishâb konularını ele almaktadır. O istishâbu'l-hâli klasik Şâfi'î fıkıh usûlünde olduğu gibi istishâbu hali'l-akl ve istishâbu hâli'l-icmâ' olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Onun istishâb sınıflaması başta olmak üzere bu kısımdaki açıklamaları ve örnekleri lafız düzeyinde büyük ölçüde Şîrâzî'nin eserlerinin kopyası ve özeti niteliğindedir. Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma*, 247-248; *Şerhu'l-Luma*, 2/986-987; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/526-527; Bağdâdî'nin istishâb konusundaki tavrı şeriat gelmezden evvel eşyanın hükmü konusunda da kendini göstermektedir. Karşılaştırma için bk. Şîrâzî, *el-Luma*, 246-247; *Şerhu'l-Luma*, 2/977-976; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, 1/528-529

belirtmektedir. Bağdâdî, ehl-i hadisin kıyâstan ve kıyâsı kullanan fakîhlerden uzak durmamaları gerektiğini belirterek, övülen kıyâsın dinde hüccet olduğuna vurgu yapmaktadır. O, bu vurgusuyla kıyâsa mesafeli olan ehl-i hadisin kıyâs yöntemiyle de fikhî bilgiye ulaşmalarını istemektedir. Bu şekilde kıyâsın ehl-i hadis çevrelerince muteber görülmesi ve ehl-i hadisin kıyâsa başvurmaları suretiyle fakîhlere yakınlaşmaları söz konusu olacaktır. Bağdâdî'nin gerek övülen-yerilen kıyâs ayrımı gerekse de ehl-i hadis çevrelerince kıyâsın kullanımına ilişkin yaklaşımı, eserin ayırt edici özellikleri arasında yer almaktadır. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'i klasik fıkıh usûlü eserlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri de ele aldığı fıkıh usûlü konularına dair bir çok haberi senetleriyle beraber zikretmesidir. Hadis ve tarih kitaplarında dağınık olarak bulabileceğimiz fıkıh usûlü konularıyla ilintili rivâyetlerin, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'te belli başlık altında ve bir bütün olarak yer almış olması eseri değerli kılan hususiyetlerdendir. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'in telif edildiği dönemde fıkıh usûlü eserlerinde uzun uzadıya veya hiç yer verilmeyen cedel ve münazara adabına ilişkin bir bölümün olması, eseri özgün kılan diğer bir husustur.

el-Fakîh ve'l-mutefakkih'te ehl-i hadise fikhî yöntemi öğretmek amacıyla fıkıh usûlüne yer verilmiş olması, eseri değerli kılan özelliklerden biridir. Ancak eserdeki usûlî içerik için bu tespiti yapmak zor görünmektedir. Çünkü *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'in incelediğimiz usûlî içeriği, muhteva açısından büyük ölçüde Şîrâzî'nin usûl eserlerine dayanmaktadır. Bağdâdî, eserinin bazı yerlerinde Şîrâzî'ye referansta bulunsa da genel olarak onun eserlerine herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bağdâdî, eserinin büyük bölümünde Şîrâzî'nin usûl malzemesini kullanmaktadır. Bu kullanım Şîrâzî'nin eserlerindeki usûl malzemesinin *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'e aktarılması şeklinde gerçekleşmektedir. Yer yer küçük lafız farklılıklarıyla aktarım söz konusu olmakta, bazen de muhteva olarak metinler birbirine paralellik arz etmektedir. Bağdâdî'nin konuları ele alırken yer verdiği rivâyetler, farklı konular ve argümanlar dışarıda bırakıldığı takdirde *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'in, Şîrâzî'nin eserlerine dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Eserin Şîrâzî'ye dayanmış olması, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'in fıkıh usûlü açısından Şâfi'î fıkıh usûlü geleneğinde üretilmiş bir metin olduğunu göstermektedir. Bu tespit *el-Fakîh ve'l-mutefakkih* üzerinden fıkıh usûlü tarihine ilişkin modern dönemde yapılan bazı değerlendirmeleri tartışmalı hale getirmektedir. Bu değerlendirmelerden en dikkat çeken fıkıh usûlü tarihini farklı bir şekilde okuma biçimidir. Buna göre “ehl-i sünnet ve'l-cemaatin” fıkıh usûlü tarihi, Şâfi'î ile başlayıp ikinci evre olan Bağdâdî ve İbn 'Abdilberr ile yeni bir aşama kaydetmektedir. Bu dönem de İbn Teymiyye ve İbn Kâyyim el-Cevziyye'ye kadar devam etmektedir. Bu ayrım farklı usûl geleneklerini dışarıda bırakmak suretiyle fıkıh usûlünü ideolojik bir değerlendirmeye tabi tutmak anlamına gelmektedir. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'in usûl malzemesinin Şîrâzî'ye yani Şâfi'î fıkıh usûlü geleneğine dayanmış olması fıkıh usûlünün Bağdâdî üzerinden ideolojik bir okumaya tabi tutulmasını sorunlu hale getirmektedir. Keza, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'ten hareketle klasik fıkıh usûlünün yazım yöntemleri olarak kabul edilen *tarikatu'l-mutekellimîn* ve *tarikatu'l-fukahâ* ayrımı dışında ehl-i hadise özgü bir yazım yönteminin olduğunu varsaymak fıkıh usûlü tarihiyle de bağdaşması zor gözükmektedir. Bağdâdî bir muhaddistir. Ancak onun Şâfi'î mezhebine mensup bir âlim olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan bakıldığında Bağdâdî'nin yazdığı fıkıh usûlü metninin benimsediği fıkıh mezhebiyle uyumlu olması beklenmelidir. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'in Şâfi'î fıkıh usûlü anlayışını yansıtmaması, bu beklentiyi haklı çıkarmaktadır. Dolayısıyla *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*'ten hareketle ehl-i hadise özgü bir fıkıh usûlü yazımının varlığını iddia etmek isabetli bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Bâkistânî, Zekerıyyâ b. Ğulâm Kâdir. *Min uşûli'l-fıkh 'alâ menheci ehli'l-ḥadıṣ*. B.y.: Dâru'l-Ḥarrâz, 2002.
- Baktır, Mustafa. "Umûmü'l-Belvâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Cezâirî, Muhammed b. Huseyn b. Ḥâsen. *Me'âlimu uşûli'l-fıkh inde ehli's-sunne*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 59/2 (2018), 65-81.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlüniün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eşit, Yusuf. "Bir Muhaddisin Gözüyle Fıkıh ve Fakih", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1653-1668.
- Haḫîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Aḫmed b. 'Alî b. Şâbit b. Aḫmed b. Mehdî. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. 2 Cilt. Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- Haḫîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Aḫmed b. 'Alî b. Şâbit b. Aḫmed b. Mehdî. *Naşîhatu ehli'l-ḥadıṣ*. ez-Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1408.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Aşbâhânî. *Kitâbu'l-ḥudûd fi'l-uşûl (el-Ḥudûd ve'l-muvâḫa'ât)*. Thk. Muhammed Suleymânî. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu's-Sıdk Taḫıyyuddîn Ebû Bekr b. Aḫmed b. Muhammed b. 'Umer. *Ṭabakâtu's-Şâfi'îyye*. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ' 'İmâduddîn 'İsmâ'il b. 'Umer. *Ṭabakâtu's-Şâfi'îyyîn*. B.y.: Mektebetu Şekâfeti'd-Diniyye, 1993.
- İbnu'l-Mulâkḫın, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn 'Umer b. 'Alî b. Aḫmed. *el-'Akdu'l-muzḫeb fi ṭabâḫti ḫameleti'l-mezḫeb*. Thk. Eymen Naşr el-Ezherî & Seyyid Mehennâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelâmcılar Yöntemi ve Fakîhler Yöntemi' Ayırışması'nın Mahiyeti Üzerine". *Bilimname Düşünce Platformu* 7/17 (2009/2), 65-94.
- İstemi, Fuat. *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-behiyye*'sine Yansıyan İntihal Olgusu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 1-34.
- Kandemir, M. Yaşar. "Haḫîb el-Baġdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/452-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat. "el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/127-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Korkut, Ramazan. "Fıkıh Düşüncesinde Münazara Sistematiği (Haḫîb Baġdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh Eserinin Bağlamında)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 79-97.

Subkî, Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilâfî. *Tabakâtu 'ş-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*. Thk. Maḥmûd Muḥammed Ṭanâhî & 'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. 10 Cilt. Kâhire: Maṭba'âtu 'Îsâ el-Bâbî el-Ḥalebi, 1383/1964.

Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *er-Risâle li'l-İmâmi'l-Muṭṭalibî*. Thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1426/2005.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fî uşûli'l-fikh*, Thk. Muḥyiddîn Dîb Misto & Yûsuf 'Alî Budeyvî. Dimeşk: Dâru İbn Keşîr & Beyrût, 1429/2008.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *Şerḥu'l-Luma'*. Thk. 'Abdulmecîd et-Turkî. 2 Cilt. Tûnus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1433/2012.

Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Heyet). 20 Cilt. B.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

Kur'an Yolu, Erişim 01 Şubat 2019. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>

ABBASİLER DÖNEMİNDE BİLGİ, TEKNİK VE ÜRÜN NAKLİ (11. YÜZYILA KADAR)

Yunus Arifoğlu*

Öz

Abbasîlerle birlikte gerçekleştirilen iç barış, Pax İslamica ile geniş İslam coğrafyası tek bir ülke haline gelmişti. Müslümanlar, bu coğrafyada serbest dolaşım imkânına sahiptiler. Tacirler, âlimler ve seyyahlar bu coğrafyanın her bölgesine engelsiz gidiyorlardı. Onların seyahatleri beraberinde bir etkileşim meydana getiriyordu. Bilgi, teknik, ticari meta ve tarım ürünleri onların sayesinde bir yerden diğerine taşınıyordu. Böylece hem haberler yayılıyor hem de bir yerden başka bir yere taşınan teknikler orada gelişme imkânı buluyordu. Bu sayede yoğun bir dolanım, meydana geliyordu. Bu çalışmada, Abbasîler döneminde bilgi nakli ele alınmıştır. Bilginin naklindeki araçlara değinilmiştir. Ayrıca etkileşim yoluyla bilginin geçişi incelenmiştir. Ardından ticari meta dışındaki ürünlerin taşınması konu edinmiş ve tekniğin bir yerden bir yere nakline değinilmiştir. Çalışmada hem ana kaynaklardan hem de modern kaynaklardan istifade edilmiştir. Özellikle de 9. ve 10. yüzyıllarda İslam coğrafyasını gezen coğrafyacıların eserleri dikkate alınmıştır. Çalışmanın kapsamı Abbasîlerin başlangıcından 11 yüzyılın sonuna kadardır. Bu çalışma ile bahsi geçen yüzyıllar arasında İslam dünyasında meydana gelen etkileşim, ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Abbasîler, Bilgi, Teknik, Etkileşim, Nâkil

DURING THE ABBASIDS PERIOD INFORMATION, TECHNICAL AND PRODUCT TRANSPORTATION (UNTIL THE 11th CENTURY)

Abstract

Inner peace with the Abbassids has been achieved. The vast Islamic geography began to be ruled as a continent. There was a possibility of free movement of Muslims in this geography. Merchants, scholars and travelers have traveled all regions of this geography. Their travels caused an interaction. Knowledge, technical, commercial commodities and agricultural products were carried from one place to another Thus, the news spread and the techniques moved from one place to another found the opportunity to develop there. This resulted in intense circulation. In this study, the transfer of information during the Abbasid period was discussed. Intermediaries in the transmission of information were mentioned. The passage of information by interaction has been examined. Then, the transfer of the technique from one place to another was mentioned. In this study, the main sources and modern sources were used. The works of geographers who visited Islamic geography in the 9th and 10th centuries were particularly taken into account. The scope of the study ranges from early Abbassids to

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 03.07.2019 Accepted / Kabul Tarihi:27.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.586090>

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ynsarfglu@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7931-8617>

the end of the 11th century. With this study, we tried to highlight the interactions that took place in the Islamic world between the centuries mentioned.

Keywords: Abbasids, Knowledge, Technical, Interaction, Transportation

GİRİŞ

10. yüzyılda geniş İslam dünyası, tek bir ülke gibiydi. 10. yüzyılın yarısından sonra siyasi birlik korunamamışsa da, coğrafi birlik devam etmiş, İslam'ın renk verdiği bir kültür sahası oluşmuştu. Bu minvalde bir universal anlayış belki de ilk kez olmaktadır. Bir diğer faktör dildi. Arapçanın birleştiriciliği bu universalleşmede yön vericiydi. Bu geniş coğrafyada tek bir vatan imişcesine bir anlayış yerleşmişti. Bu durum, doğudan batıya, kuzeyden güneye bilgi ve birçok ürünün taşınması sonucunu doğurmuştu. Hindistan'ın, Çin'in zengin ürün ve tekniklerinin yanı sıra Afrika kıtasında yetişen ürünler aynı pazarlarda sergilenme imkânı bulmuş, bu ürünler Çin'den ve Hindistan'dan İran'a, Mezopotamya'ya, Akdeniz'e, Mısır'a ve Endülüs'e kadar gitmişti. Hint düşüncesi, Afrika sanatı, Akdeniz mimarisi, Yunan felsefesi, Türk toplum tasavvuruyla İran idarî anlayışı bir potada erimiş, İslam'ın renk verdiği yeni düşünme anlayışı ortaya çıkmıştı. İlim, İslam medeniyetinin farklı bölge ve şehirleri arasında hızla yayılmış ve birçok coğrafyada hayat bulmuştu. Bu geniş havza içerisinde dolaşan âlimler, seyyahlar ve tacirler her bir bölgeden diğerine bilginin ve tekniğin nakledilmesinde önemli bir rol oynamaktaydı.¹

Bilginin naklinde önemli bir husus, onun yeniden üretilmesidir. Bu açıdan Abbasîler döneminde önemli işler yapılmıştı. İslam medeniyetinin doğduğu ve geliştiği sırada eski medeniyetler suskundu. Abbasîler döneminde dil, usul ve düşünce gelişiminin ardından İslamiyet öncesindeki bilgi birikimi keşfedilmiş ve derlenmiş ve bunlar Arapça'ya çevrilmiştir. Ardından bilgi üretimiyle yeni eserler ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda yeni buluşlar ortaya çıkarılarak uygulanma sahası bulmuştur. Bu sayede insanın tecrübi ve teori bilgisi birleşip, yapılan işten daha iyi verim alınmıştır. Ürün artışı ve dolaşımı nispeten kolaylaşmış, insanların gıdasını temininde imkânlar artmış ve böylece nüfusun çoğalması mümkün olabilmıştır.²

1. Bilgi kanalları

Klasik dönem İslam medeniyetinde bilgi, satır ve sudûr gelenekleri şeklinde iki yolla nesilden nesile aktarılırdı. Satır bilginin yazılı, sudûr ise şifahî olarak aktarılması anlamına gelmekteydi. Sadr göğüs anlamına gelmekte, bu dönemde bilginin kalpte muhafaza edildiği düşünülmekteydi. Bundan dolayı hafızanın güçlü olması İslam medeniyetinde övünülür bir durumdu. Bu iki gelenek birlikte devam etmişse de şifahî gelenek baskındı. Satır geleneğinin şifahî geleneği beslemek için bir araç olduğu

¹ Süleyman et-Tâcir- Ebû Zeyd es-Sîrâfî, *Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind*, trc. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe Yayınları), 23; İbn Havkal, Ebu Kasım Muhammed b. Ali, *Suretu'l-Arz*, thk. E.J. Brill, (Leiden: Leiden University Press, 1939), 17; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Marifeti'l-Ekâlîm*, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt: Tarihu'l-Ulumu'l-Arabiye, 1992), 17; Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, trc. Macit Karagözoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 33; Hamit Sadi Selen, *Ticaret Tarihi*, (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 19; Lütfi Sunar, "Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti", *İslam Düşünce Atlası*, (İstanbul: İlem Etüdler Derneği, 2017), 1: 76.

² Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, 33; Donald R. Hill, *Gökyüzü ve Bilim Tarihi*, trc. Atilla Bir-Mustafa Kaçar, (İstanbul: Boyut Yayınlar, 2011); Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc. Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitapyayınevi, 2011); Tahsin Görgün, "Dünya Tarihsel Bir Bakışla İslam Tarihini Yeniden Düşünmek", *İslam Düşünce Atlası*, (İstanbul: İlem Etüdler Derneği, 2017), 80.

düşünülmekteydi. İslam medeniyetinin başından itibaren entelektüel faaliyetler şifahî olarak gelişmişti. Bundan dolayı İslam dünyasında sohbet geleneği yaygındı. Bu sebeple entelektüeller sıkça seyahat ederlerdi. Bu gelenek genç, yaşlı herkesi sınırsız İslam dünyasının bir ucundan öteki ucuna doğru gitmeye teşvik ederdi. Bu durum yoğun bir entelektüel ve öğrenim hayatını meydana getirmekteydi. Bir talebe ancak yeterli sayıda hocadan ders dinleyip not almışsa, yazarlık hayatına başlayabilirdi. Yazarlık entelektüeller arasında bir olgunluk seviyesini yansıtırken, kitaplar nesiller arasındaki iletişimin şifahî yönünü göstermekteydi.³

Bilginin ve tecrübenin taşınmasında göç de bir başka etkili faktör olmuştur. İslam fetihleriyle birlikte hem iskânla nüfus kaydırılmış hem de fetihlerin doğal bir sonucu olarak birçok millet yer değiştirmiştir. Müslüman Araplar doğuda Horasan ve Maveraünnehir'e yerleştirilirken, batıda ise, Endülüs'e kadar uzanmışlardı. Aynı zamanda bu coğrafyalarda yaşayan diğer halklar da İslamiyet'i seçmiş ve Müslüman Araplarla birlikte coğrafyadan coğrafyaya geçmişlerdi. Fars coğrafyasından Mezopotamya ve Akdeniz'e Farslar ve diğer halklar geçmiş, Mağrib'te Berberiler Endülüs ve Akdeniz adalarına yerleşmişlerdir. İç Asya'dan yoğun Türk nüfusunun gelmesiyle birlikte insan dolanımı artmış ve İslam coğrafyası her kökenden insanın yaşadığı kozmopolit bir coğrafyaya dönüşmüştü. İnsanın yer değişimi yeni yer ve insanlarda bir sinerjinin oluşmasına da etki etmiştir. İslam dünyasında bilgi seyahat ve hareketlilikle bir uçtan diğerine akmıştır. Meskun bulunan bölgelerden tarım, bitki, teknik tecrübe göç edilen yeni coğrafyalara taşınmıştır.⁴

1.1. Bilgi Taşıyıcıları

1.1.1. Âlimler

İlim daima Müslümanların ilgisini çekmiştir. Âlimler kadar idareciler, zenginler ilimle ilgilenmişlerdir. Onlar bunun için sürekli bir biçimde ilim meclisleri tertip ederlerdi. İlim meclislerini tertip etme geleneği İslam dünyasının her tarafında yaygınlaşmıştı. Entelektüeller bu meclislere katılarak zamanlarındaki meseleler hakkında tartışırlardı. Bundan dolayı ilmi yazın/edebiyat, İslam dünyasında Abbasîlere kadar başka bir kültürde olmadığı kadar etkiliydi.⁵

İlim âlimleri adeta seyahata davet ederdi. Abbasîler döneminde ilmin dayanak noktası olarak referans metodunun ortaya çıkmasıyla birlikte seyahat âlimler için vazgeçilmez bir ilmi araca dönüşmüştür. Bu dönemde seyahat ilim açısından olması gereken metodolojik bir zorunluluk halini almıştır. Bu anlamda seyahat, bilgi kırıntılarına sahip olanları birlikte hareket etmeye teşvik etmekte, bu sebeple onları bir araya getirmekteydi. Böylece seyahat âlimlere hem güç hem de saygınlık kazandırmaktaydı. Birincil elden referanslara ulaşmak için âlimler, şehir şehir gezerlerdi. Bağdat, Mekke, Medine, Kahire şehirlerinin yanı sıra, Horasan ve Endülüs şehirleri de ilim için gidilen yerlerdendi. Onlar, bu şehirlere gider, orada belli bir süre kalıp hem ders alırlardı hem de ders verirlerdi. Bir âlim sahip olduğu ihtisastan dolayı ziyaret edilir, kendisinden ders alınırdı. İslam medeniyetinde şifahî kültürün güçlü olmasından dolayı âlimler, ilim

³ Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, 36, 43.

⁴ İmam Ebu Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabbar Belâzûrî, *Fütühü'l-Buldan*, thk. Abdullah Tabbaî, (Beirut: Müessesetü'l-Mearif, 1987), 596; Halife b. Hayat, *Halife b. Hayat Tarihi*, (Ankara: Bizimbüro Basımevi, 2001); Claude Cahen, "Ekonomi, Toplum ve Müesseseler", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, trc. Ufuk Uyan, P. M. Holt- A.K.S. Lambton- B. Lewis, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1989), 306-307; Andre Miquel, *İslam Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, (İstanbul: Kitap yayınevi, 2003), 7.

⁵ Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, 49; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 121-130.

meclislerine dâhil olur veya farklı şehirlere giderek bu meclisleri tertip ederlerdi. Bu dönemde özellikle Bağdat şehri uğrak merkeziydi. Bağdat şehrinin inşa edilmesi ve burada ilmî faaliyetlerin başlamasıyla çok çeşitli yerlerden buraya insanlar gelmeye başlamışlardı. Burada çeviri hareketlerinin başlamasıyla birlikte ise hem ilim öğrenmeye gelenler buraya uğramakta hem de sadece sahip olduğu dilden dolayı çeviriyi kendi mesleği haline getiren insanlar gelmekteydi. Örneğin, çeviri için Bağdat'a gelenlerden birisi Kusta b. Lûkâ idi.⁶

Birçok âlim ilmî sebeplerden dolayı seyahat etmiştir. Onlar, bazen bulunduğu ortamın ilmî durumundan rahatsız olmalarından, bazen idarenin değişmesinden bazen de farklı bir coğrafyada bulunan bir âlimden ders alma isteğinden dolayı gezmişlerdir. Bazen bir bölgenin veya şehrin valisi o âlimi bölgesine çağırır, ondan istifade ederdi. Bu dönemde seyahat eden âlimlerden birkaçı şunlardı: Cehm b. Safvân, Merv, Tirmiz, Belh ve Kufe şehirlerinde çeşitli alimlerle etkileşimde bulunmuştur. Fârâbî doğup büyüdüğü şehirden göçmüştü. O, hayatının önemli bir kısmında Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi şehirleri gezmiş ardından Bağdat'a gitmiştir. İbn Sînâ ailesinde ve özel hocalardan ders almasına rağmen yedi yıl boyunca seyahat etmiştir. İbn Miskeveyh çeşitli sebeplerden dolayı Rey'den Bağdat'a ve buradan ise tekraren İran coğrafyasındaki şehirlere gitmiş, çeşitli coğrafyalarda etkileşimde bulunmuştur.⁷

Abbasîler döneminde coğrafyacılar İslam dünyasının her bölgesine giden nadir insanlardı. Özellikle 10. yüzyıl coğrafyacıları İslam coğrafyasında gezilmedik yer bırakmamışlardır. Onlar seyahatleri esnasında hem haber taşımış hem de gittikleri yerlerdeki eşraf ve yüksek bürokrata gezip gördükleri yerleri anlatmışlardır. Onlar coğrafyayı gezen, toplumsal gözlem yapan ve bunları bizzat taşıyan kişilerdi. Ya'kûbî, İbn Hurdâzbih, İstahrî, İbn Havkal ve Makdisî bahsi geçen coğrafyacılarından birkaçıdır. Bunlar İslam dünyasının sınırlarına giren bütün bölgeleri gezmişlerdir. Bir yerden bir yere bilgiyi taşımışlardı. Onlar gittikleri yerlerdeki kütüphanelerden ve gezdikleri yerlerde görüştükleri bölge insanlarından almış oldukları bilgileri İslam dünyasının çeşitli bölgelerine ulaştırmışlardır. Eserleriyle eski dünyanın bilgisini paylaştıkları gibi özellikle de İslam dünyasının sınırlarında kalan her bir bölge ve şehirden bilgiler aktarmışlardır. Onların eserleri sayesinde İslam dünyası birbirinden haberdar olmuş, bir bölgede yetişen ürünlerin bilgisi ve İslam dünyasındaki şehirlerin sahip oldukları şeyler dört bir yanda bilinir hale gelmiştir. Onların yazdıkları eserler sayesinde: şehirlerin refah düzeyi, tarım potansiyeli, hayvancılığı ve insan tipolojisi bilinebilmiştir. Böylece gezmemiş olanlar dahi oradaki gelişmişlik düzeyinden haberdar olmuşlardır.⁸

⁶ İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Cafer Yakûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru Sadır, ty.), 273-274; Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 119-120, 302; Kenan Mortan- Önder Küçük Ertan, *Çarşı, Pazar, Ticaret ve Kapalı Çarşı*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010), 35-36; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 49; Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015), 17, 42-43.

⁷ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 233; Mahmut Kaya, "Farabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 146; Ömer Mahir Alper, "İbn Sina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 20: 319; Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 201.

⁸ Ayrıntı için bkz. İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Cafer Yakûbî, *Tarihu'l-Yakubî*, (Beyrut: Dâru Sadır, ty.); Ebu Kasım b. Abdullah İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed. M. J. de Goeje, (Leiden: Brill Press, 1967); Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisî İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. J. de Goeje, (Leiden: Brill Press, 1967); İbn Havkal, Ebu Kasım Muhammed b. Ali, *Suretu'l-Arz*, thk. E.J. Brill, (Leiden: Leiden University Press, 1939); Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fi Marifeti'l-Ekâlim*, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt: Tarihu'l-Ulumu'l-Arabiye, 1992);

Bilgi kaynaklarından bir diğeri ticaretti. Tacirler, bir anlamda kültür elçisi gibilerdi. Tecrübelerini farklı diyarlarda ve farklı milletlerle paylaşırlardı.⁹ Abbasîler zamanında İslam dünyası içerisinde her türlü tacir bulunmaktaydı. Tacirlerin en önemli özelliği farklı dilleri biliyor olmalarıydı. İslam dünyasında tacirlerin ortak dili Arapça idi.¹⁰

1.1.2. Bilginin Paylaşıldığı Sürekli ve Geçici Mekânlar İle Ürün Dolaşımı

Abbasîler döneminde seyahat edenler sahip oldukları bilgiyi paylaşmak veya bilgilenmek için o şehirde bulunan bazı mekânları ihmal etmezlerdi. Âlimlerin, idarecilerin ve zenginlerin evleri bu anlamda hususi yerlerdi. Bunların yanı sıra cami, hânkâh, hamam ve varrâklar bilginin serbestçe dolaştığı yerlerdendi. Buralardan herkes serbest bir şekilde istifade ederdi. Bu mekânlarda hem ilim nakledilir hem de entelektüel faaliyetler yapılırdı.¹¹

8. yüzyılın yarısından sonra kâğıdın Müslüman dünyasında yer edinmesiyle birlikte “varrâkûn” adında yeni bir meslek grubu meydana geldi. Bu meslek, yaklaşık yüz elli yıldır İslam dünyasında canlı olan ilmî bir hayatın sonucu olarak hızlı bir şekilde gelişti ve yaygınlaştı. Varrâklar, kâğıt imal eder ve müsveddelerin istinsahlarını gerçekleştirerek bir nevi matbaa işlevi görürlerdi. İstinsah işlerini de yaptığı için kendilerine nessah da denirdi. Bu meslekle birlikte okuyan ve yazarların varlığını sürdürebilmeleri için bir yaşam tarzı oluşmuştu. Varrâklar aynı zamanda kitapçıları. Kitapları hem yayına hem de satışa sundukları dükkânları vardı. Bu dönem itibariyle onlar: müsavir/tasarımcı müzeyyip/süsleyen mücellit/citleyen işlerini de ya kendileri yapar veya yaptırırldı. Varrâklık seçkin yazarların da bulunduğu her kesimden, her eğitim seviyesinden insanları kapsamaktaydı. Birçok yazar bu yolla geçimini de sağlamaktaydı. Örneğin, Yahya b. Adi ve İbn Nedim bu mesleği yapan kişilerdi.¹²

Varrâklar Ortaçağ entelektüel mecrasını oluşturan yerlerdi. Varrâk dükkânları yazarlar ile okuyucuları bir araya getiren mekânlardı. Entelektüeller zamanlarının önemli bir kısmını buralarda geçirirlerdi. Örneğin, Cahız varrâk dükkânlarını kiralayarak onları bir nevi kütüphane gibi kullanırdı.¹³

Abbasîler döneminde bilginin paylaşıldığı belli zamanlarda kurulan geçici mekanlar vardı. Bu dönemde panayırlar bilginin paylaşıldığı en önemli mekanlardı. Bu mekanlar, uygun yerlerde özellikle birçok bölge ve şehrin kesiştiği uğrak noktalarda kurulurdu. Panayırlar, Ortaçağ bilgi ve ürün alışverişinin yapıldığı uğrak merkezlerindendi. Her ay kurulan panayırlar olduğu gibi yılda bir de açılanları da vardı. Arabistan’da Havlan’daki Sa’de şehri ile Mağrip şehirleri ve Endülüs’e kadar uzanan çizgide çok çeşitli panayırlar vardı. İsfahan’ın Kerîne yöresinde Nevruz öncesinde kurulan bir panayırdı. Bu panayır festival şeklindeydi. Bunlara halktan her kesim rağbet ederdi.¹⁴

Yunus Arifoğlu, *Abbasiler Döneminde Horasan’ın İktisadî Durumu (8-10. Yüzyıllar)*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 100-140.

⁹ Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsîm*, 312.

¹⁰ İbn Hurdâzbih, *Kitâbü’l-Mesâlik*, 131; Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsîm*, 294-340; Arifoğlu, *Abbasiler Döneminde Horasan’ın İktisadî Durumu*, 100-140.

¹¹ Maurice Lombart, *İslam’ın Altın Çağı*, trc. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 207; Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 109-138

¹² Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, 53-54, 57-58; Mehmet Dağ- Hıfzırrahman Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, (Ankara: MEB Yayınları, 1974), 83-84.

¹³ Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, 53-54, 57-58.

¹⁴ Ebu Osman Amr b. Bahr b. Cahız, *Medhu’t-Tüccâr ve Zemmi Ameli’s-Sultân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, trc. Abdulhalik Bakır, *Ortaçağ Medeniyetine Dair Çeviriler I*, (Ankara: Bizimbüro

Dinî buyruklardan hac, İslam dünyasında bilginin nakledilmesinde önemli bir imkan sağlamıştır. Hac farızası öncelikle Müslümanlar arasında irtibat sağlardı. Bu sayede Müslüman memleketler gelen farklı milletler birbirleriyle temas etmekte insani ve ticarî bağlar kurarlardı. Böylece her bölgeden gelen kimseler sahip oldukları bilgi ve tecrübeyi diğerleriyle paylaşma imkânı bulurlardı. Kutsal şehir Mekke, ibadet vesilesiyle bir araya gelen Müslümanları bağrında toplamaktaydı. Bu şehir, İslam dünyasının farklı bölgelerinden gelen Müslümanları toplaşmalarını, tanışmalarını ve kaynaşmalarına imkan sunmaktaydı. Böylece Müslümanların birbirleri arasında dinî ve kültürel bağlar oluşmaktaydı.¹⁵ Aynı zamanda hac bölgesi Müslüman dünya ve diğer coğrafyalardan her türlü ürünün geldiği bir bölgeydi. Bu sebeple Müslümanlar, burada kendi bölgelerinde olmayan ürünleri tanıma imkânına bulup ve bu ürünleri kendi bölgelerine taşımada etkili rolü üstlenirlerdi.¹⁶

Abbasîlerin hükmettiği coğrafyada İran, Hindistan ve Afrika kıtasında yetişen ürünler bir potada erime imkânı bulmuş, bu ürünler doğuda, Hindistan'dan İran'a, Mezopotamya'ya, Akdeniz'e, Mısır'a ve Endülüs'e taşınmıştı.¹⁷

İslam'ın İran coğrafyasında hâkim olduğu zamanda birçok ürün İran coğrafyası üzerinden İslam dünyasının çeşitli bölgelerine götürülmüştü. Hindistan'dan pamuk, şeker ve çivit otu gibi ürünler Afrikaya taşınmıştı. Hem gıda hem tıp hem de giyecek hususunda ihtiyaç duyulan bu gıdalar farklı bölgelere yayılmıştı. Örneğin, pamuk Hindistan'dan İran'a, buradan Mezopotamya'ya ardından Mısır'a yayılmış, buradan da Avrupa'ya yayılmıştır. 10. yüzyılda Mısır'da pamuk ve şeker ekilmekteydi. Her türlü tatlıda şekerin kullanılmasından dolayı şeker ekimi burada çok yaygın hale gelmişti. Yine bu yüzyılda Palermo'da şeker ekimi yapılmaktaydı.¹⁸

Ürünlerin taşınmasında kimi zaman idareciler etkili olmuşlardır. Kimi zaman ise halktan kişiler buna öncülük yapmışlardır. Örneğin, Musul emiri, pirinç ve pamuk gibi ürünleri bu şehre getirerek ekimlerini yapmıştır. Yine bir hanımefendinin kendi şehrine ürün taşıdığı görülmektedir.¹⁹

SONUÇ

Abbasîler döneminde İslam dünyasının yoğun etkileşim içerisinde olduğu görülmektedir. Bu dönemde serbest dolaşım imkânı vardı. 10. yüzyılın yarısından sonra siyasi birlik korunamamış ancak coğrafi birlik devam etmiştir. Dil olarak Arapça, bu geniş coğrafyada birleştirici bir rol oynamıştır. Fikirler serbest dolaşım imkânı bulmuş, İslam'ın renk verdiği bir kültür ve medeniyet sahası meydana gelmiştir.

Basımevi, 2008), 707; İbn Havkal, 351, 364, 489; Arifoğlu, *Abbasiler Döneminde Horasan'ın İktisadî Durumu*, 126-135.

¹⁵ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, trc. İsmail Güler, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), 57; Arifoğlu, *Abbasiler Döneminde Horasan'ın İktisadî Durumu*, 126-135.

¹⁶ Miquel, *İslam Dünyası*, 7.

¹⁷ İbn Hurdazbih, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 35, 46, 153; İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, 281-282; J. H. Kramers, *İslam Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, trc. Ömer Rıza, (İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1934), 8, 19, 26; Abdülaziz ed-Dûri, "Bağdat", *DİA, TDV Yayınları*, İstanbul 1991, IV, 429.

¹⁸ İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, 115, 125; Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation the early Islamic World*, (Cambridge: Cambridge University, 1983), 94-95.

¹⁹ Watson, *Agricultural Innovation*, 94-95.

İslam medeniyetinde ilim geleneği büyük ölçüde şifahî gelenek üzerinden devam etmiş ve bundan dolayı da alimler, ilme meraklı olanlar, seyyahlar, coğrafyacilar ve hatta tacirler bu meraktan dolayı sürekli olarak seyahat etmişlerdir.

Cami, hankah, hamam ve varrâklar ilmin ve entelektüel faaliyetlerin merkezleri olmuşlardır. Bu mekânlarda sosyalleşen her kesimden insan, aynı zamanda entelektüel faaliyetlere ya katılmış veya pasif dinleyici olmuştur. Bilgi alışverişinde ise bazı dönemler bulunmaktaydı. Hac bu anlamda önemli dönemlerden birisiydi. Panayır da çeşitli zaman ve yerlerde bir haftalığına kurulsalar da, buralardaki etkileşimle özellikle tacirler bilgi ve teknik alışverişlerde bulunurdu. Bilgi akışında en önemli kesim tacirlerdi. Onlar bilgiyi hem doğrudan paraya tahvil etmişlerdi, hem de dolaylı olarak ticaret alanında bundan istifade etmişlerdi. Bilginin taşınmasında coğrafyacı, seyyah ve ilim öğrenmeye giden talebe ve âlimlerin önemli etkisi bulunmaktaydı.

Bilgi yeniden üretilmiş, dil, düşünce ve usul geleneği oluşmuş ve bunlar İslam coğrafyasına giren her alanda yayılma imkânı bulmuştur. Tekniğin yükselmesi ve daha iyi bir duruma ulaşması bu serbest dolaşım imkânı sayesinde mümkün hale gelmiştir. Bütün bu gelişmelerden dolayı gıda temini kolaylaşınca buna bağlı olarak ise nüfus artmıştır.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir, “İbn Sina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 319-322. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Arifoğlu, Yunus. *Abbasiler Döneminde Horasan'ın İktisadî Durumu* (8-10. Yüzyıllar). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Arifoğlu, Yunus. VIII. Yüzyıl ile XI. Yüzyıllar Arasında Horasan'ın Dini ve Sosyal Yapısı. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Arseven, Celal Esad, *Sanat Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1975.

Bakır, Abdulhalik, *Ortaçağ İslam Dünyasının Tekstil Sanayi Giyim Kuşam Moda*. Ankara: Bizimbüro Basımevi, 2005.

_____, *Ortaçağ İslam Dünyasının Taş Toprak Madenleri Sanayisi*. Ankara: Bizimbüro Basımevi, 2001.

Bammat, Haydar, *İslamiyetin Manevi ve Kültürel Değerleri*. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1963.

Bayrakdar, Mehmet, “İbn Miskeveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 201-208. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Belâzûrî, İmam Ebu Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabbar, *Fütühü'l-Buldan*, thk. Abdullah Tabbaî, Beyrut: Müessesetü'l-Mearif, 1987.

Bosch, Gulnar- Carswell, John- Petherbridge, Guy, *Islamic Binding Bookmaking*. Chicago: The Oriental Institute Museum, 1981.

Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *el-Cemahir fi Ma'rifeti'l-Cevahir*. thk Yusuf Hadi, Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1984.

- Cahen, Claude, “Ekonomi, Toplum ve Müesseseler”, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. trc. Ufuk Uyan, P. M. Holt- A.K.S. Lambton- B. Lewis, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1989.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr b. *Medhu't-Tüccâr ve Zemmi Ameli's-Sultân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, trc. Abdulhalik Bakır, Ortaçağ Medeniyetine Dair Çeviriler I. Ankara: Bizimbüro Basımevi, 2008.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr b. *et- Tebessur bi'Ticare*. trc. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001.
- Cezar, Mustafa, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1977.
- Curtin, Philip D. *Kültürler Arası Ticaret*, trc. Şaban Bıyıklı. İstanbul: Kure Yayınları, 2008.
- Dağ, Mehmet- Öymen, Hıfzırrahman, *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: MEB Yayınları, 1974.
- Dimand, M. S. *Funûnu'l-İslamiyye*, Arapça'ya trc. Ahmed Muhammed İsa. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1982.
- Durant, Will, *İslam Medeniyeti*, trc. Orhan Bahaeddin. İstanbul: Tercüman Yayınları, ty.
- Dûri, Abdülaziz, “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Erginsoy, Ülker, *İslam Maden Sanatının Gelişimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Eyice, Semavi, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 56-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Eyice, Semavi, “Hamam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Frye, Richard Nelson, *Orta Asya Mirası, Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına*. trc. Füsün ve Tunç Tayanç. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2009.
- Heyd, W. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, trc. Enver Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 1975.
- Gölcük, Şerafettin, “Cehm b. Safvân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 233-234. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Görgün, Tahsin, “Dünya Tarihsel Bir Bakışla İslam Tarihini Yeniden Düşünmek”, *İslam Düşünce Atlası*, 80-86. İstanbul: İlem Etüdler Derneği, 2017.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitapyayımevi, 2011.
- Halife b. Hayat. *Halife b. Hayat Tarihi*. Ankara: Bizimbüro Basımevi, 2001.
- Hill, Donald R. *Gökyüzü ve Bilim Tarihi*, trc. Atilla Bir-Mustafa Kaçar. İstanbul: Boyut Yayınlar, 2011.
- Kaya, Mahmut, “Farabî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 146-162. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*. trc. İsmail Güler, İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.

- İbn Havkal, Ebu Kasım Muhammed b. Ali, *Suretu'l-Arz*, thk. E.J. Brill. Leiden: Leiden University Press, 1939.
- İbn Hurdâzbih, Ebu Kasım b. Abdullah, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, ed. M. J. de Goeje. Leiden: Brill Press, 1967.
- İnalcık, Halil, *Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- İstahrî, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. J. de Goeje. Leiden: Brill Press, 1967.
- Kahraman, Gülçin, *Erken Bizans Dönemi Horasan Harçlarının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2008.
- Kramers, J. H. *İslam Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*, trc. Ömer Rıza. İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1934.
- Lombart, Maurice, *İslam'ın Altın Çağı*. trc. Nezih Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Can, Yılmaz, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Makdisî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu't-Tekâsîm fi Marifeti'l-Ekâlim*. ed. Fuat Sezgin. Frankfurt: Tarihu'l-Ulumu'l-Arabiye, 1992.
- Mazaharî, Ali, *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*, trc. Bahriye Uçok. Ankara: Varlık Yayınları, 1972.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, trc. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Miquel, Andre, *İslam Dünyası ve Yabancı Diyarlar*. İstanbul: Kitap yayınevi, 2003.
- Mortan, Kenan- Ertan, Önder Küçük, *Çarşı, Pazar, Ticaret ve Kapalı Çarşı*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010.
- Pedersen, Johannes, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. trc. Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Piyadeoğlu, Cihan, *Güneş Ülkesi Horasan, Büyük Selçuklular Dönemi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2012.
- Richard Nelson Frye, *Orta Çağın Başarısı, Buhara*. trc. Hasan Kurt. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesine Yardım Vakfı Bilig Yayınları, ty.
- Ritter, K. *Ziraat Tarihi*, trc. Kazım Köylü. Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi, 1962.
- Sadi, Ebu Muslihuddin, *Bostan ve Gülistan*. trc. Rifat Bilge. İstanbul: Can Kitabevi, 1968.
- Selen, Hamit Sadi, *Ticaret Tarihi*, İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.
- Süleyman et-Tâcir- Ebû Zeyd es-Sîrâfî, *Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind*. trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları. ty.
- Sunar, Lütfi, "Dünya Tarihinin Ekseni ve Zemini Olarak İslam Medeniyeti", *İslam Düşünce Atlası*, 66-80. İstanbul: İlem Etüdler Derneği, 2017.
- Uhlig, Helmut, *İpek Yolu*, trc. Alev Kırım. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2000.

Uludađ, Süleyman, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslm Ansiklopedisi*. 16: 42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation the early Islamic World*. Cambridge: Cambridge University, 1983.

Yakb, İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Cafer, *Kitb'l-Bldn*, Dr'l-Kitbi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

Yıldız, Nuray, *Eskiçađ'da Deri Kullanımı ve Teknolojisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.

İTTİHAT ve TERAKKİ DÖNEMİNDE DİYARBAKIR'DA YEREL BASIN: DİCLE GAZETESİ ÖRNEĞİ (1911-1915)

Şeyhmus Bingül*

Öz

Osmanlı Devleti'nin İstanbul merkezli ilk resmî gazetesi Takvim-i Vekayi'dir. Gazetenin başlıca amacı devlet kanunları ile reform uygulamalarının halk arasında yaygınlaştırılmasıydı. Bu gazeteyi daha sonra yarı resmi ve hususi nitelikteki yayınlar takip etmiştir. 1864'te uygulanan Tuna Vilayet Nizamnamesi ise basın yayın hayatının Osmanlı taşrasına da yansımaları sağlamıştır. Nizamname, her vilayette bir matbaa kurulmasını ve vilayet gazetelerinin çıkarılmasını kapsamıştır. Diyarbakır'ın ilk vilayet gazetesi 1869'da yayına başlayan Diyarbakır Gazetesi'dir. İttihat ve Terakki'nin güçlenmeye başladığı Meşrutiyet sonrası dönemde ise hususi gazeteler çıkarılmaya başlanmıştır. Bunlardan biri de 1911-1915 yılları arasında yayınlanan Dicle Gazetesi'dir. Dicle Gazetesi İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesinin desteğiyle çıkarılmıştır. Gazetede 4 yıllık yayın hayatı boyunca dâhili ve harici siyasi, sosyal, ekonomik, düşünsel ve edebi konular hakkında yazılar yayınlanmıştır. Bu çalışmada Dicle Gazetesi'nin çıkarılma aşamasındaki gelişmeler, yazar kadrosu, yayın politikası ve gazetenin Diyarbakır için önemi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Basın, Gazete, Dicle, İttihat ve Terakki.

LOCAL PRESS IN DİYARBAKIR DURING THE COMMITTEE OF UNION AND PROGRESS PERIOD: DİCLE NEWSPAPER

Abstract

The first official newspaper of the Ottoman Empire based in Istanbul is Takvim-i Vekayi. The main purpose of the newspaper was to popularize the state laws and reforms. This newspaper was subsequently followed by semi-official and private publications. Tuna Provincial Reform Law of 1864, provided the reflection of the media life to the Ottoman country. The Reform included the establishment of a printing house in each province and the issue of the newspapers of the province. Diyarbakır's first official provincial newspaper is Diyarbakır Newspaper, which started its publication in 1869. During the post-Constitutional period when Committee of Union and Progress began to strengthen, private newspapers started to be published. One of them is Dicle, which was published between 1911-1915. Dicle Newspaper was published with the support of the Diyarbakır branch of the CUP. The newspaper published articles on internal and external political, social, economic, intellectual and literary issues

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 29.01.2020 Accepted / Kabul Tarihi: 25.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.681641>

* Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, s.bingul@alparslan.edu.tr

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5255-9787>

throughout its 4 years of publication. In this study, the publishing phase of Dicle, its writer staff, its publication policy and its importance for Diyarbakır were examined.

Keywords: Diyarbakır, Press, Dicle, Newspaper, Union and Progress

GİRİŞ

19. yüzyılda, modern hukuk devletine gidilen süreçte özellikle ülkedeki kanun ve nizamların yöneticilerce takibi ile dâhili ve harici haberlerin yaygınlaştırılması maksadıyla 1831’de Takvim-i Vekayi adıyla İstanbul merkezli ilk resmî gazete yayınlanmaya başlamıştır. Mısır’da Mehmet Ali Paşa’nın 1828’de Arapça-Türkçe yayınlanan Vakayi-i Mısriyye’den içerik ve hitap kitlesi itibariyle daha kapsamlı olan bu gazete uzun bir müddet devletin basın sözcülüğü vazifesini görmüştür. Arapça, Fransızca, Farsça, Rumca, Ermenice ve Bulgarca nüshaları da çıkarılan gazete, Tanzimat Fermanı için kamuoyu oluşturulmasında etkili bir araç konumundaydı. Takvim-i Vekayi’yi yarı resmi nitelikteki Ceride-i Havadis takip etmiştir. 1860 yılına kadar Türkçe basın bu üç gazetenin tekelindeydi. Bu tarihten sonra özel gazete ve dergi basımlarına başlanmış, 20. yüzyılda ise basın-yayın hayatında büyük bir ilerleme kat edilmiştir. Bu süreç aynı zamanda İstanbul merkezli basın-yayın faaliyetlerinin taşrayı da kapsamasını sağlamıştır.¹

İstanbul dışında resmi basın yayın faaliyetlerinin başlaması 1864’te uygulamaya konan Tuna Vilayet Nizamnamesi ile mümkün olmuştur. Mithat Paşa’nın idarecilik bağlamında gerçekleştirdiği başarılı girişimler bu bağlamda diğer taşra kentlerine de örnek teşkil etmiştir.² Mithat Paşa’nın ilk işlerinden biri vilayet matbaa ve gazetesini kurmak olmuştur.³ Taşrada yetkileri arttırılmış ve iyi işleyen çoğulcu bir mahalli idare, Batı tarzı bir hukuk ve idare sistemi ile her kesimden halkın devletle uyum içerisinde olunmayı hedefleyen Tuna Vilayet Nizamnamesinin yaygınlaştırılma araçlarından biri gazeteler olmuştur. Tuna dâhil birçok yerde yerel dillerde yayın yapılması bu hedefin gerçekleştirilmesine dair bir çabaydı.⁴

1864 Vilayet Nizamnamesi her vilayet merkezinde bir matbaanın kurulmasını kapsamıştır. Vilayet matbaalarının çalışanları valilere bağlı bir müdür, muhabir, tercüman ve baskı-dizgi ustalarından oluşmaktaydı. Başlangıçta bu matbaalarda genel kırtasiye işleri yürütülmüşse de zamanla gazete, dergi, salname, takvim ile dini ve edebi kitapların basımı da yapılmıştır.⁵ Vilayet matbaaları ile gazetelerinin faaliyetlerini yürütenler aynı zamanda küçük bir aydın grubu da oluşturmuştur. Vilayet gazetelerinin niteliklerine bakıldığında ise farklılıklar olduğu gözlenmektedir. Sözgelimi Tuna, Hüdavendigâr ve Envar-ı Şarkiyye gibi gazeteler Van, Bitlis ve Trablusgarp gazetelerine göre daha gelişmiş durumdaydı.⁶

¹ Orhan Koloğlu, “Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi”, *TCTA*, (İstanbul: İletişim Yayınları,1985), 1/66-77.

² Bekir Koç, “Midhat Paşa’nın Niş ve Tuna Vilayetlerindeki Yenilikçi Valiliği”, *Kebikeç*, 18 (2004): 407-415.

³ Uygur Kocabaşoğlu, “Tuna Vilayet Gazetesi”, *OTAM*, 2, (1991): 147.

⁴ Bekir Koç, Tuna Vilayet Gazetesi ve İçeriğine Dair Bazı Bilgiler (Mart 1865-Mart 1868), *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 34/57, (2015): 124.

⁵ Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997) 291.

⁶ Uygur Kocabaşoğlu, Ali Birinci, “Osmanlı Vilayet Gazete ve Matbaaları Üzerine Gözlemler, *Kebikeç*, 2, (1995): 105-106.

19. yüzyılın başında üçü resmi olmak üzere İstanbul'da 90, Aydın'da 33, Edirne'de 5, Trabzon'da 4 ve Hüdavendigar vilayetinde ise 3 matbaa mevcuttu. Geriye kalan vilayetlerin toplamında ise 10 adet resmi vilayet matbaası mevcuttu. Bu sayı zamanla giderek artmıştır.⁷ İstanbul başta olmak üzere birçok vilayette matbaaların açılarak gazetelerin basılması II. Mahmud dönemine kadar devlet tekelinde olan basım faaliyetlerinin özel bir girişim halini almasını da sağlamıştır.⁸ 1870'lerde gazete sayısında artış sağlanması aynı zamanda gazetelerin toplu halde okuyuculara sunulduğu kıraathanelerin de açılmasına vesile olmuştur.⁹

Osmanlı basınının en hararetli dönemi ise II. Meşrutiyet süreci olmuştur. 1908 sonrasında basın, İttihatçılar ile İttihatçı karşıtları olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktaydı. Fakat her iki tarafta da çeşitli ırk, din ve mezhepten insanlar mevcuttur. II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden yıllarda gazete ve dergi sayısında da büyük bir artış yaşanmıştır. Bu artış II. Abdülhamid dönemiyle karşılaştırıldığında İstanbul'da yedi misli, Türkçe gazete sayısında ise on üç mislinden fazla bir miktarla açıklanmaktadır.¹⁰

Bu çalışmanın konusu olan Dicle Gazetesi de II. Meşrutiyet'in "özgürlükçü" havası içerisinde yayınlanmaya başlamıştır. Dicle Gazetesi, Peyman'dan sonra Diyarbakır'ın en etkili ikinci hususi gazetesidir. Makalede gazetenin çıkarılma aşaması, içeriği ve yayın politikasına dair bir inceleme yapılmıştır. Bu maksatla Osmanlı Diyarbakır'ında basın yayın hayatına dair kısa bir girişgâhtan sonra asıl konuya geçilecektir.

Diyarbakır vilayet matbaası Vali Hatunoğlu Kurt İsmail Paşa tarafından 1869'da kuruldu.¹¹ Aynı yıl Diyarbakır'ın ilk resmi vilayet gazetesi Diyarbakır adıyla yayınlanmaya başlanmıştır. Gazetenin ilk yazı işleri müdürü Said Paşa'ydı. 1872-1884 yılları arasında ise gazetenin yazı işleri müdürlüğünü Ziya Gökalp'in babası Mehmet Tevfik Efendi yapmıştır. Nitekim 1900'lü yıllarda Ziya Gökalp de bu gazetede yazılar yayınlamaya başlamıştır.¹² Diyarbakır Gazetesi'nin yayını bazı dönemlerde kesintilere uğrasa da 1869'dan 1931'e kadar devam etmiştir. Başlangıçta sekiz sayfa çıkarılması planlanmışsa da genelde 4 sayfa şeklinde çıkmıştır. Gazetenin yirmi birinci sayısına kadar Türkçe ve Ermenice yayın yapılmıştır. Gazete çeşitli siyasal, ekonomik, toplumsal haberleri konu edinmenin yanı sıra eğitim faaliyetlerine dair konulara da büyük ölçüde yer vermiştir.¹³

Diyarbakır Gazetesi'nden başka vilayet matbaasında Peyman Gazetesi ve Küçük Mecmua da basılmıştır.¹⁴ Peyman, II. Meşrutiyet'in özgürlük ortamının sağladığı imkânlarla Diyarbakır'ın 1909-1910 yılları arasında yayınlanan ilk özel gazetesidir. Peyman, Dicle Gazetesi'nin de çıkarılmasına vesile olmuş hatta her iki gazetenin ruhsatı aynı dönemde verilmişti.¹⁵ Peyman'da daha ağırlıklı olsa da her iki gazete İttihat ve

⁷ Uygur Kocabaşoğlu, "Tuna Vilayet Gazetesi", 143.

⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyuş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019) 58.

⁹ Orhan Koloğlu, *Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi*, 85.

¹⁰ Orhan Koloğlu, *Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi*, 222-248.

¹¹ Talip Atalay, *Yerel Eğitim Tarihi Kaynağı Olarak Diyarbakır Vilayet Gazetesi*, *AÜİFD*, 1, (2007): 139.

¹² Şevket Beysanoğlu, *Basın ve Yayın Dünyamızda Diyarbakır*, (Ankara: İş Matbaacılık ve Ticaret, 1970) 5-9.

¹³ Talip Atalay, "Yerel Eğitim Tarihi Kaynağı Olarak Diyarbakır Vilayet Gazetesi", 140-143.

¹⁴ Neslihan Kılıç, *Diyarbakır Vilayet Matbaası'nın Yerel Basının Gelişmesine Katkısı (1868-1923)*, *Tanzimat'tan Günümüze Diyarbakır*, Ed. Oktay Bozan vd., (Ankara: Manas Yayıncılık, 2019), 3/379-386.

¹⁵ Murat Issı, "Peyman Diyarbakır'ın İlk Hususi Gazetesi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 7, (2012): 92-93; Zülfükar İpek, "Peyman Gazetesi'nin Diyarbakır Basın Tarihindeki Yeri", *Tanzimat'tan Günümüze Diyarbakır*, Ed. Oktay Bozan vd., (Ankara: Manas Yayıncılık, 2019), 3/392-408, Oktay

Terakki'nin Diyarbakır'deki etkili yerel propaganda araçlarıydı. Nitekim her iki gazetenin imtiyaz sahibi ve yazarlarının bir kısmı II. Meşrutiyet'in ilanıyla Ziya Gökalp öncülüğünde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesinin kurucuları arasında yer almıştır.¹⁶

1.Dicle Gazetesi'nin Ruhsat Alma Süreci, Fiziki Özellikleri ve Basım Yeri

Peyman Gazetesi'nin 6 Temmuz 1909 tarihli ikinci nüshasında Dicle Gazetesi'nin yayın hayatına başlayacağı duyurulmuştur. Dicle Gazete ve Matbaası başlığıyla verilen haberde “Attarzade Hakkı Efendi'nin Dicle namında Türkçe ve Kürtçe gazete ile çeşitli dillerde risaleler basmak için matbaa tesisine teşebbüs eylediği ve Dahiliye Nezareti'nden Dicle Gazetesi'ne ruhsat verildiği” beyan edilmiştir.¹⁷ Attarzade Hakkı'nın Dahiliye Nezareti'ne yaptığı başvurusu “Diyarbakır'de ilmi, siyasi, edebi konuları içeren ve Kürtçe-Türkçe çıkarılmak üzere Dicle adıyla günlük bir gazete neşrine ve Türk, Arap, Zaza ve Ermeni lisanlarında eserler basmak için bir matbaa açma ruhsatının talebine” yöneliktir.¹⁸ İlgili evrakların hazırlanması koşuluyla Attarzade Hakkı Efendi'ye ruhsat verilmiştir.¹⁹

1911-1915 yılları arasında yayınlanan Dicle Gazetesi haftalık yayınlanıp her bir sayı 4 sayfadan oluşmaktaydı. Gazete toplamda 142 sayı yayınlanmıştı. Gazetenin bazı nüshaları eksik olduğundan ilgili nitelendirmeler mevcut sayıları kapsamaktadır. Dicle'nin basıldığı matbaa gazetenin ilk sayfalarının sol üst köşesinde belirtildiği üzere Diyarbakır'de Dicle Matbaası idi. Matbaa makineleri Avrupa'dan temin edilmiş son sistem ürünlerdi. Bu matbaanın temininde cemiyetin büyük rolü olmuştur.²⁰ İlerleyen sayılarda Dicle Matbaası'nın yeri değiştirilmiş hatta taşınma süresince birkaç hafta gazete çıkarılamamıştı. Bu yüzden gazete heyeti okuyuculardan özür dilemiş ve yeni mekanları olan Cami-i Sud mahallesindeki eski Jandarma Taburu Kâatibi Necip Efendi'nin hanesini sipariş adresi olarak ilan etmiştir.²¹ Gazetenin matbaa mekânı değişikliğinden dolayı bazı haftalarda baskı yapmaması bize eksik sayıların akıbeti hakkında fikir vermektedir. Gazetenin bazı sayılarını yayınlamamasının başka sebepleri de vardı. Örneğin, gazetenin imtiyaz sahibi Attarzade Hakkı'nın babasının vefatı²² ve

Bozan, “Peyman Gazetesi Bağlamında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır Şubesinin Faaliyetleri”, *Osmanlı'dan Günümüze Diyarbakır*, Ed. İbrahim Özcoşar vd., (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 405-428.

¹⁶ Edip Bukarlı, “II. Meşrutiyet'in Diyarbakır'a Yansımaları”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/18, (2018): 299-300.

¹⁷ Zülfükar İpek, *Peyman Gazetesi'nin 1325 (1909) Transkript, Tahlil ve Değerlendirilmesi*, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Diyarbakır, 2018) 65.

¹⁸ BOA. DH.MKT. 2843729, 17 Ca 1327 (6 Haziran 1909).

¹⁹ BOA. DH.MKT. 27/872, 20 Ca 1327 (9 Haziran 1909). Murat Issı, “Rojnamegeriya Diyarbakırê Di Serdema Dewleta Osmanî De (1869-1925)”, *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/7, (2015): 86-87. 1911'de Dâhiliye Nezareti'ne sunulup Diyarbakır'de yayın iznine sahip süreli yayımları ihtiva eden listede Türkçe yayımlar arasında Dicle dışında Panayır ve Mücahid Mecmuaları bulunmaktadır. Ayrıca Süryanice Kevkeb-i Medinho ve Bero ile Ermenice Digris gibi yayım isimlerine de yer verilmiştir. Bu yayımların bir kısmının izni olmasına rağmen baskısı yapılmamaktaydı. Türkçe yayımlar arasında vilayetin resmî gazetesi ve Dicle çıkarılmaktaydı. Dolayısıyla Diyarbakır'ın hususi Türkçe gazetesi olarak Dicle'nin mühim bir yeri vardı. Zira bu dönemde İttihat ve Terakki'nin sesi niteliğindeki Peyman Gazetesi artık yayımlanmamaktaydı. Dergi ve gazete isimlerinin geçtiği kaynak için bkz. BOA. DH.MUİ. 147/55, 23 Ra 1329 (24 Mart 1911). Mücahid Mecmuası'nın tahrir müdürü Dicle Gazetesi yazarlarından Veli Necdet'tir. Gazete Dicle Matbaası'nda basılmıştır. Bilgi için bkz. Şevket Beysanoğlu, *Basım ve Yayın Dünyamızda Diyarbakır*, 16.

²⁰ Dicle, No:1, 12 Ra 1329, 1-3. Hicri aylar rumuzlara göre kısaltılarak verilmiştir.

²¹ Dicle, No: 88, 21 M 1331, 4.

²² Dicle, No: 35, 23 Z 1329, 1.

1912 yılı Ramazan Bayramı vesilesiyle gazete basılmamıştır.²³ Yağlı mürekkebin Diyarbakır'da bulunmamasından dolayı Dicle'nin bazı sayıları ise silik çıkmıştır.²⁴ Gazete idaresi bunun için de okuyuculardan özür dilemiş ve birkaç hafta içinde yağlı mürekkebin getirtilerek yayına daha düzgün bir şekilde devam edileceğinin teminatını verilmiştir.²⁵ Bazı nüshalarda ise baskı hatası yapılmıştır. Örneğin 40. sayıda 29 Muharrem 1329 yerine 92 Muharrem 1329 şeklinde tarih düşülmüştür.²⁶ Dolayısıyla matbaanın bir süreliğine bir takım teknik problemler yaşadığı görülmektedir.

Gazetenin ilk nüshası 13 Mart 1911'de çıkarılmıştır. Birinci sayıdan 89. sayıya kadar gazetenin ilk sayfasının sağ üstünde imtiyaz sahibi ve mesul müdürü Attarzade Hakkı Efendi şeklinde açıklama mevcuttur. Söz konusu sayılarda "gazetenin muharrirleri" kısmında ise "heyet-i müntehibedir" ibaresi yer almaktadır. Gazete 47. Sayıya kadar "Menafi-i vatana hadim olarak şimdilik pazartesi günleri neşr olunur Osmanlı gazetesidir", 50. Sayıdan itibaren "şimdilik perşembe günleri neşr olunur siyasi, ilmi, edebi Osmanlı gazetesidir" şeklinde yayınlanmıştır. Daha sonraki sayılarda yayın gününde değişikliğe gidilmiş ve gazete pazartesi günleri çıkarılmıştır. İlk sayıda haftada bir kere çıkarılacağı belirtilen Dicle'nin zamanla hem sayfa sayısının artacağı hem de günlük basılacağı belirtilmişse de bu husus gerçekleşmemiştir. Yine 47. sayıya kadar gazetenin ilk sayfasının sol üst kısmında "vatanımızın menafi'ne aid asar-ı nafia maamemnuniye kabul olunur. Derç olunmayan evrak iade edilmez" uyarısı bulunmaktadır. Gazetenin 50. sayısından itibaren "mesleğimize muvafık asar maamemnuniye kabul olunur. Derç olunmayanı iade edilmez" şeklinde değişiklik yapılmıştır.²⁷

Gazetenin 89. sayısında gazetede değişim ve dönüşümlerin yapılacağına dair aşağıdaki malumat verilmiştir:

*"Gazetemizin umur-ı tahririyesini gelecek nüshadan itibaren memleketimizin en münevver ve mukaddes gençlerine terk ediyoruz. Dicle bundan böyle bir kisve-i tecceddüde bürünerek muntazaman intişar edecektir. Bu münasebetle Dicle okuyucularının takdir ve teveccühü olursa haftada iki defa neşr edileceğini vaat ederiz."*²⁸

Yukarıda belirtilen gerekçeler dolayısıyla gazete, 90. sayıdan itibaren *Diyarbakır'de Dicle* adıyla basılmaya devam etmiştir. İmtiyaz sahibi ve mesul müdürü Attarzade Hakkı Efendi olarak devam etmiştir. Aynı şekilde gazete fiyatında da herhangi bir değişiklik olmamıştır. Gazetenin muharrirleri kısmında "menafi-i milliye ve vataniyeye hadim Genç Kalemler'dir" ibaresi yer almıştır. Yayın kabul şartları ise önceki sayılarda olduğu gibi "gazetenin mesleğine muvaffak eserlere açık" olmaya devam etmiştir. Bu sayıdan itibaren yapılan bir değişiklik de hicri ve rumi tarihlerle birlikte miladi tarihin de "efrenci" adı altında kullanılmaya başlanmasıdır.²⁹ Her ne kadar gazetenin haftada iki kez basılacağı duyurulmuşsa da önceki basımlar gibi haftada bir defa yayına devam edilmiştir. İsmi *Diyarbakır'de Dicle* olarak revize edilen gazetenin 90. sayıdan sonraki

²³ Dicle, No: 70, 7 L 1330, 1.

²⁴ Gazete tarihlerine ait dipnotların bir kısmında hicri bir kısmında da Rumi Takvim kullanılmıştır. Sebebi bazı nüshalarda tarih kısmının silik çıkmasıdır. Dolayısıyla sayılardaki okunaklı tarihler tercih edilmiştir.

²⁵ Dicle, No: 4, 4 R 1329, 4.

²⁶ Dicle, No: 40, 29 M 1329, 1.

²⁷ Dicle, No:1, 12 Ra 1329; Dicle, No: 47, 13 Şubat 1327; Dicle, No:50, 15 Mart 1328.

²⁸ Dicle, No: 89, 6 C 1331, 1.

²⁹ Dicle, No: 90, 20 C 1331, 1-4.

yayın politikasında ise köklü dönüşümler olmamıştır. Bu sayılarda gençlerin yaşamı, Rumeli ve Balkanlara dair yazılara daha çok yer verilmiştir.

Gazetenin ilk sayısında A. Baki Efendi'nin Dicle için yazdığı “Düştü bir tarih-i revnekdar Baki hameden. Bir mukkades günde Dicle neşr olundu yümn ile” şeklindeki beyit paylaşılmıştır. Bu mukaddes günden kasıt Hz. Muhammed'in doğum günü anlamıydı. Ayrıca ilk sayıda bu hususa genişçe yer verilmiştir. İlk sayıda değinilen diğer konular ise Osmanlı'daki matbuatın durumu ve Dicle'nin çıkarılma amaçlarına dairdir.³⁰ Attarzade Hakkı Efendi'nin gazete ve matbaa ruhsatı başvurusunda belirttiği üzere gazetenin Türkçe ve Kürtçe çıkarılacağı belirtilmişse de gazetenin tüm sayıları Türkçe çıkmıştır. Ruhsatta yer alan bir diğer husus ise Arap, Zaza ve Ermeni lisanlarında neşriyat yapılacağına dairdir. Fakat buna dair de herhangi bir emareye ulaşılmamıştır.

2.Dicle Gazetesi'nin Çıkarılmasındaki Maksat

Birinci sayıda “Mukaddime-i İftitahiye” başlığıyla kaleme alınan açılış yazısı devletlerin ve milletlerin kalkınması açısından gazetelerin önemine dairdir. Buna göre serbest çalışmak, yazı yazmak bütün insanların hukuk ve hürriyetinin en büyük ve en esaslı unsuruydu. Heyet-i Tahririye adına kaleme alınan bu giriş yazısının devamında gazetecilik ve matbuata dair şu ifadeler kullanılmıştır:

“Gazetelerin, matbuatın bir mülke hizmeti pek büyüktür. Çünkü ilim ve irfanın en parlak vasıta-i neşri matbuattır. Matbuatsız bir millet, gazetesiz bir memleket adeta lisanı kesilmiş bir insana benzer ki lezzet-i hayattan, nimet-i millet ve hâkimiyetten mehur ve mahrumdur. Onun içindir ki serbest-i matbuat bir mülkün dilediği hürriyetlerin adeta serfirazıdır. Herhangi memleket, herhangi millette matbuat hür ise, bülend ise, fazl-ı eda ise gazeteler mütevennia ve müteaddid olursa o memleket, o millet hürriyetine, terakkiyesine, tealiyesine cidden çalışabilir... Gazeteler, matbuat bir milletin nazım-ı ikbalidir, daha doğrusu gafil-i saadet ve selametidir.”

Böylece ilk sayıdan itibaren Dicle Gazetesi basın hürriyeti ve matbaanın gücüne dair fikirlerini çok açık bir şekilde izah etmiştir. Aynı yazının devamında matbuatı zora sokan iki unsur “esaret” ve “istibdat” olarak nitelendirilmiş ve Meşrutiyet sayesinde ikisinden de toplumun kurtulduğuna dikkat çekilmiştir. Devamında “bize şu suretle yazabilmek, Diyarbakır'da de böyle bir gazete neşredebilmek hakkını bahşeylemiş olduğu için evvela “hürriyet” kelimesinin mukaddes olan namına, saniyen vatanımızda o hürriyetin istirdat ve incilasına ve Diyarbakır'da dahi *Dicle* gazetesinin tesis ve intişarına vasıta olan *Osmanlı İttihad ve Terakki* cemiyet-i muhteremesine arz-ı şükranı kendimize bir vecihe-i vicdaniye, büyük bir vazife-i müntedarane addederiz” sözleriyle Dicle'nin hangi şartlar altında yayın hayatına başladığına dair malumat verilmiştir. Tahrir heyetine göre gazetenin çıkarılmasındaki başlıca maksat milletin ikbali, memleketin saadet ve selameti olan meşveret ve meşrutiyet usulünün faydalarını vatandaşlara ve özellikle de köylü kesimine ulaştırmaktı. Meşrutiyet özelindeki dahili gelişmelerin yanı sıra dünya genelinde yaşanan hadiselerin de okuyuculara ulaştırılması gazetenin hedefleri arasındaydı.³¹

Dicle'nin birinci sayısında kaleme alınan “Gazete Çıkarmaktan Maksat” başlıklı yazıda gazetelerin dünyadaki gelişimine dair malumat verilerek gazetenin devrin vazgeçilmez iletişim aracı olduğu vurgulanmıştır. Japonya'da çıkarılan gazetelerin halkın anlayacağı dilde ve oldukça düşük bir fiyata basılması ve İstanbul'daki gazetelerin de Osmanlılık

³⁰ Dicle, No:1, 12 Ra 1329, 1.

³¹ Dicle, No:1, 12 Ra 1329, 1.

emeline hizmetlerine dikkat çekilmiştir. Bu yazıda gazeteler şehirlerin büyüklüklerine göre sınıflandırılmıştır. Sözelimi İstanbul'da yayınlanan gazeteler daha çok bürokrat ve yöneticilere hitap edip dâhili ve harici birçok haber yayınlarken Bitlis ve Mamuretülaziz gibi vilayetlerde ise sade bir Türkçe ile daha çok vilayeti ilgilendiren hususlar konu edinilmiştir. Ayrıca büyükşehirlerdeki gazetelerin çoğunun kazanma maksadında olduğu buna karşın küçük kentlerde gazetelerin fikirlerin yayılmasına hizmet ettiğine dikkat çekilerek bir nevi Dicle'nin maksadı da betimlenmiştir. Nitekim yazının devamında gazetelere dair yapılan nitelendirmeden hareketle Dicle'nin asıl maksatlarından biri şu şekilde aktarılmıştır.

“Bunların haricinde bir kısım gazeteler vardır ki hiçbir emele hiçbir fikre hizmet etmeyerek doğrudan doğruya milli hislere tercüman oluyor. Her türlü şaibeden uzak durarak doğruyu yazmakla mükellef olur. Hiç şüphe yoktur ki gazetemizin mesleği bundan ibaret olacaktır.”

Diyarbakır gibi oldukça mühim bir vilayette yalnızca vilayetin resmî gazetesinin yayınlanmasından ötürü milli ve tarafsız addedilen Dicle'nin büyük bir boşluğu dolduracağına inanılmıştır. Tahrir heyetinin deyimiyle daha önce Peyman adında hususi bir gazete çıkarıldıysa da muayyen bir meslek takip etmediğinden bir süre sonra kapanmıştı. Terakki fikri ve mevcut ihtiyaçlar için vilayet gazetesi yetersiz kaldığından Dicle alternatif bir yayın niteliğinde görülmüştür.³²

3.Dicle Gazetesi'nin Yazı Ekibi ve İçeriği

Dicle'nin yazar kadrosu Diyarbakır eski milletvekillerinden Velibabazade Veli Necdet (Süngütay) ile Şeref Uluğ Bey ve Agop Papasyan, Mirikatibizade Ahmed Cemil, Behzat Tevfik, Kazım Vehbi (Oral), Ali Haydar, Miktad Mehdi ve A. Baki Beydir. Veli Necdet bir dönem Alparslan, Şeref Uluğ Bey ise Timuçin takma adını kullanmıştır.³³ Süleyman Nazif'in de aralarında olduğu Ahmed Cemil, A. Baki ve Agop Papasyan gibi yazarlar aynı zamanda Peyman Gazetesi'nde de yazarlık yapmışlardı.³⁴

Velibabazade Veli Necdet Osmanlı ve Diyarbakır'ın genel vaziyeti, mebus seçimleri, medeniyet ve matbuat ilişkisi; Ahmed Cemil aşiretlerin ıslah ve iskanı, eğitim ve toplum ilişkisi, vilayet idare meclisindeki memurların durumu; Agop Papasyan bireysellik, eğitim, Osmanlı toplumu, Osmanlı'nın Avrupalı devletlerle ilişkileri, milli meclisin faaliyetleri ve ziraat gibi konular; A. Baki Bey ise şiiirleriyle gazeteye katkıda bulunmuştur. Söz konusu isimler sıklıkla gazeteye katkıda bulunan yazarlar olsa da gazete ilk sayıdan itibaren yayın politikası çerçevesinde dışarıdan yazılara kapılarını açık bırakmıştı. Gazeteye katkıda bulunanların tümünün burada anılması mümkün olmayacağından söz konusu kişiler dışında ismi geçenlerin bir kısmı şu şekildedir: Zülfizade Ömer Adil³⁵, Merkez Ziraat Muallimi Abdülhamid³⁶, Behzad Tevfik³⁷, Diyarbakır Reji Müdürü Süleyman Vehbi³⁸, Baytar Müfettiş Muavini Hüseyin Şevki³⁹, Diyarbakır Maarif Müdürü Muhiddin⁴⁰, Diyarbakır Jandarına Alayından Mustafa

³² Dicle, No:1, 12 Ra 1329, 3.

³³ Şevket Beysanoğlu, *Basın ve Yayın Dünyamızda Diyarbakır*, 16.

³⁴ Murat İssi, “Rojnamegerîya Diyarbakırê Di Serdema Dewleta Osmanî De (1869-1925)”, 85-86.

³⁵ Zülfizade Ömer Adil, “Maarif, Mekatib-i İbtidaiye, Medaris”, Dicle, No: 2, 19 Ra 1329, 2.

³⁶ Abdülhamid, “Çiftçi Kardeşlerim”, 19 Ra 1329, 3-4.

³⁷ Behzad Tevfik, “Habb-ı Vatan”, Dicle, No:3, 26 Ra 1329, 3.

³⁸ Süleyman Vehbi, “Boşluk Vehim Hastalığıdır”, Dicle, No:3, 26 Ra 1329, 4

³⁹ Hüseyin Şevki, “İslah ve Teksir-i Hayvanat”, Dicle, No:7, 25 R 1329, 4.

⁴⁰ Muhiddin, “İzahatımız”, Dicle, No: 17, 7 B 1329, 3-4.

Asım⁴¹, Diyarbekir Alat-ı Ziraiye Depo Memuru M. Naim⁴². Bu kişilerin her biri kendi uzmanlık alanlarına göre eğitimden, ziraata, sağlık işlerinden dâhili ve harici siyasete kadar birçok konu hakkında yazılar yayınlamıştır. Gazeteye katkı sunanlardan biri de Zazazade Nazif Ali'dir.⁴³ Nitekim Zazazade ailesinden kadın erkek birçok kişi ittihat ve Terakki Cemiyeti'nin faaliyetlerine de etkin bir şekilde katılmaktaydı.⁴⁴

Dicle'nin başlıca içeriği gazetenin çıkarılma amacı olan toplumun kanun, nizam ve gelişmelerden haberdar edilmesine paralel bir şekildeydi. Gazete haberleri tasnif hususunda sistematik bir usul benimsememişti. Gazetenin kaynağı ise yerel muhabirler ve diğer Osmanlı gazeteleriydi. Diğer gazetelerden alınan haberler "ajans", "ajansımız", "son ajans havadisleri" ve "Osmanlı ajansı" gibi başlıklar altında yayınlanmıştır. Örneğin; Tercüman-ı Hakikat, Peyam, İkdam, Takvim-i Vekayi gibi gazetelerden haberler yayınlanmıştır.⁴⁵ Gazetenin sıkça müracaat ettiği bir diğer yayın organı ise Tanin idi.⁴⁶ Dicle tahrir heyetinin diğer Osmanlı gazetelerini yakından takip ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin, gazete Tanin'de Diyarbekir'de yaşanan Hanna Kazazyan cinayetine dair yayınlanan bir haberi tezkip etmiştir. Tanin'de yayınlanan habere göre Hanna Kazazyan, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın Diyarbekir şubesi tarafından katledilmişti. İkdam Gazetesi'nde ise cinayeti İttihatçıların yaptığına dair haberler yapılmıştı. Fakat Dicle idaresi Hürriyet ve İtilaf Fırkası ile zıt fikirde olmasına rağmen her iki iddiayı da net bir dille reddetmişti. Gazete idaresine göre Hanna Kazazyan, Osmanlılığa yakın biriydi. Gazete, Kazazyan'ın Taşnaksutyun ve Hınçak Komiteleri ile münasebetini bilmediğini de habere ekleyerek failerin başka gruplar olabileceğini de ima etmiştir. Bu haberde gazetenin İkdam'a karşı görüşü hakkında da fikir sahibi olabilmekteyiz. Zira cinayetten hareketle "mezkûr gazetenin meslek ve itiyadını bilenler, Marmara zelzelesini, kolera vukuatını, deniz fırtınalarını bile İttihat ve Terakki'ye istinat etse şaşırırmazlar" ifadeleri kullanılmıştır.⁴⁷ Gazetenin bir diğer tezkibi ise Ermenice yayınlanan Azadamard Gazetesi'nin haberine dairdi. Azadamard Gazetesi "Diyarbekir'de Ahval-i Hazıra" başlığıyla yaptığı haberinde Diyarbekir'in birçok yerinde olayların yaşandığını ve Ermenilerin zulme uğradığını aktarmıştır. Dicle Gazetesi ise bu habere dair aşağıdaki şekilde cevap vermiştir.

*"Vilayetin her tarafında asayiş berkameldir. Muhabir, bulanık suda balık avlamak isteyen serserilerden olsa gerek. Hayalhane-i siyasette böyle ekazib-i ihtira' ederek ortalığı heyecan içinde göstermek istiyor. Kendisine sorarız: Hangi Kürt, nerede hangi Ermeni'ye fena muamelede bulunmuştur? Lice, Hani, Hazro, Silvan cihetlerinde ne vakit haiz-i ehemmiyet bir vaka tahdis etmiştir? Buralarda hangi Ermeni hücumu, hasara uğramıştır? Hangi aşiretler, nerede müsademe etmiştir? Eğer muhbir yalan demiyorsa meydana çıksın da bunları birer birer göstere, maddeten ispat etsin. Yoksa bu gibi ürcûfelerle (yalan) asayiş münhal göstermek isteyen bedbahtlara alçak, bir vatan haininden başka bir nam verilemez. Azadamard'ın bu gibi haberleri teyit etmeden yayınlamasına teessüf ederiz."*⁴⁸

⁴¹ Mustafa Asım, "Veladet-i Hazret-i Hilafetpenahi", Dicle, No: 29, 27 L 1329, 3.

⁴² M. Naim, "Ziraat", Dicle, No: 31, 11 Za 1329, 2-3.

⁴³ Zazazade Nazif Ali, "Malumat Derslerinden", Dicle, No: 62, 31 Haziran 1328, 1-2.

⁴⁴ Zazazade Mustafa'nın adı İttihat ve Terakki Kulübündeki heyette geçmektedir. Bkz. Dicle, No: 26, 18 N 1329, 3; Yine Zazazade Mustafa'nın kız kardeşinin ismi de yardım kampanyalarında geçmiştir. Bkz. Dicle, No: 84, 18 Ra 1331, 1-4.

⁴⁵ Dicle, No: 126, 25 Ca 1332, 4.

⁴⁶ Ahmed Şerif, "Siyaset: Meydan Okuyoruz", Dicle, No: 73, 1 Teşrinievvel 1328, 1-2.

⁴⁷ Dicle, No: 73, 1 Teşrinievvel 1328, 4.

⁴⁸ Dicle, No: 73, 1 Teşrinievvel 1328, 4.

Gazete sayılarının ilk iki bazen de üç sayfasında Diyarbakır'ı ya da Osmanlı Devleti'ni doğrudan ilgilendiren mühim haberlere yer verilir. Her sayıda mutlaka edebi yazılara bir iki sayfa ayrılmaktaydı. Genellikle son sayfada ise resmi ve gayriresmi ilanlar mevcuttu. Bu ilanlar “ilan, ilanlar, ilan-ı resmi” gibi başlıklar altında verilmekteydi. Resmi ilanlar daha çok icra, aşar vergisi ve mahkemelerle⁴⁹ ilgiliydi. Resmi olmayanlar ise kayıp eşya⁵⁰ ve işyerlerine⁵¹ dair ilanlardı. Gazetenin duyurusunu yaptığı bir diğer konu da yeni çıkan gazete ve dergilere dairdi. Örneğin Diyarbakır'da çıkarılan Türkçe-Süryanice Şebkora (Boru) ceridesinin neşrine dair temenniler dile getirilmişti.⁵² Nitekim Süryanice gazeteler de aynı şekilde Dicle'yi tebrik ederek gazeteye başarılar dilemiştir.⁵³ Bunlardan başka gazete, Osmanlıcılık ve Türkçülük temalarını içeren yayınların da duyurusunu yapmıştır. Örneğin, Türk Yurdu Mecmuası müdürü Yusuf Akçura tarafından çıkarılan Halka Doğru risalesi tanıtılan yayınlar arasındaydı.⁵⁴ Diyarbakır'da gençler tarafından çıkarılan Mücahid Gazetesi⁵⁵ ile Van'da çıkarılan Çaldıran Gazetesi de duyurusu yapılan yayınlardır.⁵⁶

Diyarbakır başta olmak üzere birçok dâhili haberin yanı sıra dünyadaki gelişmeler de konu edinilmiştir. Diyarbakır ile ilgili haberlerin bir kısmı beledi işler⁵⁷, eğitim⁵⁸, meclis seçimleri⁵⁹ ve asayişle⁶⁰ ilgiliydi. Gazetenin en çok konu edindiği mevzuların başında ise Girit, Rumeli ve Balkanlar'ın durumu ile Trablusgarp Savaşı gelmekteydi.⁶¹ Gazetenin sayfalarında yer verdiği bir diğer konu da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin genel faaliyetleri⁶² ve mebus adaylarının tanıtılmasına dairdi.⁶³

Diyarbakır'e mahsus haberlerin niteliğinin anlaşılabilirliği itibarıyla birkaç örneğe detaylı bir şekilde bakmak gerekir. Zira şehrin yönetim erkini eleştiren birtakım haberler “imzası mahfuzdur” şeklinde yayınlanmıştır. Bunlardan “Nazar-ı Dikkate” başlığıyla yayınlanan kısa bir yazıda Meşrutiyet dönemi memurlarının maaş ve çalışma koşullarının

⁴⁹ Dicle, No:108, 10 Z 1331, 4.

⁵⁰ Örneğin; Kayıp mühür ilanı için bkz. Dicle, No: 29, 27 L 1329, 4, Kayıp senet için bkz. Dicle, No: 50, 15 Mart 1328, 4;

⁵¹ Eczane ilanıdır. Bkz. Dicle, No: 73, 1 Teşrinievvel 1328, 4.

⁵² Dicle, No: 13, 8 C 1329, 4. Mevcut sayıda Süryanice isimli gazetenin Türkçe karşılığı söz konusu şekilde “Boru” olarak verilmiştir. Tütengil'in çalışmasında ise Şifuro (Borazan) adında Süryanice harfleriyle Türkçe çıkarıldığı belirtilen benzer bir süreli yayının ismi geçmektedir. Bunların aynı süreli yayın olması kuvvetle muhtemeldir. Bilgi için bkz. Cavit Orhan Tütengil, Diyarbakır Basın Tarihi Üzerine Notlar Gazetelerle Dergiler (1869-1953), (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1954) 19.

⁵³ Kevke-i Medinho adlı Süryanice gazetenin tebrikidir. Bkz. Dicle, No: 6, 18 Ra 1329, 2.

⁵⁴ Dicle, No: 93, 18 B 1331, 4.

⁵⁵ Dicle, No: 18, 14 B 1329, 4.

⁵⁶ Dicle, No: 120, 7 R 1332, 3. Çaldıran Gazetesi için bkz. Abdülaziz Kardaş, “Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Van'da Basın (1908-1915)”, *Turkish Studies*, 8/13, (2013): 1189-1204.

⁵⁷ Dicle, No:3, 26 Ra 1329, 2-3.

⁵⁸ Dicle, No: 14, 15 C 1329, 4.

⁵⁹ Dicle, No: 39, 29 M 1329, 1.

⁶⁰ Dicle, No: 53, 5 Nisan 1328, 3.

⁶¹ Agop Papasyan, “Niçin Eli Bağlı Kaldık”, Dicle, No: 37, 4 Za 1329, 1; Mikdat Mücteri, “Trablusgarp-Girid”, Dicle, No: 31, 11 Za 1329, 2; Mikdat Mücteri, “Trablusgarp Harbi-Devletler”, Dicle, No: 35, 23 Z 1329, 1-2. Rumeli'ye dair yazı kaleme alanlardan biri de Alparslan takma isimli Velibabazade Veli Necdet'tir. Bkz. Alparslan, “Biraz Fedakârlık”, Dicle, No: 76, 22 Teşrinievvel 1328, 1; Alparslan, “Felaketten Sonra”, Dicle, No: 82, 27 S 1331, 1.

⁶² Dicle, No: 6, 18 Ra 1329, 4. Cemiyetin muhasebe heyeti seçimine dair.; Dicle, No: 50, 15 Mart 1328, 2-3. Tanin gazetesi refikinden alınmış haberdir.

⁶³ “İttihat ve Terakki Heyeti ve Mebusu”, Dicle, No: 109, 18 Teşrinisani 1329, 1; “İttihat ve Terakki Fırkasının İkinci Namzedi”, Dicle, No: 110, 25 Teşrinisani 1329, 1.

düzeltilmesine rağmen hâlâ tembellik içerisinde olmaları eleştirilmiştir.⁶⁴ Bir başka mahfuz imzalı haber ise “Resmi Daire mi Otel mi?” başlığıyla yayınlanmış ve Diyarbakir’deki devlet dairelerinin kullanımlarındaki sorunlara değinilmiştir.⁶⁵ Bu türden imzası saklı haberler genelde yerel hükümet memurlarını eleştiren hususları kapsamakta olup ayrıca örnekleri mevcuttur.

Mahfuz imzaların yanı sıra açık isimlerle de yerel yöneticiler eleştiri konusu olmuştur. Örneğin, Lütfi Arif imzalı “Neler Görüyoruz” başlıklı bir yazıda şehrin beledi işlerine dair sorunlar aktarılmıştır. Bu tür eleştirel haberlerde Dicle Gazetesi’nin habere dair ayrıca yorumlarına da yer verilebilmekteydi. Örneğin, beledi işlere dair yayınlanan söz konusu yazıya atfen Dicle gazetesi “bu husustan bir süredir müteessir olduklarını ve konunun takipçisi olmaya devam edeceklerini” aktarmıştır.⁶⁶ Yine Diyarbakir Posta İdaresi’ne yönelik şikâyetler de gazetede haber yapılmış hatta Dicle Matbaası şikâyetlerin toplandığı bir yer halini almıştır.⁶⁷

Dicle’nin müstakil olarak değerlendirilmesi gereken bir bölümü de edebi kısımdır. Gazetenin daimî yazarlarından A. Baki Bey’in birçok sayıda şiirine yer verilmiştir. Şiirlerin büyük çoğunluğu vatan, millet, ordu ve meşrutiyet temalıydı. Şiirlerden başka benzer temalarda edebi yazılara da yer verilmiştir. Gazetenin ilk sayısında “Kısm-ı Edebi” başlığı altında üç adet şiir yayınlanmıştır. Bunlardan biri A. Baki Bey’in Meşrutiyet’i övücü temalı “Hürriyetten Evvel” şiiridir. İkinci şiir Vatandaş: Âşık’ın “Neme Gerek Bigâne” başlıklı birlik ve beraberlik temalıdır. Üçüncüsü ise Nizami’nin “Vatan” başlıklı şiiridir.⁶⁸

Edebi kısma katkı sağlayan bazı kişiler sultani, idadi, rüşdiye gibi mektep öğrencileri ile muallimlerdir. Üstelik bunların bir kısmı Diyarbakir dışından katkıda bulunmuştur. Gazete özellikle gençleri yazılarından dolayı tebrik ve teşvik etmiştir. Örneğin Mekteb-i İdadi üçüncü sınıf öğrencilerinin Dicle’nin üçüncü sayısında yayınlanan “Şehid-i Hürriyet, Edib-i Azam Namık Kemal Bey Hakkında Birkaç Söz” başlıklı yazıları gazete idaresince iftiharla karşılanmıştır.⁶⁹ Yine bir başka sayıda Mamuretülaziz Sultani Mektebi son sınıf öğrencilerinin “Osmanlı Tarihi ve Orduya Dair” yazıları yayınlanmıştır.⁷⁰ Dicle’nin Mamuretülaziz abonelerinden biri de aynı mektebin edebiyat muallimi Ali Hıdır’dı. Ali Hıdır Bey de birçok defa gazeteye şiirler göndermiştir.⁷¹ Gazete, Tevfik Fikret’in Meşrutiyet’in ilanından önce hazırlamış olduğu “Millet Şarkısı” isimli şiirine de yer vermiştir.⁷² Edebi kısımda yazılarına yer verilen bir diğer isim de Genç Kalemler Tahrir Heyeti’nden Yekta Bahir’dir.⁷³ Yekta Bahir, Genç Kalemler ile Türk Yurdu’nda milli edebiyat üzerine birçok yazı kaleme alan Ali Canip Yöntem’in takma ismidir.⁷⁴ Gazetenin tahrir heyeti edebiyata vakıf olduğundan gönderilen şiir ve yazılara dair yorumlarda bulunup bu yazıların geliştirilmesine dair

⁶⁴ Dicle, No: 5, 11 Ra 1329, 4.

⁶⁵ Dicle, No: 6, 18 Ra 1329, 4.

⁶⁶ Dicle, No: 3, 26 Ra 1329, 2-3.

⁶⁷ Dicle, No: 14, 15 C 1329, 4.

⁶⁸ Dicle, No:1, 12 Ra 1329, 3-4.

⁶⁹ Dicle, No: 3, 26 Ra 1329, 3.

⁷⁰ Dicle, No: 7, 25 R 1329, 2.

⁷¹ Dicle, No: 28, 13 L 1329, 3; Dicle, No: 39, 29 M 1329, 2.

⁷² Dicle, No: 70, 7 L 1330, 1.

⁷³ Yekta Bahir, “Edebiyat Ne Demektir?”, Dicle, No: 26, 28 N 1329, 1-2.

⁷⁴ Şerif Aktaş, “Ali Canip Yöntem”, *TDV İA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43/ 565-566.

öneriler de yapılabilmekteydi.⁷⁵ Gazetenin edebiyatçılara dair bir takım hassasiyetleri de mevcuttu. Örneğin; Recaizade Mahmud Ekrem'in ölümü "Nihayet Ekrem de gitti. O da büyük ve mukaddes kardeşlerinin arş-ı şehadetlerine yükseldi" şeklinde ilan edilmiştir.⁷⁶

Dicle'deki haberlerden hareketle gazetenin ününün Diyarbakır sınırlarını aştığını iddia etmek mümkündür. Ali Hıdır Bey'in yanı sıra Zor şehrinden Halid Harem şiirleriyle katkıda bulunan kişilerdendir.⁷⁷ Gazeteyi takip edenlerden biri de Mısır'da neşriyatla meşgul olan Diyarbakır'ın eski müftülerinden Hacı Ahmed Hilmi Efendi'nin kardeşi Mehmed Faik Efendi idi. Mehmed Faik Efendi'nin gazetede yayınlanan aşağıdaki şu mesajı oldukça dikkat çekicidir.

"Çoktan beri intizarında bulunduğumuz Dicle hamdolsun nihayet intişar etti. Birinci nüshası Afrika'nın hararetli yerlerinde iştiyak-ı vatanla uzun müddettir yüreği yanmış, ateş ve zülm-i istibdattan kavrulmuş bir zavallı vatandaşı bile unutmuyarak erva etti... İttihad ve Terakki, Meşrutiyet ve menafi-i millet ve vatana karşı şevk ile coşuşunu temenni ediyor... Biz Müslümanlar tarik-i haktan çıkmakla yalnız nefsimizi gadretmedik. Belki mahza din-i hakk olan dinimizi de if'alimize bakarak istidlalatta bulunarak icabına karşı lekedat etmeye sebep olduk. Bu gibi his ve haşak (çöp) cehaleti izale için Dicle gibi enharı hakikat akıntıları vermek için erbab-ı kalem durmayıp lazımdır. Bu akıntıya kuvvet-i hame (kalem) cünban (sallayan) olmalıdır. Yaşasın Dicle'nin Heyet-i Tahririyesi! Yaşasın kalem!"⁷⁸

Mehmed Faik Efendi'nin bu mesajı üzerine kendisinden gazeteye katkı yapması rica edilmişse de herhangi bir yazısına denk gelinmemiştir. Dicle Gazetesi'ne dair değinilmesi gereken bir husus da Ziya Gökalp ile ilişkisidir. Zira gazetenin hem yazar kadrosunun bir kısmı hem de imtiyaz sahibi Ziya Gökalp'in yakın çevresinden oluşmaktaydı. Şevket Beysanoğlu'na göre her ne kadar bazı kaynaklar Ziya Gökalp'i Dicle ile ilişkilendirse de gazetenin neşredildiği dönemde Diyarbakır'da bulunmayan Gökalp'in bu gazete ile doğrudan bir ilgisi yoktu.⁷⁹ Yapılan taramada ise Dicle'nin sadece bir sayısında "Durma Vur" şiirinin yazarı olarak Gökalp ismine denk gelinmiştir.⁸⁰ Bu şiiri kendisinin gönderip göndermediği ise muallaktır. Nitekim Beysanoğlu, Gökalp'in bazı eserlerinin başka mecmualardan alınarak yeniden yayımlandığını da aktarmaktadır.⁸¹ Gazetenin Gökalp'e dair bir haberi ise oldukça dikkat çekicidir. 1898'de, hükümet aleyhine faaliyetlerden dolayı Gökalp'in arkadaşlarıyla yargılandığı davanın kararı gazetede paylaşılmıştır. Gazete iddianameyi "Devr-i sabık valilerinin terviç yolunda memleketimizin en güzide şaban-ı müneverresini mahv yolunda verilen bir müstantık kararnamesini elde ettiğimizden tarihi bir vesika olması münasebetiyle enzar-ı umumiyete arz etmek üzere aynen neşrediyoruz" başlığıyla yayınlamıştır. Kararda birinci derecede suçlu bulunan Gökalp'in yanı sıra Dicle'nin

⁷⁵ Örneğin Zor şehrinden Halid Harem'in gönderdiği "O Hercaiye" adlı manzumede kullanılan bazı hususlara dair görüş bildirilmiştir. Bu görüş şu şekildedir: "Birinci mısradaki "sevdazad" terkihi müsta'mel olmadığından onun yerine "sevdaker" denilmiş olsaydı daha hoş olurdu." Bkz. Dicle, No: 13, 8 C 1329, 4.

⁷⁶ Dicle, No: 116, 7 Ra 1332, 1.

⁷⁷ Halid Harem, "Enin", Dicle, No: 18, 14 B 1329, 3.

⁷⁸ Dicle, No: 7, 25 R 1329, 1-2.

⁷⁹ Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı 1894-1909*, (İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, 1956): 137-139.

⁸⁰ Dicle, No: 136, 20 Ş 1332, 3.

⁸¹ Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı 1894-1909*, 139.

imtiyaz sahibi Attarzade Hakkı Efendi ve dönemin valisi Celal Bey'in adı geçmektedir.⁸²

Gazetenin Osmanlı Devlet'inin içinde bulunduğu siyasal, ekonomik ve askeri koşullara göre yayın yaptığını belirtmek mümkündür. Yukarıda da ifade edildiği üzere Rumeli, Trablusgarp, Girit ve Balkanlar'a ayrı bir önem atfedilmişti. Nitekim Peyman Gazetesi de yayın hayatı sürecinde bu tür konuları sıkça işlemişti.⁸³ Bunlardan ayrıca gazetede donanmaya yardım hususunda kampanyalar başlatılmıştır.⁸⁴ Kampanyalara verilen desteklerden dolayı Diyarbekir mülki amirleri ve halkına teşekkür edilerek bu faaliyetler daha çok teşvik edilmiştir.⁸⁵ Yine Balkan Savaşları'ndaki Çatalca Muharebesi için "Çatalca harp mevkiinde Kürdistan'ın cengâver mücahidelerinden müteşekkil süvari takımlarının bulunduğu ve bunların cengâverlikte erkeklerden geri kalmadıklarını bazı gazeteler bildirmektedir" şeklinde bir haber paylaşılmıştır.⁸⁶ I. Dünya Savaşı'na girilen süreçte ise Osmanlı Devleti'nin ilan ettiği cihadın eşkıyalıkla anılan aşiretler nazarındaki karşılığı "Pencinar kabilesi reisi Bişar Çeto, düşmanın hudud-ı vatani tecavüz etmek istediği bir zamanda kendisiyle oğlu Şebo, biraderi Cemil ve yetmiş babayiğit avanesiyle cihada gitmek üzere Bitlis hükümetine dehalet eylemiş olduğu istihbar kılınmıştır"⁸⁷ şeklinde duyurularak devlete yapılan desteğin geniş mahiyeti vurgulanmıştır. Gazete, cihadın "Diyarbekir'in Bayramı" şeklinde büyük bir sevinçle karşılandığını da aktarmaktadır.⁸⁸

Dicle Gazetesi'nin İttihat ve Terakki'nin etki alanındaki bir yayın organı olmakla birlikte Osmanlılık namına çalıştığını belirtmek mümkündür. Bu husus Dicle'yi zamanla ekseni Türkçülüğe kayan Peyman'dan ayırmaktadır. Dicle'nin yazar kadrosunun dünya görüşü gazetenin yayın politikasında Osmanlılığın baskınlığında belirleyici olmuştur. Yazar kadrosunun sonraki yıllarda dahil olduğu siyasi yaşamları ise dikkat çekicidir. Bunlardan Ahmed Cemil Kürt Teavvun ve Terakki Cemiyeti, Süleyman Nazif ise Kürt Teali Cemiyeti'nde faaliyetlerde bulunan şahsiyetlerdendi.⁸⁹ Alparslan ve Timuçin takma isimlerini kullanan Velibabazade Veli Bey ve Şeref Uluğ Bey'in yayın içerikleri ile Ahmed Cemil ve Süleyman Nazif'in politik süreçleri karşılaştırıldığında Dicle'nin yazar kadrosunun henüz safları kesinleşmemiş bir nevi "farklı fikirlerden" oluştuğunu iddia etmek mümkündür.

İttihat ve Terakki'nin Dicle üzerindeki etkisi gazetenin şikâyet konusu yapılmasına dahi sebep olmuştur. Bu hususta 1912'de Diyarbekir'den Cizrelizade imzasıyla Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen bir şikâyet telgrafi emsal niteliğindedir. Zira şikâyetin yapıldığı tarih İttihat ve Terakki Hükümeti'nin istifa etmek durumunda kalıp kabinenin Hürriyet ve İtilafçılara yakın olan Gazi Ahmed Muhtar Paşa tarafından kurulduğu bir döneme

⁸² Dicle, No: 83, 27 S 1331, 2-3.

⁸³ Murat Issı, "Peyman Diyarbekir'in İlk Hususi Gazetesi", 97.

⁸⁴ Dicle, No: 6, 18 Ra 1329, 3.

⁸⁵ Dicle, No: 14, 15 C 1329, 1. Peyman Gazetesi'nde de benzer bir kampanya başlatılmış ve Dicle'nin imtiyaz sahibi Attarzade Hakkı da bu kampanyaya destek verenler arasında anılmıştır. Bilgi için bkz. Zülfükar İpek, *Peyman Gazetesi'nin 1325 (1909) Transkript, Tahlil ve Değerlendirilmesi*, 265-266.

⁸⁶ Dicle, No: 88, 21 M 1331, 4.

⁸⁷ Dicle, No: 139, 28 Z 1332, 1. Bişar Çeto'nun kardeşi Cemil Çeto Millî Mücadele döneminde isyanla anılan biridir. Bkz. Said Olgun, "Beşar ve Cemil Çeto Kardeşlerin Garzan Bölgesindeki Eşkıyalık Faaliyetleri (1888-1920)", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 16/31 (2017): 33-56.

⁸⁸ Dicle, No: 142, 25 S 1333, 1-2.

⁸⁹ Murat Issı, "Rojnamegerîya Dîyarbekîrê Di Serdema Dewleta Osmanî De (1869-1925)", 87.

denk gelmektedir.⁹⁰ Şikâyetle Dicle'nin Heyet-i Vükela'yı tahkir edici yazılar yayınladığı ve halkı hükümete karşı kıskırttığı belirtilmiştir. İddiaya göre gazetenin en büyük destekçisi ve hatta manevi müdürü dönemin Diyarbakır Valisi Celal Bey'di. Dilekçenin devamında “İttihatçıların 600 senelik Osmanlı hükümetini dört sene içinde çeşitli zorluklarla muhatap ettiği, idare merkezleri olan Selanik'ten sonra Diyarbakır'ı ikinci bir merkez haline getirdikleri ve İttihatçılık zehrinin Dicle Gazetesi vasıtasıyla yayıldığı” belirtilmiştir. Cizrelizade'nin şikâyet ettiği diğer memurlar ise Merkez Müddei-i Umumisi Remzi Bey, Maarif Başkâtibi Mustafa Bey ve İdare Başkâtibi Hüseyin Sıdkı Efendi idi. Cizrelizade bu şahısların vilayetin yönetimine zarar verdiklerini ve birçok yerde İttihatçıların egemenliğine son verildiği halde Diyarbakır'de en ufak bir değişimin yaşanmadığını ve kendisinin de memuriyet hakkının elinden alındığını da dilekçesine eklemiştir. Söz konusu memurların faaliyetlerinin kanıtı olarak da Dicle Gazetesi'nin 70. sayısı dilekçeye eklenmiştir.⁹¹ Nitekim bu sayı daha önce tahkikata tabi tutulmuş ve “hükümet aleyhindeki” görüşlerden dolayı Attarzade Hakkı Efendi 5 liralık para cezasına çarptırılmıştı. Fakat para cezası tahsil edilemediği gibi Dâhiliye Nezareti'ne göre gazete yayınında hükümlere aykırı davranmaya devam etmiştir.⁹²

Gazetenin 70. Sayısı incelendiğinde şikâyet mevzusunun geçmişe dayandığı anlaşılmaktadır. Gazete, Tanzimat Gazetesi'ni imayla “Tanzimat'ın Uydurması” başlıklı haberinde Cizrelizade Abdullah adında birinden gönderildiği iddia edilen bir telgraftan hareketle vali ve diğer memurların zan altında tutulduğunu aktarmıştır. Buna göre Diyarbakır'ın hiçbir yerinde Cizrelizade Abdullah diye biri yaşamamaktaydı. Dicle bu hususu “şimdi caniler bile hesabına gelmeyen bir memurun tebdil ve azli için kolay bir çare bulmuşlar ki o da İttihat ve Terakki'ye mensubiyetini merkezi hükümete bildirmektir” şeklinde bir açıklamayla bir komplo olarak yorumlamıştır. Gazete devamında, Vali Celal Bey ile diğer memurların hiçbir şekilde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile bağlarının olmadığını da sözlerine eklemiştir.⁹³ Gazetenin ceza konusu olan ve Alparslan takma adıyla yayınlanan makalesi ise “Ezmek ve Yıkmak İçin” başlığıyla hükümetin icraatlarını hedef alır mahiyetteydi. Buna göre “Büyük Kabine” giderek küçülmüştü. Yeni hükümet kurulduğunda yüzünde tarafsızlık maskesi vardı. Şimdi o maske düşmüş ve yeni hükümet Tanin'in de işaret ettiği üzere öfke ve intikam ile hareket etmekteydi. Yabancı müdahalesi ile vatanın istiklali tehlike altındayken kabine İttihatçı vali ve memurlarla uğraşmaya başlamıştı. Bu memurların yerlerine ise kendi oğulları, damatları ve mensupları getirilmekteydi. İkdam, Tanzimat ve Alemdar gibi gazeteler ise hükümetin bu “çirkinliklerini” meşrulaştıran araçlardı.⁹⁴ Şikâyet mevzusu olan Tanzimat Gazetesi'nin haberi Diyarbakır'de başlığıyla “Diyarbakır'den Cizrelizade Abdullah imzasıyla gelen bir mektupta seçimlerin güvenliği için İttihat ve Terakki'ye çok yakın olan söz konusu vali (Celal Bey) ve diğer memurların değiştirilmesi gerektiği” şeklinde ifadeleri içermekteydi.⁹⁵

Söz konusu şikâyetten dolayı gazete idaresinin ısrarla İttihatçılarla bir bağlarının olmadığını ispat çabası bir nebze de olsa anlaşılabilir niteliktedir. Nitekim yukarıda da

⁹⁰ Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesi için bkz. Ahmet Ali Gazel, “İttihat ve Terakki'nin 1913 Kongresinde Hükümetine ve Şahsına Yönelik İthamlara Ahmet Muhtar Paşa'nın Cevabı”, *A. Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 54, (2015): 625-651.

⁹¹ BOA. DH. SYS. 57/49-2, 5 M 1331 (15 Aralık 1912).

⁹² BOA. DH. SYS. 57/49-1, 8 M 1331 (18 Aralık 1912).

⁹³ Dicle, No: 70, 7 L 1330, 3.

⁹⁴ Dicle, No: 70, 7 L 1330, 1.

⁹⁵ Tanzimat Gazetesi, No: 337, 17 N 1330.

ifade edildiği üzere şikâyetin yapıldığı dönemde kabine değişikliğine gidilmişti. Bu meyanda Dicle'nin yayınlandığı dönemin şartları göz önüne alınırsa İttihat ve Terakki'nin etkisi biraz daha anlaşılır hale gelecektir. Zira I. Dünya Savaşı sürecinde İttihat ve Terakki yönetimi örtülü ödenek yoluyla çeşitli basın organlarını finanse etmiş ve bunlar üzerinden propagandasını yapmıştır.⁹⁶ Dicle Gazetesi'nin örtülü ödenekle somut bir ilişkisi tespit edilememişse de izah edilen yayın politikası ve içeriğinden İttihat ve Terakki'nin etkisinin baskın olduğunu belirlemek mümkündür.

4.Dicle Gazetesi'nin Mali Sorunları

Haftalık çıkarılan Dicle Gazetesi'nin nüshası 20 para⁹⁷, seneliği 30 ve altı aylığı ise 15 kuruştur. Bu fiyat tüm sayılar için sabit kalmıştır. Gazetenin içeriğine bakıldığında dahili ve harici siyasal, sosyal, ekonomik haberler dışında reklam ve duyuru niteliğindeki bölümlere de yer verilmiştir. Resmi ve gayriresmi ilan ile reklam niteliğindeki haberlerden bir gelir elde edilmesi kuvvetle muhtemeldir. Fakat gazetenin asıl gelirleri abone ücretlerine dayanmaktaydı. Henüz gazetenin bir yılı dolmamışken 15 Aralık 1911 tarihli sayıda gazetenin mali sıkıntılarına dair bir haber yapılmıştır. Buna göre gazetenin yayınlama tarihi itibarıyla geçen dokuz aylık sürede abonelerin büyük bir kısmı abone bedellerini yatırmamıştı. İdarenin büyük sorunlar geçirdiğinden hareketle bir an evvel gazete bedellerinin matbaaya ulaştırılması okuyuculardan rica edilmiştir.⁹⁸ Aradan bir aylık süre geçmesine rağmen bu bedeller hâlâ yatırılmadığından daha ağır bir üslupla tekrar bu bedeller talep edilmiştir. Okuyucularına “son defa” paraların ödenmesi için temennide bulunan gazete idaresi, şayet bu temenni yerine getirilmez ve aboneler buna sessiz kalırsa iki hafta sonraki sayıda para ödemeyen abonelerinin isimlerini teşhir edeceğini duyurmuştur.⁹⁹

Gazetenin ikinci yılının bir buçuk ayı geride kalmasına rağmen arzu edilen abone bedelleri tahsil edilmemiş durumdaydı. Gazete idaresi oldukça hayıflanıcı bir yazı kaleme alarak bir kez daha abonelerinden ricada bulunmuştur. Bu ricada gazetenin abone sayısını da belirleme imkânı bulmaktayız. Verilen malumata göre gazetenin 1911 yılı itibarıyla 400 abonesi vardı. Üstelik bunlar “bin türlü dertle” tedarik edilmişti. Gazete idaresi, “400 abonenin yarısı tahsil edilemez, kâğıt posta paralarını cebimizden koymaya mecbur kalırsak gideceğimiz yer neresidir?” şeklinde sitemkâr bir mesajla gazete çıkarmanın zorluğuna değinmiştir. Gazete basımının büyük bir fedakârlık gerektirdiğine de değinen idare, bu fedakârlıktan hiçbir zaman çekinmediklerini fakat zaruret tahammül sınırlarını aştığını belirterek zorlukların artması durumunda gazete basımından “çekileceklerini” duyurmuştur. İdarenin aboneleri harekete geçirmek için çevre vilayetlere dair yaptığı kıyas ise dikkat çekicidir. Bu hususta idare, “İnsaf edelim. Yanı başımızdaki Trabzon'a bakalım. Orada dördü yevmi olarak sekiz gazete çıkıyor. Bizim ise topu bir gazetemiz var, onu elem-i zecret (yürek daralması) ve zaruret içinde boğarsak bize iyi denilmez” sözleriyle mevcut sorununun devam etmesinin Diyarbakir'e ve abonelerine yakışmadığını ima etmiştir. Abone bedellerini ödemeyen şahısların isimlerinin teşhir meselesine de tekrar değinilmiş, verilen mühlet bitmesine rağmen ise hiçbir para yatırılmamıştı. İdare, teşhir meselesini “kaide-i edep ve nezakete riayete” uygun bulmadığından isimleri yayınlamaktan bir süreliğine vazgeçmiştir. Bu hususta on

⁹⁶ Ali Şükrü Çoruk, “İttihat ve Terakki Tarafından Birinc Dünya Savaşı Sırasında Basın ve Edebiyat Dünyasına Yapılan Örtülü Ödenek Harcamaları”, *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 58 (2018): 75-97.

⁹⁷ 40 para bir kuruşa denk gelmektedir. Dolayısıyla gazetenin fiyatı yarım kuruştur.

⁹⁸ Dicle, No:35, 23 Z 1329, 4.

⁹⁹ Dicle, No:40, 29 M 1329, 4.

beş günlük ek süre verilerek ricalar tekrarlanmıştır. Zira idare için “o döneme kadar şahsiyet lekesinden korunmuş kalarak yaşayan gazetenin sütunlarının teşhire açılması” doğru bir hareket olmayacaktı.¹⁰⁰ Okuyucu azlığı, dağıtım yetersizliği, abone bedellerinin tahsil edilememesi ve bütün bu işleri düzenli bir şekilde yürütebilecek nitelikte elemanların bulunmayışı gibi sorunların Osmanlı vilayet gazetelerinin temel problemleri arasında olduğunu belirtmek mümkündür. Hatta bazı yerlerde abone bedellerinin ödenmesi için hukuki bir altyapı oluşturulmaya dahi çalışılmıştır. Yine tahsilatı kolaylaştırmak ve okuyucu sayısını arttırmak için birçok vilayette gazete bedellerinde indirim dahi gidilmiştir.¹⁰¹ Dolayısıyla Dicle'nin yaşadığı sorun Osmanlı'nın mali durumu ile toplumun gazeteye bakış açısının bir sonucuydu. Gazete idaresi tüm mali zorluklara rağmen gazete bedellerini ödemeyen abonelerini “rencide edici” davranışlara maruz bırakmayarak örnek bir davranış sergileme çabasına da girmiştir.

Gazetenin sonraki sayıları incelendiğinde teşhir meselesine değinilmediği anlaşılmaktadır. Fakat mali sorunlar devam etmiştir. Bu yüzden de çeşitli dönemlerde matbaa adına etkinlikler düzenlenmiştir. Bunlardan biri 1911'de matbaanın ikmali ve eksikliklerin tamamlanması amacıyla düzenlenen tiyatrodur. Hatta tiyatronun verildiği salonda Diyarbakır Müdde-i Umumisi Ali Ulvi Bey bir konuşma da yapmıştır. Ali Ulvi Bey, milletlerin kalkınmasını mektepler, donanımlı öğretmenler, gazeteler, konferanslar ve tiyatrolar gibi araçlarla ilişkilendirmiştir. Hatta konuşmasında “konferans, tiyatro, mektep, gazete istemeyiz demek, biz her halde Avrupalılardan ilim ve irfan hayatında geri kalmak istiyoruz demekle eşdeğerdir. Bütün gücümüzle mektepler açmalıyız, maddeten ve manen bütün kuvvetimizi maarif ve mekteplere harcamalıyız. Bununla beraber kitapların telifine, matbaaların tesisine, gazetelerin neşrine, okunmasına ve okutulmasına çalışmalıyız” şeklindeki açıklamasıyla bir nevi Dicle'nin mali sıkıntılarının üstesinden gelinmek için topluma mesaj vermiştir.¹⁰² Yine 1913'te Dicle Matbaası menfaatine bir tiyatro daha düzenlenmiştir. Matbaanın birtakım eksikliklerinin giderilmesi için düzenlenen tiyatro biletleri matbaa idaresinde satışa sunulmuştur. Zavallı Çocuk¹⁰³ adlı bu piyesin belediyeye ait tiyatro binasında sahneleneceği duyurulmuştur.¹⁰⁴

SONUÇ

Bu çalışmanın amacı Diyarbakır'ın ikinci hususi gazetesi olan Dicle Gazetesi'nin yayın politikası ve gazetenin yayın aşamasında karşılaşılan zorlukların mahiyetinin izahıdır. Dicle Gazetesi dört yıllık yayın hayatı boyunca Osmanlı Devleti'ndeki birçok meseleye dair haberlere yer vermiştir. İttihat ve Terakki'nin yardımlarıyla kurulan matbaada çıkarılan gazetenin amacı Meşrutiyet idaresindeki gelişmeleri halka yaymaktır. Yazar kadrosunun büyük çoğunluğu İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle ilişkili kişilerden oluşmuş, yayın politikası ise Osmanlı'nın içinde bulunduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal koşullara göre şekillenmiştir. İttihat ve Terakki'nin etkisi büyük olmasına rağmen

¹⁰⁰ Dicle, No: 53, 5 Nisan 1328, 3.

¹⁰¹ Uygur Kocabaşoğlu, Ali Birinci, “Osmanlı Vilayet Gazete ve Matbaaları Üzerine Gözlemler”, 108.

¹⁰² Dicle, No: 12, 20 Ca 1329, 2-3.

¹⁰³ Zavallı Çocuk oyununun yazarı Namık Kemal'dir. Oyunda birbirlerini seven iki gencin trajik hikayesi konu edinilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz Pekman, “Tanzimat Dönemi Oyun Yazarlığında Batılılaşma Olgusu”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 14714, (2002): 1-12.

¹⁰⁴ Dicle, No:108, 10 Z 1331, 4.

gazetenin yayın politikası daha çok Osmanlıcılığa dayanmaktaydı. Bu hususta yazar kadrosunun dünya görüşünün belirleyici olduğu görülmektedir.

Gazete idaresi özellikle Balkan, Rumeli ve Girit gibi bölgelerdeki gelişmelerle yakından ilgilendiğinden bu hususta defalarca yazı kaleme alınmıştır. Bu bölgelere dair hissiyat aynı zamanda şiir ve diğer edebi yazılarla da pekiştirilmiştir. Edebi kısım altında yayınlanan eserler vatan, millet ve ordu temalı olup halkı Osmanlı milli kimliğiyle bütünleştirme gayesi taşımaktaydı. Diyarbakir'e dair haberler ise şehrin yönetim sorunları, eğitim ve kalkınma durumuna dairdi. Bu maksatla çiftçi, köylü ve aşiret erbabı topluluklara dair çözümlerinin olduğu yazılar kaleme alınmıştır. Bu yazılarda toplum tahlil edilmiş, toplumun sorunlarına çözüm önerileri sunulmuştur.

Gazete yayın süresi boyunca birçok mali problemle karşılaşmış ve çeşitli etkinliklerle bunların üstesinden gelmeye çalışmıştır. Gazete matbaasının teknik imkânları, adres değişikliği ve bayram gibi hususlardan dolayı bazı sayıları çıkarılamamıştır. Bu da ayrıca Dicle'nin çalışma koşulları hakkında fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

1.Başbakanlık Osmanlı Arşivleri

BOA. DH.MKT: 27/872, 2843729.

BOA. DH.MUI. 147/55.

BOA. DH. SYS. 57/49.

2.Sürelî Yayınlar

Dicle Gazetesi (Muhtelif Sayılar), Tanzimat Gazetesi, No: 337.

3.Araştırma-İnceleme Eserler

Aktaş, Şerif, "Ali Canip Yöntem", *TDV İA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43/ 565-566.

Atalay, Talip, Yerel Eğitim Tarihi Kaynağı Olarak Diyarbakir Vilayet Gazetesi, *AÜİFD*, 1, (Ankara, 2007), 135-151.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz.: Ahmet Kuyuş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Beysanoğlu, Şevket Beysanoğlu, *Basın ve Yayın Dünyamızda Diyarbakir*, Ankara: İş Matbaacılık ve Ticaret, 1970.

Bozan, Oktay, "Peyman Gazetesi Bağlamında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakir Şubesinin Faaliyetleri", *Osmanlı'dan Günümüze Diyarbakir*, Ed.: İbrahim Özcoşar Vd., 405-428. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Bukarlı, Edip, "II. Meşrutiyet'in Diyarbakir'a Yansımaları", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/18, (2018), 293-306.

Çadircı, Musa, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu), 1997.

Çoruk, Ali Şükrü, "İttihat ve Terakki Tarafından Birinc Dünya Savaşı Sırasında Basın ve Edebiyat Dünyasına Yapılan Örtülü Ödenek Harcamaları", *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 58 (2018) 75-97.

Gazel, Ahmet Ali, "İttihat ve Terakki'nin 1913 Kongresinde Hükümetine ve Şahsına Yönelik İthamlara Ahmet Muhtar Paşa'nın Cevabı", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 54, (2015), 625-651.

İssı, Murat, "Peyman Diyarbakır'ın İlk Hususi Gazetesi", *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 7, (2012), 91-115.

İssı, Murat, "Rojnamegerîya Dîyarbekîrê Di Serdema Dewleta Osmanî De (1869-1925)", *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/7, (2015), 81-97.

İpek, Zülfükar, "Peyman Gazetesi'nin Diyarbakır Basın Tarihindeki Yeri", *Tanzimat'tan Günümüze Diyarbakır*, Ed. Oktay Bozan vd., 3/392-408, Ankara: Manas Yayıncılık, 2019.

İpek, Zülfükar, *Peyman Gazetesi'nin 1325 (1909) Transkript, Tahlil ve Değerlendirilmesi*, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2018.

Kardaş, Abdülaziz, "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Van'da Basın (1908-1915)", *Turkish Studies*, 8/13, (2013), 1189-1204.

Kılıç, Neslihan, Diyarbakır Vilayet Matbaası'nın Yerel Basının Gelişmesine Katkısı (1868-1923), *Tanzimat'tan Günümüze Diyarbakır*, Ed. Oktay Bozan vd., 3/371-391, Ankara: Manas Yayıncılık, 2019.

Koç, Bekir, "Midhat Paşa'nın Niş ve Tuna Vilayetlerindeki Yenilikçi Valiliği", *Kebikeç*, Sayı: 18, (2004): 407-415.

Koç, Bekir, Tuna Vilayet Gazetesi ve İçeriğine Dair Bazı Bilgiler (Mart 1865-Mart 1868), *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 34/57, (2015), 121-158.

Kocabaşoğlu, Uygur, "Tuna Vilayet Gazetesi", *OTAM*, 2, (1991), 141-149.

Kocabaşoğlu, Uygur; Birinci, Ali, "Osmanlı Vilayet Gazete ve Matbaaları Üzerine Gözlemler", *Kebikeç*, 2, (1995), 101-122.

Koloğlu, Orhan, "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi", *TCTA*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1/1985.

Olgun, Said, "Beşar ve Cemil Çeto Kardeşlerin Garzan Bölgesindeki Eşkîyalık Faaliyetleri (1888-1920)", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 16/31, (2017), 33-56.

Pekman, Yavuz, "Tanzimat Dönemi Oyun Yazarlığında Batılılaşma Olgusu", *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 14/14, (2002), 1-12.

Tütengil, Cavit Orhan, *Diyarbakır Basın Tarihi Üzerine Notlar Gazetelerle Dergiler (1869-1953)*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1954.

EK 1: Dicle Gazetesi'nin İlk Sayısı



EK 2: Dicle Gazetesi'nin 90. Sayısı (Diyarbakır'da Dicle)

تاریخ چاپی: ۱۳۲۹ - ۱۳۳۰ اوچونجی نه نوسر ۹۰

محل اوازینی:
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور

آیور شرعیاتی:
 میرابییون: سہ لکی آئی آبی شہر میدور
 ۲۳۷۵ بازارک ۲ بندو.

۲۰ جنوری ۱۳۳۱ ۱۳ ملیک ۲۲۹ الترمیز ۱۹۱۳

محرری:
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور

کسر اعلیٰ:
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور

مکتبہ موافق آکر منیمہ سیرتارن آبیور
 کورمیدورن اوزک مکتبہ دارا خیرمیدور
 مورج اورن اوزان اوزان اوزان اوزان

دicle

تاریخ: (۲۰) یازدور

پژار ارسنی کولری چیقار مستقل الاذکار عیالی غنیمیدور

تاریخ: (۲۰) یازدور

لیست سوزمندی

اندیشه استقبال

تلاوت و دعا دعوتی

پرنس سکر مله مکتبہ عیالی آراسی
 بلق متفکره اعلان حرب ایتدیگی شلیغ
 ایلدیکن برانکی کوزمورکا پنه برستولده
 انتار ایمن برستولده پنه قوی براید
 قره و یاقعه ، دهوروم ، عکالیارک
 باش مشرفلری حرب ، طونا ساحلده
 یازیلدیکن ... وایر و عیالیکن ساکنلکوف
 کتبی قوی اولان ، لوتوسلارک لواج
 کوز ... فیهما مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 اوزان هرکس لوقه امید ایتدیوردی
 جن ... سوفا پنه مکتبہ عیالی ایتدیوردی
 کتبی ایتدیوردی مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 شدی برقراره عیالی اولان کتبه
 قومیه اوزان برستولده سرو ایدی
 کیش زمان اوزانک عیالی بیلا کتور

عیالی شاق برقراره کتبه اولان
 ایدر مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 بریده ... حمده بر تلج کون طرفده
 اوزانکی کیم کتبه ایتدیوردی ؟ ایوا ، که
 ایدر مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 کوز ...

کوزمورک کتبی اولان مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 کتبه عیالی کتبه ایتدیوردی
 ایدر مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 عیالی کتبه ایتدیوردی
 کوزمورک کتبی اولان مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 کتبه عیالی کتبه ایتدیوردی
 ایدر مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 عیالی کتبه ایتدیوردی

چینوزی و بو اوگزنده برانی اوزنده
 اولدیکن اینه چاییشور ، ورسدله عیالی
 (۱) ننگ هرکس طرفدن قبول ایدنی
 ایمن و اعراضن پناه خیزره برتیوردی .
 مطویت جلمرمن اوله ، غل ایدنیکی
 کبی ، اویج دوت ستهک عیالیکن حصول
 دکل ، برتلج صصرت بری موجودیوردی
 کتبه مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 برستولده ؟

جهالت حمویه و بوکسولودسوزولی اولان
 سعادت حمویه !

کتبه توروشینور ایتدیگی کبی جهالتی
 حل و عرفان هو ایدر ، بشیچوک سوزمندیکن
 پنه موجودیوردی برتبه ایمن بوکون قیرت
 و دکل ایتدیوردی مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 اصلاح و کتبه ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 یک ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 عیالی کتبه ایتدیوردی
 منور و مکتبہ مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور

ایتنه بره لکه آلتارده بووک برستولده
 طویلی ، بریدی .. دکل ایتدیگن
 اوقش حیات ایل کتبه پناه ، ایدر
 استقلال ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 سته اولده فرستولدی .. اوچونجی کوزمورکا
 یوز پنه کتبه ایتدیگن ، مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 کتبه مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 پروسیا ایدر مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 و روسای ، سرایتنه آلتان ایتدیگن
 ایتدیگی .. و کتبه مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 چیتدی ..

بیم ایمن دکل ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 اولان مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور

حرب ایتدیگن .. نه مدعی مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 قوتیورم .. که روسای ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایمن خون نهادن ، حوز قوروملان ،
 قاتل یزده اولشله باشلاپن یزور انتقام
 قوروسون .. ایتنه پنه قوروملان ، دوچار
 ایتنه ایمن برستولده مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور

خالدک فلاک مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 و نوبیدی ایدر مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایدر ، وعا زنده مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور
 ایتدیگن مکتبہ پادشاهه دارا خیرمیدور

İHTİLAFLI HADİSLER İMAM ŞAFİİ'NİN YAKLAŞIMI

Bayram Kanarya

İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 198 sayfa.

ISBN 978-605-326-265-7

Fuat İstemi*

İslam dininin ikinci temel kaynağı olarak kabul edilen Sünnetin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonraki nesillere aktarılmasına aracılık eden hadislerin sıhhati ile ilgili birtakım tartışmalar geçmişten günümüze kadar var olagelmıştır. Bu tartışmalardan biri birbirine müteâriz gibi görünen veya müteâriz olarak aktarılan hadisler etrafında cereyan etmektedir. Aynı konu ile ilgili Hz. Peygamber'den aktarılan birbirine zıt rivayetlerin hadis kaynaklarımızdaki varlığı bilinen bir olgudur. Fakat bu rivayetlerin gerçek anlamda birbirleriyle çelişip çelişmediği veya nasıl yorumlanması gerektiği konusunda alanın uzmanı olmayan kimseler – maalesef alanla ilgili temel seviyede dahi bilgi sahibi değiller- bu konuda her türlü sözü söyleme hakkını kendilerinde bulmaktadırlar. Bu zıt gibi görünen rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in hadislerini toptan reddetmek gibi ilmi olmayan yanlış bir duruma düşmektedirler. Bu düşünce ve tutumları ile Hz. Peygamber'i, hiçbir şey yapmadan gelip sadece Yüce Allah'ın Kitab'ını insanlara okuyan sıradan bir kişi, bir postacı durumuna düşürmektedirler. Ayrıca on dört asırlık bir ilmi çabayı hiçe sayarak, bütün ömürlerini bu ilim uğrunda harcayan, hadis ve sünnetin sahih olanlarını zayıf ve uydurma olanlarından ayırt etmek için çabalayan geçmiş âlimlerimizin emeklerini bir kalemde silip atmaktadırlar. Bu tavırlarını âlimlerimizi birbirine zıt rivayetleri aynı anda naklettikleri halde bu zıtlığın farkında olmayan, aklını kullanamayan cahil ve hatta yalancılıkla itham edecek bir boyuta vardırımlardır. Hadis inkârcılığının dillere pelesenk olduğu, hemen her dini tartışmanın malzemesi haline getirildiği günümüzde böylesi bir kitabın yayınlanmış olması ve elimizde bulunması önem arz etmektedir.

Kitabın ismi zaten ilk bakışta dikkatleri üzerine çekmekte ve merak uyandırmaktadır. Fakat söz konusu kitabın yalnızca İmam Şafî'nin *İhtilâfu'l-Hadis* adlı eseriyle sınırlandırılmış olması ve yalnızca İmam Şafî'nin konuya bakışını ele alıyor olmasından dolayı kitaptan beklenenini tamamıyla karşılamayacağı kanaatindeyim. Kitabın öncelikle insanın zihninde uyandırdığı şey, birbirine müteâriz hadislerin tespiti ve bu tearuzun çözülmesi iken hakikatte çalışma bu konuyu İmam Şafî'nin görüş ve düşünceleriyle sınırlandırmaktadır. Yazar haklı olarak akademik bir çalışmanın vermiş olduğu sınırlandırmadan dolayı konuyu daha geniş bir şekilde ele alamamış, akademik bir çalışmanın çizdiği çerçeve içinde kalmak zorunda kalmıştır. Kanarya, Yüksek lisans tezini bazı tashih ve düzeltmelerle basmıştır. Kanaatimizce kitap olarak piyasaya

Article Types / Makale Türü: Book Review / Kitap Değerlendirmesi

Received / Makale Geliş Tarihi:16.04.2019, Accepted / Kabul Tarihi: 25.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.721332>

* Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, fuatistemi@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4899-0360>

sürülmeye karar verildiği vakit üzerinde daha fazla çalışılıp, eser bir şahıs ve kitap ile sınırlı tutulmayıp daha geniş tutulmuş olsaydı çok daha faydalı olacaktı. Buna rağmen yazarın çok kıymetli ve takdire şayan bir gayret ile İmam Şafî'nin konuya yaklaşımını tespit ettiği ve alandaki ciddi bir eksikliği giderdiği kanaatindeyiz.

İhtilâflı Hadisler adlı eser, Bayram Kanarya'nın 2011 yılında tamamlamış olduğu "İmam Şafî'nin *İhtilâfu'l-Hadis* İsimli Eserinin Hadis İlimindeki Yeri" adlı Yüksek Lisans çalışmasının kitaplaştırılmış halidir. 198 sayfadan müteşekkil olan kitap karton kapakla kaplı olup 13.5x21 cm boyutundadır.

Kitap, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Kanarya kitabın giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, sınırları ve çalışmada takip ettiği yöntemi izah etmiştir. Söz konusu girişte Kanarya *İhtilâfu'l-Hadis* ilminin tarihi süreç içerisinde popülerite kazandığını ve müstakil bir hadis ilmine dönüştüğünü ifade etmiştir. İmam Şafî'nin *İhtilâfu'l-Hadis* adlı eserinin bu ilme katkısını ve İmam Şafî'nin bu eserde takip ettiği yöntemi tespit etmeye çalışacağını sözlerine eklemiştir.

Kanarya birinci bölümde Muhtelifu'l-Hadis kavramının anlam çerçevesi üzerinde durmuş ve bu alanda geçmişten günümüze kadar yazılmış olan eserler hakkında bilgi vermiştir. Aynı bölüme devamla İmam Şafî'nin *İhtilâfu'l-Hadis* adlı eserinin önemi ve yazılış amacı, kitabın nüshaları ve baskıları, kitabın referans kaynakları ve metodolojisi hakkında bilgi vermiştir. Kitabın genel olarak içeriği hakkında malumatlar verdikten sonra İmam Şafî'nin *İhtilâfu'l-Hadis* adlı eseri ile İbn Kuteybe'nin *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis* adlı eserini mukayese ederek birinci bölümü sonlandırmıştır.

İkinci bölümde yazar İmam Şafî'nin hadislerdeki ihtilâfları gidermek için takip ettiği yöntemler hakkında bilgiler vermiştir. Söz konusu bölümde yazar İmam Şafî'nin ihtilâflı hadisler arasındaki ihtilâfi gidermek için Cem'/Te'lif, Nesh, Tercih, Tevakkuf olmak üzere dört yöntem takip ettiğini ifade etmiş ve bu yöntemlere Şafî'nin kitabından pek çok örnekler zikretmiştir. Sonuç ve Değerlendirme ile kitabını bitirmiştir.

Malum olduğu üzere İmam Şafî'nin hem bu eseri hem de *er-Risâle* adlı eseri, bugün bizim akademik bir kitaptan beklediğimiz anlamda sistematik ve düzenli bir şekilde tasarlanmamıştır. Onun bu iki eserinde konuların oldukça dağınık bir şekilde kitabın her yerine serpiştirilmiş olduğu bilinmektedir. Bir konuyu izah ederken birden bire konu dışına çıkıp çok farklı bir konuyla ilgili tartışmalara geçmektedir. Bazen bir hadisin olması gereken başlıkta değil de çok farklı bir başlık altında zikredildiğini görmekteyiz. İşte İmam Şafî'nin eserlerinin bu meşakkatli yönüne rağmen Kanarya'nın her konu başlığı ile ilgili hadisleri ve Şafî'nin fikirlerini toparlamayı başardığını söyleyebiliriz.

Kanarya, İmam Şafî'nin görüş ve düşüncelerini derli toplu bir şekilde aktarmayı başarmışsa da bazı yerlerde tekrara düşmekten kurtulamamıştır. Aynı örnekleri birden fazla kez hatta aynı hadisleri bazen üç kez tekrar etmiştir. Bu tekrar hâdisesi aslında İmam Şafî'nin bizzat kendi eserinden kaynaklanmaktadır. Şafî aynı örnekleri ihtiyaç hâsıl olması durumunda farklı başlıklar altında tekrar tekrar zikretmekte ve detaylı açıklamalar yapmaktadır. Bu durum Şafî'nin kitabı için kabul edilebilecek bir durum olsa da akademik bir tezde bulunmaması gereken bir durumdur. Çünkü aynı örnek ve ifadelerin iki üç kez tekrar edilmesi okuyucunun bir süre sonra yorulup sıkılmasına neden olabilmektedir. Bundan dolayı yazar bu örnekleri tekrara düşmeyecek ve konuların da anlaşılmasının önüne geçmeyecek bir tarzda harmanlayabilseydi daha uygun olurdu.

Kanarya birinci bölümde Muhtelifu'l-Hadis kavramının anlam alanı üzerinde yoğunlaşarak kavram ile ilgili yapılmış olan bazı tanımlara yer vermiştir. Bu ilim dalını tanımlamak için birden çok kavramın kullanıldığını ifade etmiştir. Bu ilim için tarih içerisinde İhtilâfu'l-Hadis, Muhtelifu'l-Hadis, Muhtelefu'l-Hadis, Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, Müşkilü'l-Âsar, Müşkilü'l-Hadis gibi terkiplerin kullanıldığı sonucuna ulaşmıştır.

Yazar kavramsal çerçeveyi çizdikten sonra hadisler arasında görülen teâruzun sebeplerini sıralamıştır. (s. 25) Yazarın zikretmiş olduğu bu dokuz maddenin tamamı hadisler arasındaki ihtilâfın sebepleri olmayıp, bu maddeler arasında hadisler arasındaki teâruzün gerçekleşme şartları ve müteâriz olan hadislere doğru yaklaşımın yöntemleri de yer almaktadır. Yani hangi durumlarda hadisler ihtilâflı sayılabilir ve söz konusu ihtilâf gerçekleşmişse nasıl bir anlayışla bu hadisleri ele almak gerektiğine dair görüş ve öneriler serdedilmiştir. Kanaatimizce yazar “teâruzün sebepleri” ifadesini yazarken biraz aceleci davranmıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu ifadeyi biraz daha geniş tutup daha kapsayıcı bir ifade kullanabilirdi. Konuya açıklık getirmek amacıyla söz konusu maddeleri burada zikretmek yerinde olacaktır.

Kanarya'nın hadisler arasında görülen teâruzün sebepleri olarak sıraladığı maddeler aşağıdaki gibidir.

1. *Müteâriz hadislerin, Makbul (sahih) olmaları gerekmektedir. Yani hadislerden biri sahih ve sağlam, diğeri zayıfsa burada bir teâruzden bahsedemeyiz. Zira sahih olan hadisin olduğu yerde zayıf hadis tercih edilmez.*

Söz konusu iddia bir ihtilâf sebebi olmayıp, iki hadis arasında ihtilâfın bulunabilmesi için gerekli olan bir şarttır. Yani ancak sahih olan iki hadis arasında ihtilâf meydana gelir.

2. *Zayıf hadisler arasında bir teâruzün olması, bu hadislerin muhtelif olduğu anlamına gelmez. Hadislerde görülen takdim-te'hirler ve sayı bakımından farklılıklar da bu konuya ait değildirler.*

İkinci madde de aynı şekilde bir ihtilâf sebebi olmayıp, ne tür hadislerin ihtilâflı sayılacağı ve bu ilim dalının araştırma konusu içerisine gireceğine dair yapılan bir sınırlamadır. Ayrıca yazar burada hadis metinlerinde yer alan sayı farklılıklarının bu ilim dalının araştırma alanına girmediğini ifade etmiş fakat bu konuda İmam Şafî'nin bir rivayetini almış ve değerlendirmede bulunmuştur. Yazarın iddia ettiği bu madde “yani sayı bakımından farklılıkların” bu konuya diğer bir ifade ile İhtilâfu'l-Hadis ilminin inceleme alanına girmediği iddiası ile İmam Şafî'nin uygulamasının çeliştiğini ifade etmek isteriz. Zira İmam Şafî eserinde sayı bakımından farklı olduğu gerekçesiyle ihtilâflı olduğu iddia edilen hadisleri ele alıp aralarını bulmaya çalışmıştır. Şayet yazarın ifade ettiği gibi “sayı bakımından farklılık” bu alanın konusu değilse neden İmam Şafî bu hadisleri te'vil etme çabasına girmiştir. Örnek olarak yazarın “1.2.2. *Abdest Uzuvlarının Yıkanma Sayısı*” (s.95) başlığı altında zikretmiş olduğu hadisleri verebiliriz. Kanarya konunun girişinde “*Müteâriz görünen hadislerden bazıları abdest uzuvlarının yıkanma sayısı ile ilgilidir*” ifadesiyle açık bir şekilde bizzat kendisinin şart olarak ileri sürdüğü iddiayla çelişmektedir. Yazarın iddiasına göre ihtilâflı olduğu gerekçesiyle tartışılan ve İmam Şafî tarafından telif edilen bu hadisin aslında İmam Şafî tarafında eserine alınmamış olması gerekirdi. Bu konuda yazarın kendi iddiasıyla çelişmemek adına ya İmam Şafî'ye bir tenkitte bulunması ya da bu maddeyi iddiaları arasından çıkarması gerekirdi.

3. *Müteâriz hadislerde muhteva birlikteliği olması gerekir. Farklı konulardan bahseden hadisler birbirlerine muhalif gibi gösterilemez.*
4. *Teâruz, sadece hadisler arasında değil, hadislerle diğer şer'î deliller (Kur'ân, sahih sünnet) arasında da vuku bulabilir.*

Üçüncü ve dördüncü maddeler de aynı şekilde hadisler arasındaki teâruz sebeplerinden bahsetmeyip, hadislerin ihtilâflı olarak kabul edilmesi için gerekli olan bir şarttan bahsetmektedirler.

5. *Hadislerin sıhhati konusu içtihadı olduğundan bir muhaddise göre muhtelif olan bir hadis bir başka muhaddise göre muhtelif şartını taşıyor olabilir.*

Kanarya'nın ileri sürdüğü bu şartın tartışmaya açık olduğunu veya kastının ne olduğunu açık bir şekilde ifade edemediğini söylemeliyiz. Hadislerin sıhhati konusunun içtihadı olduğu bilinen bir hakikattir. Muhaddislerin, "hadisin sıhhatini tespit kriterleri" farklı olabilmekte ve bir muhaddisin sahih kabul ettiği hadisi bir başka muhaddis sahih kabul etmeyebilmektedir.

Hadislerin sıhhatinin tespitinin icthadi olduğu konusu ile aynı konu hakkında birbirine zıt hükümler bildiren hadislerin muhtelif olması konusu birbirinden farklıdır. Yazar ilgili maddeyi kısa tuttuğu ve yeterince açıklamada bulunmadığı için bu iki konunun yeterince ayırt edilmediğini belirtmek gerekir. Aynı konuyla ilgili olan, aynı şeylerden bahseden ve birbirine zıt olan iki sahih hadisteki muhalefetin kişiden kişiye veya muhaddisten muhaddise değişmesi mümkün olabilecek bir durum değildir. Şayet yazarın buradaki kastı "müteâriz olduğu iddia edilen hadislerden biri, sıhhat şartını taşımadığı için sahih kabul edilmediğinden dolayı sahih olan diğer hadisle teâruz halinde olması mümkün değildir. Çünkü zayıf olan bir hadisin sahih olan bir hadisle karşılaştırılması ve teâruz iddiasında bulunulması zaten imkan dahilinde olan bir durum değildir" şeklinde ise bu durumda kendisine katıldığımızı söyleyebiliriz. Ancak bunun zaten birinci maddede zikredildiğini ve dolayısıyla aynı maddenin tekrar edildiğini de hatırlatmak isteriz.

6. *Muhtelifu'l-hadis problemine sağlıklı çözüm üretmek için müşkilu'l-hadis, Fıkhu'l-hadis, muhkem/müteşabih hadis ve dirâyetu'l-hadis ilimlerine vâkıf olmak gerekir.*
7. *Müteâriz hadislerin arasını telif edebilmek için hadis geleneğinde bu konuda telif edilen eserleri ve bunların metodolojilerini bilmek önemli yarar sağlayacaktır.*
8. *Birbirine zıt gibi görünen hadislere karşı ön yargılı olma veya toptancı bir yaklaşım ile bunları reddetme isabetli olmadığı gibi ilmi de değildir.*
9. *Hadislerin vurûd tarihi ve muhtelif hadisler arasında neshin olup olmadığı hususu, bu konuda tatmin edici çözümler sunabileceğinden rivayetlerin kronolojik karşılaştırılması ayrıca önemi haizdir.*

Yukarıdaki maddeler hadisler arasındaki ihtilâfın sebeplerinden bahsetmeyip, hadislerde görülen ihtilâfları çözecek kişinin sahip olması gereken bilgi birikiminden ve takip etmesi gereken yollardan bahsetmektedir. Hadisler arasındaki ihtilâfı çözmek isteyen bir kişinin hangi alanlarda donanımlı olması gerektiği, hangi alanlara vakıf olması gerektiği konusunda bilgi vermektedir. Ayrıca hadisler arasındaki ihtilâfı çözmek isteyen bir kişiye tavsiye niteliğinde bir takım bilgiler serdedilmektedir.

Kanarya "2. İhtilâfu'l-Hadis Edebiyatı" (s. 26) başlığı altında konuyla ilgili geçmişten günümüze kadar yazılmış yirmiye yakın eser ismini müellifleri ile birlikte zikretmektedir. Kanaatimizce bu eserler hakkında kısa bir tanıtım yazısı yazılıp

eserlerin bu alana katkısı ve eksiklikleri kısaca ifade edilmiş olsaydı çok daha isabetli olurdu. Çünkü literatür taraması ve tanıtımı akademik camiada dikkate değer bir çalışma olup, alana çok ciddi katkısı olabilmektedir.

Kanarya, ilgili kitapları sıralarken onuncu sırada “*İbn Hacer (ö. 973/1565), Te’vilü Müşkili’l-Hadis*” (s. 27) ismini zikretmiştir. Öncelikle buradaki İbn Hacer’den kastın kim olduğunu anlamadığımızı belirtmek isteriz. Şayet bu kişi İbn Hacer el-Askalânî ise doğum tarihinin yanlış verildiğini ve onun ölüm tarihi için “*İbn Hacer (ö. 852/1448)*” (s. 23) tarihinin yazar tarafından daha önce yazıldığını söylemeliyiz. Söz konusu âlim için ikinci tarih doğru olup birinci tarihin yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Şayet İbn Hacer’den kastettiği kişi İbn Hacer el-Heytemî ise verdiği “*İbn Hacer (ö. 973/1565)*” tarih doğrudur. Fakat isim karışıklığı olmaması için müelliflerin nisbelerinin yazılması gerekirdi. Hadis ilminde İbn Hacer denilince akla gelen kişi İbn Hacer el-Askalânî olduğu için İbn Hacer el-Heytemî ismi için özellikle nisbesi kullanılarak bu iki bilgin birbirinden ayırt edilmeliydi. Kanarya’nın buradaki eserden kastı anladığımız kadarıyla İbn Hacer el-Askalânî’dir. Çünkü bu isimde bir eser Askalânî’ye ait olup Heytemî’nin bu isimde bir eseri yoktur. Dolayısıyla buradaki vefat tarihinin değiştirilmesi gerekir.

Kanarya’nın “*Oysa İslâm’ın temel kaynağı olan Kur’ân ile ikinci kaynağı olan sahih sünnet/hadislerin birbirine muarız olması teorikte mümkün değildir*” (s. 29) ifadesi sanki pratikte mümkünmüş gibi bir soruyu akla getirmektedir. Bu ifadenin böyle bir düşünceye mahal vermemesi için daha düzgün ifade edilmesi gerekirdi.

“*Bu örneklerden anladığımız kadarı ile Şafî, haber-i hassayı birçok noktadan örtüşse de hadis usulü kitaplarında anlatılan haber-i vâhid ile eş tutmamaktadır. Ona göre haber-i hassa, çeşitli nedenlerden dolayı herkesin haberdar olamadığı hadis anlamına da gelmektedir. Çünkü bu hadisler umuma değil, bazı kişi ve gruplara özel söylenmiştir ve ancak bu kişilerin bildirmesiyle bu hadisler bilinebilecektir.*” (s. 66) yazar bu ifadeleriyle İmam Şafî’nin “haber-i hassa” kavramı ile “haber-i vâhid” kavramlarının aynı anlamı karşılamadığını ifade etmiştir. Fakat bu iddianın doğruluğu tartışmaya açıktır. Bir hadisin “haber-i vâhid” olarak kabul edilmesinin temel nedeni “*çeşitli nedenlerden dolayı herkesin haberdar olamadığı hadis*” olmasından mütevelliddir. Zaten herkesin haberdar olduğu bir hadis olsaydı haber-i vâhid değil mütevatir olması gerekirdi. Dolayısıyla bu yönü itibarıyla İmam Şafî’nin kullandığı bu kavram ile hadis usulünde kullanılan kavram arasında hiçbir fark olmadığını söylemek isteriz. İster “*bazı kişi ve gruplara özel söylenmiş*” olsun ister ashaptan yalnızca bazılarının haberdar olduğu bir hadis olsun her halükarda bu durum haber-i vâhidin kapsam alanı içerisine girmektedir. İmam Şafî’nin haber-i hassa kavramı ile hadis usulünde kullanılan haber-i vâhid kavramı arasında herhangi bir fark olmadığını, ikisinin de aynı anlamda kullanıldığını söylemek isteriz. Ayrıca İmam Şafî’nin bu kavramı kullandığı zamanlarda hadis usulüne dair terminolojinin daha olgunlaşmadığı ve şayet hadis usulüne ait terminoloji gelişmiş olsaydı İmam Şafî’nin aynı kavramı kullanmış olabileceğini söyleyebiliriz.

Kanarya “*Şafî’nin çözüm metodolojisinde mezkûr basamaklar takip edilmesine rağmen eğer hala hadisler arasında bir uyumsuzluk mevzu bahis ise bu durumdaki hadisler mütearız/zıt görünen hadisler olarak değerlendirilmelidirler*” (s.77) ifadesiyle daha önce ifade ettiği İmam Şafî’nin “*Hz. Peygamber’den varid olan hadisler arasında bir çelişki olamayacağını, çelişki gibi görünen rivayetlerin farklı yorumlanabileceği*” (s.28) ifadelerinin çeliştiğini görmekteyiz. Kaldı ki İmam Şafî’nin kendi metodolojisine göre çözüme kavuşturamadığı ve mütarız/zıt olarak bıraktığı bir tek hadis dahi yoktur. Yazarın aslında burada farazi bir durumdan bahsettiğini söyleyebiliriz. Çünkü kendisi

zaten “Şafî’nin yorumlayamadığı veya her iki muhtelif hadisle/le amel etmeyip ihtilâfın devam ettiği izlenimini veren bir örneğe rastlayamadık” (s. 190) ifadeleriyle bu durumu açıkça ortaya koymuştur. Buradan da yazarın yukarıdaki ifadesini değiştirip bunu salt Şafî ile sınırlamak yerine genel bir ifade kullanmasının bu çelişkiyi gidereceği kanaatindeyiz.

Kanarya “1.1.1. Ölüye Ağlama” (s. 90) başlığı altında birbirine muhalif olan iki hadis zikretmiş ve İmam Şafî’nin bununla ilgili görüşlerini belirtmiştir. Fakat burada İmam Şafî’nin Hz. Aişe’nin rivayetinin son kısmındaki “... Hz. Peygamber: Mümin, yakınlarının kendisine ağlaması sebebiyle azap görmektedir, demedi. Fakat Allah, ölen kafirin yakınlarının ağlaması sebebiyle azabını arttırır” buyurdu. Hz. Aişe devamla “size Kur’ân yeter” dedi ve “Hiçbir günahkar, başka bir günahkarın günah yükünü yüklenmez” (6 Enam 164) ayetini okudu. Metnin devamında Şafî’ye “ölen kâfir, akrabalarının ağlamasıyla azap görür” hadisini nasıl değerlendirdiği sorulmuş, Şafî “ölenin amelinin azabı gerekli kıldığını, ancak yakınlarının ağlamalarının ise sadece bir sebepten öteye geçemediğini ifade ettikten sonra: “yoksa ölü, yakınlarının ağlaması sebebiyle azaplandırılır” demek değildir, demiştir. Aslında burada İmam Şafî’nin hadisin müteâriz olmadığını ispatlamak için verdiği cevabın tatminkar olmadığı açıktır. Çünkü Hz. Aişe’nin okuduğu ayet ile naklettiği hadisin son kısmının çeliştiği gayet açıktır. Fakat söz konusu hadislerin farklı tarikleri bir araya getirildiğinde durumun bu şekilde olmadığı vuzuha kavuşmaktadır. Fakat yazardan beklenen bu rivayet özelinde bir eleştiri yapması ve söz konusu rivayetinin son kısmı ile ayetin açık bir şekilde çeliştiğini ifade etmesi ve Şafî’nin verdiği cevabın bu çelişkiyi gidermede yeterli olmadığını itiraf etmesiydi. Ama yazar İmam Şafî’ye yönelik bu konuyla ilgili herhangi bir eleştiri yapmamıştır.

Kanarya’nın genel anlamda İmam Şafî’ye yönelik herhangi bir eleştiri içerisine girmediğine dair bir genelleme yapma yoluna girecektik ki bizi bu genellememizden alıkoyan bir örnek ile karşılaştığımızı itiraf etmek isteriz. Bu örnek yazarın, görüşlerine katılmadığı bir durumda İmam Şafî’yi eleştirdiği gerçeğini bize göstermiştir. Söz konusu örnek “1.3.1. Kadınların Camiye Gitmesi” (s. 104) başlığı altında geçmektedir. İmam Şafî aslında hiçbir şekilde birbiriyle çelişmeyen iki farklı konu ile ilgili hadisleri ihtilâf varmış gibi ele almış ve kadınların kocalarının izni olmaksızın mescide gidip namaz kılmasının Resulullah tarafından yasaklandığı hükmüne varmıştır. Hâlbuki söz konusu hadislerin birinde Hz. Peygamber kadınların mescitlere gitmelerine engel olunmaması gerektiğini söylemişken diğer hadiste kadının yalnız başına sefere çıkmasının caiz olmadığını söylemiştir. Şafî birbirinden bağımsız iki farklı rivayeti aralarında ihtilâf varmış gibi ele alıp bunlardan hareketle kadınların kocalarının izni olmadan mescitlere gidemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Kanarya bu konuda İmam Şafî’ye katılmadığını ve tarih boyunca gerek Hz. Peygamber’in uygulamalarında ve gerekse sonraki süreçte kadınların mescitlere gittiğine dair delillerle itiraz etmiştir. (s. 107-108)

Yazar “İmam Şafî, kitabında bazı hadisleri diğerlerine tercih ettiğini ifade etmiştir. Bu misallerden biri Ubade ile Usame’nin rivayet ettiği hadis ile ilgilidir... Şafî, Ubade’nin rivayetini tercih sebeplerini maddeleyerek şöyle açıklamaktadır.....” (s. 156) ifadelerinden sonra bir sayfadan fazla bu tercihin sebeplerini açıklayıp izah etmiştir. Fakat bu hadisin ne olduğunu söylememiştir. İmam Şafî’nin bu kadar üzerinde durduğu ve uzun uzadıya açıkladığı hadisin ne olduğu doğrusu merak konusu olmuştur. Hâlbuki bu hadislerden çok daha kısa gerekçelerle kabul edilen hadislerin metni verilmişken bu hadisin metninin verilmesinin evleviyet taşıdığı kanaatindeyiz.

Kanarya sonuç olarak İmam Şafî'nin haber-i vâhidi delil olarak kullandığı ve kullanılması gerektiği fikrini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Şafî'nin bir hadisin sahih olup olmamasının öncelikli şartının senedin sağlamlığı olduğunu ve "Hadislerin Kur'an'a arzı"na temelde karşı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Zira Şafî'ye göre arz ameliyesi, birçok hadisin Kur'an'a muhalefetten dolayı reddedilebileceği sonucunu verecektir. Bunun yerine Kur'an'a uyumluluğu etimolojik olarak hissettiren "Muvafakat" ifadesini kullanmayı yeğlemiştir. Bunu da "Muvafakatü'l-Kur'an" olarak ifade etmiştir. Ayrıca o, İmam Şafî'nin diğer muhaddislerden farklı olarak İhtilâfu'l-Hadis ilminin ilgi alanına girmeyen ve sonraki âlimlerin Müşkilü'l-Hadis olarak isimlendirdikleri ve hadislerdeki kapalı ifadeleri açıklığa kavuşturmak üzere oluşturulan bu ilmin araştırma alanına giren hadisleri de ele aldığını ifade etmiştir. Aslında bu hadisler başka hadislerle de ihtilaf halinde değildir. Fakat Şafî bu hadisleri tahlil ederek buradaki kapalı anlamları izah etmeye çalışmıştır. Yazar, İmam Şafî'nin bu yöntemiyle her iki ilim alanını İhtilâfu'l-Hadis ilminde mezcettiğini ifade etmiştir. (s. 190)

Netice itibariyle Sayın Kanarya'nın Yüksek Lisans çalışmasının matbu hali olan *İhtilâflı Hadisler İmam Şafî'nin Yaklaşımı* isimli eserin hadis-sünnet alanında günümüz Müslümanlarının ihtiyaç duyduğu bir boşluğu kapatma yönünde atılmış ciddi ve olumlu bir adım olarak görüyor ve yazara böylesine emek ürünü olan bir çalışmadan dolayı teşekkür ediyoruz.

İNGİLİZ ORYANTALİZMİ VE TASAVVUF

Süleyman Derin, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, 307 sayfa.

ISBN: 9756614420

Feyza Ketenci*

Oryantalizm 12. yüzyılın ilk çeyreğinde, akademik bir disiplin olarak ise 19. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan İslam’ı ve İslam bilimlerini araştırmayı hedefleyen akımın genel ismi olarak kabul edilir. Oryantalizmin genel yaklaşımlarından biri İslam’ın özel olarak da onun bilimlerinin dış kaynaklı olduğunu savunmaktır. Bu bakımdan Oryantalistler İslâm’ın dahili kaynaklarını ve özgünlüğünü hiçbir zaman kabul etmediler. Nitekim İslâm, Hicaz’dan Doğu Akdeniz’e yayılma sürecinde ümmî bir toplum olarak okuryazar toplumlarla karşılaşmıştır. Oryantalistlerin genel yaklaşımına göre okuryazar toplumlar İslam’ı toptan değiştirmişlerdir. Bu iddialarını fıkıhta, kelamda, felsefede ve daha birçok bilimde ortaya koydukları gibi tasavvuf alanındaki çalışmalarda bilhassa sürdürmüşlerdir. Çünkü tasavvuf halk dindarlığına yakın bir disiplin olması sebebiyle bu etkileşimin daha fazla olduğu düşünülmüştür. Bu bakımdan başından beri oryantalistlerin yaklaşımı tasavvufun sürekli bir dış kaynağa irca edilerek açıklanmasını iktiza etmiştir. Ancak bununla birlikte, zaman içerisinde oryantalist iddialarda birtakım çelişkiler ortaya çıkmıştır. Bu çelişkilere bağlı olarak yeni bir tasavvuf telakkisine doğru ilerlenmiştir.

Eser, bir giriş ve beş bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde tasavvufun sûfi klasiklerindeki tarifleri ve kelimenin kökeni hakkındaki görüşler incelenmiştir. Birinci bölümde genel olarak oryantalizmin tanımı, sebepleri, oryantalizm ile Hristiyanlık ilişkileri ele alınmaya çalışılmış, ikinci bölümde tasavvufa dair bilgi veren seyyahlar ile 17 ve 18. yüzyıldaki oryantalistler incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise 19. yüzyıl oryantalistlerinden beşinin hayatı, eserleri ve tasavvuf hakkındaki görüşleri anlatılmıştır. Dördüncü bölüm, 20. yüzyıl oryantalistlerinden yedisinin tasavvuf sahasındaki eserlerini ve fikirlerini incelemeye tahsis edilmiştir. Son bölümde ise 21. yüzyılda gelinen noktaya örnek olması açısından sadece bir oryantalist ele alınmış ve çalışma genel bir değerlendirme ile sona ermiştir.

Derin bu çalışmada, yüzyıllara göre tasnif ettiği İngiliz Oryantalistlerin genel olarak tasavvufa yönelik ilgilerinin tarihi gelişimini ve tasavvufun doğuşu hakkındaki fikirlerini incelenmekte ve onların bilgiyi yorumlama tarzlarına ve süreçlerine eleştiriler sunmaktadır. Ancak tasavvuf sahasına olan yoğun ilgi sebebiyle bütün oryantalistleri ele almanın mümkün olmamasından ötürü çalışma, tasavvuf sahasında önemli eser veren İngiliz Oryantalistler ile sınırlı olduğu önsözde dile getirilmektedir (s. VI-VII).

Article Types / Makale Türü: Book Review / Kitap Değerlendirmesi

Received / Makale Geliş Tarihi:23.01.2020, Accepted / Kabul Tarihi: 25.03.2020

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.679096>

*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı, feyza.ketenci@gop.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-08802131>

Basit bir dil tartışması gibi görünse de sūfi ve tasavvuf kelimelerinin etimolojik tahlili meselesi aslında tasavvufun kaynağı meselesi ile irtibatlıdır. Bundan dolayı hem klasik hem de modern yazarların pek çoğu, eserlerine başlarken, öncelikle tasavvufun etimolojik kökenlerini ele alarak yola koyulmuşlardır (s. 4). Bu meyanda söz gelimi tasavvuf kelimesinin hem klasik hem de modern araştırmalarda en çok kabul gören *sūf* (yün)'dan türediği teoriyi kabul etmekle Yunanca'da hikmet anlamına gelen *sophos*'tan türediğini kabul etmek tasavvufun kaynağına dair çok farklı teorilere kapı aralamaktadır. Çünkü tasavvuf ve sūfi kelimesinin *sophos*'tan türediği iddiası tasavvufu İslâmî olmayan felsefi yapıya sahip kaynaklarla açıklamayı iktiza edecektir. Bu sebeple tasavvuf hakkında yazılmış eserlerde tasavvufun kökenine dair net bir ittifakın mevcut olmayışı tasavvufun kaynağına dair tartışmaları hep diri tutmuştur.

Yazar, 15. ve 16. yüzyılları erken dönem İngiliz Oryantalizmi olarak ele almaktadır (s. 41-48). Bu dönemde İngiltere'de oryantalist çalışmalara olan ilginin artmasında seyyah, tüccar ve misyonerlerin önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir. Onların yazdığı seyahatnâmeler ile Müslüman dünyası hakkında kimi zaman gerçeğe yakın bilgiler aktarılsa da kimi zaman çoğu gerçek dışı tasvirler aktarılmıştır. Bu seyahatnâmeler arasında tasavvuf ve sūfilik hakkında ilk malumata Fransızca'dan İngilizce'ye tercüme edilen Nicolay'ın *Voyages* adlı eserinde rastlanmaktadır. Bu eser 1585 yılında Washington tarafından *The Navigations into Turkie* adı altında İngilizce'ye çevrilmiştir¹ (s. 42). Eser, tam 438 yıl sonra *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğu'nda* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.²

Derin, Doğu'nun seyyahlar dışında ilim adamlarınca incelendiği dönemi ise oryantalizmin kuruluş evresi olarak ele almaktadır (s. 48-72). Bu dönem İslam araştırmaları sahasında İngiltere'de ciddi adımların atıldığı ve büyük gelişmelerin yaşandığı 17 ve 18. yüzyılı kapsamaktadır. Bu bölümde ele alınan oryantalistlerden biri, oryantalizmi bir müessese haline getirdiği kabul edilen William Jones (ö. 1794)'tur. Jones'tan önceki dönemlerde tasavvufun temeli hakkında oryantalistler tarafından Yeni Eflatunculuk ve Hristiyanlık gibi yabancı kaynaklar üzerinde durulurken Jones, İran ve Hint etkisi tezini gündeme getiren ilk kişidir (s. 56-72). Ancak Jones'un bu iddiaya aslı kaynaklara müracaat etmeden ulaştığı ve vardığı bu neticeleri genelleştirme hatası ile ulaştığı açıktır.

19. yüzyıl oryantalizmine geldiğimiz vakit karşımıza iki grup çıkmaktadır: Asker ve sivil oryantalistler. Bu dönemdeki oryantalistlerin birçoğu sömürge gücüne sahip olmanın verdiği rahatlık ile tasavvuf hakkında aceleci ve indirgemeci yargılarda bulunmuşlardır. (s.106) Bu oryantalistlerin tutumları genel olarak E. Said'in de ifade ettiği gibi taraflı olmuştur: “Şair veya bilgin olarak Doğu bilimci Doğu'dan söz açarken onun sırlarını Batı'ya yarar bir biçimde ele almakta ve onu Batı için konuşturur.”³ Bu yüzyılda, dönemin şartları gereği oryantalistleri askeri sahada aktif olarak görmek mümkündür. Onların arasında Kur'ân-ı Kerim'i ilk İngilizceye tercümesiyle şöhret bulan Edward Henry Palmer (ö.1882) gibi ilmîni siyasî çıkarlara alet edenler ve bununla birlikte ırk üstünlüğüne dayalı tezler öne sürenler ya da Sir John Malcolm (ö. 1833) gibi fikirlerini sadece Farsça eserlere dayandırmış olmalarından kaynaklı hataya düşenler ve yahut da pozitivizmin etkisiyle tasavvufu tamamen hurafe olarak addeden Edward William Lane (ö.1876) gibi kimseler bulunmaktadır. Mısır'da bulunan William Lane (ö.1876), Palmer (ö.1882) gibi İngiliz Oryantalistlerinin

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Nicolay, *The Navigations into Turkie*.

² De Nicolay, *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğu'nda*

³ Said, *Oryantalizm*, s. 45.

başarılarının en önemli sebebi, buldukları İslam ülkelerinde tam bir Müslüman gibi yaşayabilmeleridir. Meselâ Palmer Mısır'da Şeyh Abdullah olarak tanınmışken William Lane Mansûr el-Fakir ismini almıştır. (s. 302) Bu tavırları onların yerel halka ne denli karıştıklarının ve İslam'ı içeriden etkilemeye çalıştıklarının açıkça göstergesidir.

Bu dönemde yaşayan oryantalistler arasında tasavvuf sahasında ilk müstakil makaleyi kaleme alan James William Graham vardır. Hatta onun bu eseri Avrupa dilleri arasında da bir ilk olarak kabul edilmelidir. Bu tarihe kadar oryantalistler tarafından tasavvuf hakkında yapılan mütalaalar, daha çok İran tarihi ve kültürüyle ilgili eserlerde onların bir parçası gibi ele alındı. Graham ilk defa tasavvufu müstakil bir ilim olarak ele almış, tasavvufun diğer ilimlerden farklı ve onlar gibi bağımsız bir ilim dalı olduğunu ortaya koymuştur⁴ (s. 96). Bu dönemde görülen başka bir yenilik de İslam ile alâkalı ansiklopedik oryantalist çalışmalarının yazılmaya başlamasıdır.

20. yüzyıldaki oryantalistlere geldiğimizde Edward Granville Browne (ö.1926), Duncan Black Macdonald (ö.1943), Reynold Alleyne Nicholson (ö.1945), Arthur John Arberry (ö.1969) gibi tasavvuf sahasında otoritesini kanıtlamış araştırmacıların yetiştiği bir dönem görmekteyiz. Arberry'nin ikinci dönem olarak nitelendirdiği bu oryantalistler, tasavvufun kaynak eserlerini ve klasiklerini değerlendirmeye özen gösterdikleri için tasavvufu seleflerinden daha sistematik ve gerçekçi olarak ele almışlardır. Ancak bu dönemde Robert Charles Zaehner (ö.1974) gibi tasavvufun Hindistan etkisini ciddi manada inceleyen şahıslar da bulunmaktadır. Onun Kur'ân-ı Kerim ve sünnette kolayca bulunması mümkün meselelerde bile tasavvufu Hint kaynaklarına irca ederek açıklaması birtakım oryantalistler tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

21. yüzyıla gelindiğinde ise Derin, bu döneme örnek olması açısından sadece Julian Baldick'in tasavvuf ile ilgili araştırmaları ortaya koyduğunu önsözde dile getirmektedir. Baldick halen hayatta olmakla birlikte kendisi modern oryantalist araştırmacıların en uç örneğini temsil etmektedir. O sadece tasavvufu bütünüyle yabancı kaynaklara atfetmekle kalmaz. Bunun yanında onun asıl kaynağı olan İslâm'ı da yabancı kaynaklara irca ederek açıklar. Ancak Derin'in modern oryantalist araştırmacılara örnek olması açısından böyle uç bir örneği ele alma gerekçesi kitapta cevabı alınamayan noktalardandır.

Bu çalışmada birincil kaynakların etkili kullanılmasının yanında zaman zaman ikincil kaynaklara da atıflar bulunmaktadır. Ayrıca kitap bütünü oldukça dar bir parçasını okuyucusuna sunmuşsa da daha sonra oryantalistler üzerine yapılacak pek çok çalışmaya örnek teşkil etmektedir ve söz konusu alanda boşluğu doldurma gayesi taşıyan önemli bir eserdir. Bunun yanında ele alınan oryantalistlerin pek çoğunun görüşleri abartılı ve mesnetsiz olmasına rağmen yine de tasavvuf araştırmacılarına yeni perspektifler açması açısından önemlidir. Ayrıca yazarın okuyucusuna araladığı kapılar ve sorunlar hem dinler tarihi hem de tasavvuf araştırmacılarının ilgisini beklemektedir. Bununla birlikte hem tasavvuf alanından hem de diğer akademik disiplinlerde bu soruna yönelik daha çok araştırma yapılması elzem görünmektedir ve bu mesele eserin temennilerinden biridir.

KAYNAKÇA

⁴ James William Graham 1811 yılında bir konferansta serrettiği fikirleri daha sonra dergide makale olarak yayımlanmıştır: Graham, "A Treatise on Sufism, or Muhomedan Mysticism", s. 89-119. Başlıktan da anlaşılacağı üzere Graham, tasavvufu Muhammedî bir mistisizm olarak tarif etmektedir.

De Nicolay, Nicolas, *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, ed. Marie-Christine Gomez-Geraud, Stefanos Yerasimos ; çev. Şirin Tekeli, Menekşe Tokyay, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

De Nicolay, Nicolas, *The Naugations into Turkie*, Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum Ltd. & New York: Da Capo Press, 1968.

Graham, William James, “A Treatise on Sufism, or Muhomedan Mysticism”, *Transactions of the Literary Society of Bombay*, 1, (1819): 89-119.

Said, Edward William, *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul: Pınar Yayınevi, 1982.

ABBASİLERDE MİZAH

Yusuf Doğan

Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012, 302 sayfa.

ISBN: 978-6054561-14-8

Şahin Şimşek*

Asırlar boyunca insanoğlunu ortak bir paydada buluşturmayı başaran mizah, zaman ve mekân unsurlarının farklılığına rağmen çeşitli sunum biçimleriyle her zaman toplumları eğlendiren ve onların kültürel varoluşlarını anlamlı kılan dikkate değer bir olgu olmuştur. Dolayısıyla mizah insan ve insanla ilgili her türlü yapı için son derece faydalı bir unsurdur. Mizahî ürünlerin büyük çoğunluğu üretildikleri toplumun sosyal, kültürel ve ekonomik koşullarının, gelenek ve göreneklerinin, değer yargılarının olumsuz ve uyumsuz yanlarını güldürerek yansıtır. Böylece mizahî eserler bir topluma kendi sorunlarını düşündürür, onu biçimlendirir ve rahatlatır. Mizah, insanla dolayısıyla hayatla olan sıkı ilişkisinden dolayı, insanla ilgili bütün bilim dallarının inceleme konusu olmuştur. Eski çağlardan beri filozofların dikkatini çekmişse de mizahla ilgili bilimsel akademik çalışmalar 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğunluk kazanmıştır. Batı ülkelerinde başlayan yoğun ilgiden sonra, ülkemizde de mizahla ilgili çok sayıda akademik çalışma ortaya çıkmıştır. Türkiye’de yapılan bu çalışmalarda genellikle Osmanlı ve Cumhuriyet dönemindeki mizah konu edinmiştir. Ancak aynı medeniyet havzalarına mensup olmaları hasebiyle Selçuklu ve Osmanlı mizahını da etkileyen Arap mizahı ile ilgili yapılan çalışmaların oldukça az olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Arap-İslam medeniyetinin önemli bir döneminin mizah anlayışını ele alan böyle bir eserin yayımlanmış olması son derece önem arz etmektedir.

Abbâsîlerde Mizah adlı eser, Prof. Dr. Yusuf Doğan’ın 2003 yılında tamamlamış olduğu “İkinci Abbâsî Dönemi’nde Mizah” başlıklı doktora çalışmasının kitaplaştırılmış halidir. Kitap, İkinci Abbâsî Dönemi nesrindeki mizah anlayışını yansıtabilmek amacıyla hazırlanmıştır. Yazarın, ilgili dönemdeki mizahî verileri derlemek için kullandığı kaynaklar ise başta müstakil mizah eserleri olmak üzere Nevâdir, Risâle, Mecâlis, Emâlî ve ansiklopedi tarzındaki edebî eserlerden oluşmaktadır.

Kitap, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte mizahın önemi, konunun kapsamı, konu ile ilgili çalışmalar; dönemin siyasî, sosyal, kültürel ve edebî yapısı ele alınmıştır. Yazar bu kapsamda, modern dönemde artık her şeyin insan merkezli düşünüldüğünü; insanın yeteneklerinin, psikolojisinin ve ilgisinin inceden inceye düşünülerek keşfedilmeye çalışıldığını, bu nedenle de insanın dikkatini her zaman çeken mizaha olan ilginin de arttığını ifade etmiştir. Yazar, Arap mizahı ile ilgili bazı çalışmaların bulunduğunu ancak 232/847-334/945 arasındaki yılları kapsayan İkinci Abbâsî Dönemi

Article Types / Makale Türü: Book Review/Kitap Değerlendirmesi

Received / Makale Geliş Tarihi:01.03.2020 Accepted / Kabul Tarihi: 15.03.2020

DOI: <https://doi.org/sarkiat.722156>

*Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, sahinsimsek21@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4433-0004>

ile ilgili herhangi müstakil bir çalışmanın bulunmadığını, ayrıca bu dönem mizahının İslâm toplumlarını terim, malzeme ve anlayış yönüyle etkilediğini dile getirerek (s. 2) konunun önemini ve konuyu seçme nedenini belirtmiştir. Yazar yine bu bağlamda, Abbâsî nesrinin yeni medeniyetin gölgesinde gelişmeye başladığını ve şiirin geldiği sınırı aştığını, dolayısıyla da Abbâsî medeniyetinin ve düşüncesinin izlerini şiirdekenden daha fazla yansıttığını dile getirerek çalışmasını, adı geçen dönemin nesrindeki mizah ile sınırlandırmasının nedenini dile getirmiştir (s. 3, 24).

Yazarın konuyu bu şekilde sınırlandırmasının problemlili olduğu kanaatindeyiz. Öncelikle yazar, her ne kadar çalışmasını İkinci Abbâsî Dönemi ile sınırlandırdığını söylese de ele aldığı mizahın önemli bir kısmının önceki dönemlere ait olduğu veya önceki dönemin mizah anlayışını yansıttığı görülmektedir. Yazarın kendisinin de ifade ettiği gibi (s. 3) bir dönemin mizahı, kısmen sonraki dönemde yazılan eserlerde yer almıştır. Bu bağlamda yazarın en çok alıntı yaptığı ve görüşlerine en çok başvurduğu mizah ustası ve edebiyatçı Câhız'ın (ö. 255/869) hayatının bir kısmının Birinci Abbâsî Dönemi'nde geçmesinin yanı sıra, naklettiği mizahî verilerin önemli bir kısmının da yine önceki dönemlere ait olduğu görülmektedir. Ayrıca konunun bu şekilde sınırlandırılmış olması verilerin analiz edilmesini zorlaştırmıştır. Zira şahıs, eser veya konu sınırlandırılması olmaksızın bir dönemin tamamının ele alınması ancak verilerin derlenmesine imkân sağlayabilmektedir. Söz konusu dönemdeki mizahî verilerin farklı kitaplarda dağınık bir şekilde bulunması da çalışmayı daha da zorlaştırıp, analiz imkânını azaltan başka bir husustur. Oysa konunun İkinci Abbâsî Dönemi ile sınırlandırılması yerine, ilgili dönemin mizahını yansıtacak belli bir şahıs, eser veya konu ile sınırlandırılırdı, söz konusu dönemin mizah anlayışı daha iyi analiz edilebilir ve daha net ortaya konulabilirdi. Bu olumsuzluklara rağmen yine de dönemle ilgili ilk çalışma olması hasebiyle, sonraki çalışmalara zemin oluşturması ve yeni ufuklar açması göz önünde bulundurularak bu durum normal karşılanmalıdır.

Eserin birinci bölümünde, çalışmanın alt yapısını oluşturmak amacıyla mizahın kaynağı, özellikleri, gayesi, felsefesi ve Arap mizahına kadar olan tarihî seyri incelenmiştir. Yazar bu bağlamda, mizahın yaratılıştan gelen bir özellik ve insan için temel bir ihtiyaç olduğunu ifade etmiş, özgürlükle sıkı ilişkisi sebebiyle mizahın, siyasi şartların elverişsizliği durumunda gerilediğini söylemiştir (s. 29). Mizahın gayesini, güldürmek, düşündürmek, yanlışları düzeltmek, eğitmek ve ruhsal zevk tattırmak şeklinde açıklayan yazar, mizahın sebeplerini ise cezadan kurtulmak, maddi çıkar sağlamak, mizahî yeteneği sergileme arzusu ve fiziksel ve ruhsal çarpıklığa dikkat çekmek şeklinde açıklamıştır (s. 32-35). Mizahın felsefesi bağlamında, *üstünlük*, *uyumsuzluk* ve *hareket*, *karakter*, *durum* ve *söz komiği* şeklinde üç temel kuramın ileri sürüldüğünü ancak mizah ile ilgili kuramların bunlarla sınırlı olmadığını dile getiren yazar, bu kuramlar arasında filozoflar tarafından en isabetli görülen kuramın *üstünlük kuramı* olduğunu söylemiştir (s. 38, 41).

Mizahın tarihi seyri bağlamında yazar, mizahın insan fitratında var olduğunu, dolayısıyla onun varlığının insanlık tarihi kadar eski olduğunu ancak onun ortaya çıkışının her yerde aynı olmadığını dile getirmiştir. Mizahın, M. Ö. üçüncü yüzyılda Yunanlılarda, IX. ve X. yüzyıllarda Abbâsîlerde, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa'da olmak üzere toplumların medenileşmesine paralel olarak en parlak dönemlerini yaşadığını ifade etmiştir (s. 47). Mizahın Batı'daki tarihi seyrini genel anlamda kısaca ele alan yazar (s. 49-51), Doğu'daki tarihi seyri çerçevesinde ise Arap, İran ve Türk edebiyatının matbaa öncesi dönemini ele almıştır. İran edebiyatının hikâye ve fıkralar yönüyle Arap edebiyatını etkilediğini, ancak İranlıların İslam'a girmeleriyle birlikte de ondan etkilendiklerini ifade etmiştir (s. 53). Yazar, Selçuklu ve Osmanlı dönemi

mizahının isim ve türler olarak Arap ve İran edebiyatı etkisi altında kaldığını ifade etmiştir (s. 54). Resmi dil ve edebiyat dilinin Farsça olması hasebiyle Selçuklular döneminde mizahî ürünlerin daha çok halk edebiyatında ortaya çıktığını, Türkçe olarak yazılmış herhangi bir mizahî eserin göze çarpmadığını söylemiştir (s. 55). Osmanlı mizahının Arap edebiyatından büyük ölçüde etkilendiğini, Özellikle Osmanlı Türkçesi'ndeki mizah terminolojisinde geçen kelimelerin tamamen Arapça kökenli olduğunu ifade eden yazar, Osmanlı kültürü içerisinde yoğun bir mizahın yaşandığını ve bu ortamlarda çok sayıda mizahçının da çıktığını dile getirmiştir (s. 56). Yazar, Osmanlı dönemi sözlü ve yazılı mizah türlerini geniş bir şekilde açıklamıştır. Ancak yazarın, Osmanlı mizahına birinci bölümde yer vermesi hem yazının uyumunu ve mantıksal bütünlüğünü zedelemiş hem de bir çelişki arz etmiştir. Zira kitabın önsözünde, çalışmanın alt yapısını oluşturmak amacıyla, birinci bölümde mizahın Arap mizahına kadarki tarihi seyrinin ele alındığını ifade etmektedir. Olması gereken de budur aslında. Ancak buna rağmen yazar birinci bölümde Osmanlı mizahına genişçe yer vermiştir. Bu bilgilerin çalışmanın alt yapısına herhangi bir katkı sağlamayacağı açıktır. Kanaatimizce Osmanlı mizahına, çalışmanın ana konusunu oluşturan üçüncü bölümün sonunda genel bir değerlendirme şeklinde yer verilseydi daha isabetli olurdu. Böylece Abbâsî mizahının Osmanlı mizahı üzerindeki etkisi daha iyi bir şekilde ortaya konulabilecekti. Zira yazarın kendisi de söz konusu etkiyi ortaya koymak amacıyla Türk mizahını detaylı bir şekilde ele aldığını (s. 3) ifade etmektedir.

İkinci bölümde de Arap mizahı, terimleri, mizah tarzları, İslâm'da mizah ve Arap mizahının tarihçesi incelenmiştir. Bu bağlamda Arapların nüktedan bir mizaca sahip oldukları, Arap mizahının temel ölçüsünün ise mübalağa olduğu ifade edilmiştir. Yazar, Arap-İslâm düşünürlerinin mizahla bağlantılı olan gülmenin teorisi ile ilgili net bir şey ortaya koyamadıklarını fakat anlaşıldığına göre bunu insanın şaşkınlığına bağladıklarını söylemiştir (s. 77). Arap edebiyatında öteden beri mizah anlamında kullanılan en yaygın terimin *fukâhe* olduğunu (s. 66) söyleyen yazar, mizah veya yakın anlamda kullanılan diğer terimlerin ise *muzah*, *du'âbe*, *la'b*, *turfe*, *nükte*, *hezl*, *nevâdir*, *mulhe*, *latîfe*, *suhriyye*, *istihza*, *tehekkum* ve *hicv* olduğunu ifade etmiş ve bu kavramları detaylı bir şekilde açıklamıştır. Yazara göre bu kadar fazla terimin kullanılması, mizahın Arapların edebiyat ve sosyal hayatlarında önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır (s. 80).

Arap mizahının tarihi seyri bağlamında ise Arap mizahının temellerinin Cahiliye'den önce atılmaya başlandığı, İslâm'la birlikte gelişme sürecine girdiği ve hicrî ilk iki veya üç yüz yıl içinde zirveye ulaştığı ifade edilmiştir (s. 89). İslâm'ın mizaha nasıl baktığı meselesini de tartışan yazar, insanın onurunu, ciddiyetini yok eden ve onu hafif meşrep yapan, kin ve düşmanlığa sebep olan mizahın yasaklandığını, bunun dışındaki durumlarda da izin verildiğini dile getirmiştir (s. 97). Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler döneminde seviyeli mizahın yaygın olduğunu ve hoş karşılandığını söylemiştir. Emevîler döneminde mizahın seviyesinin düştüğünü ve *mucûnun* yaygın hale geldiğini (s. 106) söyleyen yazar, söz konusu dönemde zenginliğin getirdiği eğlence hayatına düşkünlük, siyasî rekabet, Araplarla mevâlinin mücadelesi ve sarayın desteğini alan nüktedan ve muhanneslerin (kadınsı erkekler) yeteneklerini sergilemeleri, mizahın gelişmesi ve yayılmasında etkili olduğunu ifade etmiştir (s. 107). Yazar, Birinci Abbâsî döneminin mizahın altın çağı olduğunu dolayısıyla da İkinci Abbâsî Dönemi başta olmak üzere, günümüze kadar gelen Arap ve İslâm edebiyatlarını mizahî faktörler, mizah çeşitleri, vb. konularda etkilediğini dile getirmiştir (s. 108). Yazar, bu dönemde artan zenginlikle birlikte mizahın sarayla sınırlı kalmadığını, edebiyatçılar vb. daha geniş kitlelerde yoğun bir mizahın yaşandığını söylemiştir (s. 109-110). Bu bölümde tekrar sayılabilecek bazı açıklamaların olduğu görülmektedir. Örneğin "Arap

Edebiyatında Mizah Tarzları” başlığı altında yer verilen açıklamaların “İkinci Abbâsî Dönemi’nde Mizah Tarzları” başlığı altında yer verilen açıklamalarla benzer olduğu görülmektedir.

Kitabın asıl bölümünü oluşturan üçüncü bölümde ise İkinci Abbâsî Dönemi nesrinde mizah ve mizah içerikli eserler, mizahı etkileyen faktörler, mizah tarzları ve mizahın yaşandığı ortamlar ele alınmıştır. İkinci Abbâsî Dönemi’nde çok değerli mizahî eserlerin telif edildiği, söz konusu eserlerin, bir taraftan aynı dönem içinde yaşanan mizahı, diğer taraftan da Cahiliye, Hz. Peygamber, Emevî ve Birinci Abbâsî Dönemi mizahını kayıt altına alarak önemli bir görevi yerine getirdiği dile getirilmiştir. Yazar, mizahî ürünlerin, müstakil mizah eserleri yanında Risâle, Emâlî, Mecâlis ve ansiklopedi tarzındaki edebî eserler vasıtasıyla aktarıldığını ifade etmiş (s. 113) ve söz konusu eserleri kronolojik bir sıraya göre ele almıştır. Yazar, Arap edebiyatının en önde gelen edebiyatçılarından biri olan Câhız’ın İkinci Abbâsî Dönemi’nin Mutezile ve Arap edebî devriminin kalemi olduğu kanaatindedir (s. 114). Bu bölümün neredeyse üçte birini Câhız’a ayıran yazar, Câhız’ın günümüze ulaşan kitaplarını değerlendirip mizah anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Câhız’ın mizah türlerinden en çok alayı kullandığını söyleyen yazar (s. 129) onun toplum kesimlerini, psikolojilerini ve kişileri mükemmel bir şekilde tasvir edip alaya aldığını, sonuçta Câhız ile birlikte mizah ve eserlerinde kullandığı alayın edebî bir sanat halini aldığını söylemiştir. Yazar, Câhız’ın mizahî anlamda, insanların karakterleri ve ahlakı, hayvanlar, cimriler ve yemek konularında sonraki edebiyatçılar üzerinde çok büyük etki bıraktığını söylemiş, onun müstehcenlik ile ilgili fıkralar noktasında da söz konusu edebiyatçıları etkilediğini ifade etmiştir (s. 164).

Yazar, bu bölümde Câhız dışında, Muberrid (ö. 275/888), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Sa’leb (ö. 291/904), Yemût b. el-Muzerra (ö. 304/916), İbrahim b. Muammed el-Beyhakî (ö. 320/932), İbn Ebi’l-Avn (ö. 322/934), İbn Abdirabbih (ö. 328/940) ve Ahmed b. Mervân ed-Dineverî (ö. 333/944) gibi edebiyatçıların Edeb, Emâlî ve Mecâlis türü eserlerinin mizaha dair bölümlerini incelemiş ve söz konusu yazarların mizah anlayışlarını, bundan hareketle de kısmen toplumun mizah anlayışını açıklamaya çalışmıştır. Yazar, adı geçen edebiyatçıların genel anlamda Câhız’dan etkilendiklerini, mizaha dair naklettikleri rivayetlerin önemli bir kısmını da yine Câhız’ın eserlerinden aktardıklarını ifade etmiştir. Adı geçen edebiyatçılara ait eserlerde daha çok Emevî ve Birinci Abbâsî Dönemi ile ilgili mizaha yer verildiğini (s. 180), eserlerden bazılarının kendinden önceki dönemlerdeki mizaha yer verdiği gibi, İkinci Abbâsî Dönemi nüktedanlarından Câhız ve Ebü’l-Aynâ’nın fıkralarını anlatması sebebiyle bu dönemin mizahının tanıtımında önemli bir görevi yerine getirdiğini söylemiştir (s.187).

Yazar, bu dönemin mizahına genel anlamda cimriler, bedeviler, asalaklar, korkaklar, ahmaklar, açgözlüler, dilenciler ve ukelau’l-mecanin (kendisini deliliğe vuran akıllılar) gibi tiplerin konu olduklarını ifade etmiştir. Ayrıca dil hataları, dil sürçmeleri (s. 190), ırk ayırımı ve buna dayalı çekişmeler (şuûbiyye), beğenilmeyen künye ve lakaplar (s. 179-181), bir kısım insanların dinî anlayışları, içki meclislerinde sarhoşların garip durumları (s. 185), fiziksel özürlü insanların alaya alınması ve onların verdikleri cevapların da (s. 183) mizaha konu olduğunu söylemiştir. Yazar, dönemin mizahında, Emevî döneminden el-Cemmâz ve Kadı İyâs gibi nüktedanlarla ilgili fıkralar (s. 184), muhanneslerle ilgili müstehcen fıkralar (s. 186) ve hayvanlarla ilgili fıkraların da (s. 187) yaygın olduğunu söylemiştir. Yazar, İkinci Abbâsî Dönemi’ndeki mizah tarzlarının genel anlamda Arap edebiyatındaki yaygın mizah tarzlarıyla aynı olduğunu (s. 218) ifade etmiş ve söz konusu mizah tarzlarını şu şekilde açıklamıştır: Alay, şakalaşmak, hiciv, taklit, ahmakça tavrı sergileme, hazırcevaplık ve zor durumdan ustaca

kurtulmak, aynıyla cevap vermek, asalaklık, edebî sanat ve kelimeleri kullanmak, akıl ve mantık dışı abartı.

Yazar, İkinci Abbâsî Dönemi'nde mizahı etkileyen faktörler bağlamında siyasetçilerin tutumu, stresin doğurduğu gerginlik, etnik yapı ve ırk ayırımı, konfor, lüks ve eğlence, din, mezhep farklılığı, sosyal yapıda istikrarın bozulması ve *mucûn* gibi hususların sayılabileceğini söylemiştir (s. 195). Yazar bu bağlamda, halifelerin bir taraftan eğlenceye düşkünlükleri, siyasî kaos sebebiyle rahatlamak istemeleri ve yazılan eserleri ödüllendirmelerinin önemli bir etken olarak görülebileceğini söyler (s. 196). Yine başta Mütevekkil olmak üzere, mizaçları mizaha meyyal olan bazı halifelerin verdikleri komik cezaların ve saraya aldıkları komedyenlere taklit yapturmalarının da mizahın gelişimini etkilediğini ifade etmiştir (s. 197). İkinci Abbâsî Dönemi'nde devletin ve iktidar sahiplerinin gücünü yitirmeye başlaması ile birlikte sosyal yapıda istikrarın bozulduğunu, toplumsal çatışma ve isyanların ortaya çıktığını ifade eden yazar, bunun sonucunda geçim derdine düşen halkın ya tasavvufa ya da mizaha yöneldiğini ve böylece sıkıntılardan kurtulmaya çalıştığını söylemektedir (s. 202). Yazar, Araplar üzerinde her alanda nüfuz sahibi olan İranlıların, eski krallarının eğlence hayatlarını Emevî ve Abbâsî saraylarına taşıdıklarını, Nevruz, Mihrican ve Köseleler bayramında insanları güldürüp eğlencede güldürünün nasıl yapıldığını öğrettiklerini söylemiştir (s. 203). Ancak Emevîlerin uygulamaları sebebiyle bu durumun belli bir süre sonra rekabete dönüştüğünü, Fars asıllı edebiyatçılar arasında *şuûbiyye* düşüncesinin geliştiğini, dolayısıyla da her etnik grubun ait olduğu milliyetin ve medeniyetin üstünlüğü ile övünmeye çalıştığını ve böylece hiciv savaşının başladığını ifade etmiştir (s. 203-204). Yazar, Câhız'ın bu çekişmede Arapların tarafını tuttuğunu ve İranlıları alaya aldığını söylemiştir (s. 149). Dinî faktör bağlamında ise Kur'an'ı iyi bilip bilmeme, ibadetlerde yapılan yanlışlar, yersiz yapılan dualar, insanların dini yanlış algılama ve uygulamalarının mizaha sebep olduğunu ifade eden yazar, Câhız'dan nakille söz konusu dönemde dini gruplardan en çok Yahudilerin hor görüldüğünü ve alay konusu yapıldığını söylemiştir. Mezhep farklılıkları hususunda ise en çok Şîî-Sünnî çekişmesinin mizaha yansıdığını ifade etmiştir (s. 211). Yazar, Müslümanların her zaman İslâm'ın mizah konusunda çizdiği meşru sınırlar içerisinde kalarak mizah yapmadıklarını (s. 214), Birinci Abbâsî Dönemi edebiyatında görülen *mucûnun*, İkinci Dönemde de artarak devam ettiğini ve bu dönemde telif edilen bir kısım mizah içerikli edebî eserlerde müstehcen fıkra ve hikâyelere yer verildiğini söylemiştir (s. 214-215).

İkinci Abbâsî Dönemi'nde mizahın toplumun her kesiminde yaşandığını ifade eden yazar, özellikle halifeler, edebiyatçılar, ahmaklar, bedevîler ve asalaklar gibi toplum kesimlerini genişçe ele almış ve birçok mizah örneklerine yer vermiştir. Bu dönemde birçok mizah ustasının saray, eğlence meclisi ve sokaklarda gösteriler yaparak; fıkra ve hikâyeler anlatarak insanları güldürdüklerini dile getiren yazar (s. 242), söz konusu dönemde, İbnü'l-Meğâzilî gibi mizah ustaları, Ebü'l-İber ve Ebu'l-'Aynâ gibi edebiyatçı nedimler, Abdullah b. Sevvâr gibi kadılar, İbnü'l-Cessâs gibi kendilerini ahmaklığa verenler, İbnü'd-Derrâc ve Bunân gibi asalakların ön plana çıktığını söylemiştir. (s. 284-285). Arap edebiyatında kadınların eskiden beri mizah konusu yapıldığını ancak günümüzde olduğu gibi kadınlar arasından meşhur mizahçıların çıkmadığını söyleyen yazara göre bunun sebebi, kültürel olarak kadınların toplum içerisine aktif olarak çıkmamalarıdır (s. 270). Yazara göre İkinci Abbâsî Dönemi'nde bazı insanlar, içerisinde buldukları zor durumdan kurtulmak için mizaha başvururken, diğer bir kesim ise mizahı geçinmek için meslek olarak icra etmişlerdir (s. 282).

İkinci Abbâsî Dönemi mizahının diğer milletler üzerindeki etkisi bağlamında ise Eş‘ab, Ebû'l-‘Aynâ ve İbn Seyyâbe gibi ünlü Arap mizah ustalarının fıkralarının Nasrettin Hoca'ya nispet edildiğine işaret ederek söz konusu dönemin Türk mizahı üzerinde ne derece etkili olduğuna dikkat çekmiştir (s. 285). Yazar, İkinci Abbâsî Dönemi'nde, *üstünlük, uyumsuzluk, rahatlama, hareket, karakter, durum ve söz komiği* kuramlarına benzer şekilde mizahın yapıldığını söylemiş (s. 282), yeri geldiğinde zaman zaman aktardığı fıkraların hangi kurama örnek teşkil ettiğini de belirtmiştir. Örneğin yakın dostları ile bir av partisine çıkan Halife Mehdi ile Ebû Dulâme arasında geçen bir fıkra şu şekilde incelenmiştir: “Halife avlanırken önüne çıkan geyiği vurur. Vezir Ali b. Süleyman da bir ok atar. Ancak ok av köpeklerinden birine isabet eder. Mehdi buna güler ve Ebû Dulâme'ye bunun hakkında bir şiir söylemesini emreder. O da şu şiiri söyler:

Mehdi geyiğe bir ok attı, geyiğin tam kalbine saplandı

Ali b. Süleyman da bir ok attı, o da bir köpeğe isabet etti

Her ikisinin de azığı kendisine afiyet olsun!

Bunun üzerine halife o kadar güler ki, atın eyerinden aşağı düşer ve peşine de Ebû Dulâme'nin ödüllendirilmesini emreder. Bundan sonra Ali b. Süleyman'a köpek avlayan lakabı verilir. Bu olayda Ali b. Süleyman'ın küçük düşürülmesi, mizahın üstünlük kuramına benzemektedir.” (s. 87-81).

Bu şekilde özetlediğimiz üçüncü bölümün genel bir değerlendirmesini yapacak olursak, dönemle ilgili çok sayıda kaynağa ulaşıldığını ve bol miktarda değerli mizahî verilerin aktarıldığını söyleyebiliriz. Ancak sunum şekli itibariyle dönemin mizah anlayışını tam olarak yansıttığını söyleyemeyiz. Öncelikle bu bölümde, tasnif ve başlıklandırma sisteminden kaynaklanan bir dağınıklığın olduğu dikkat çekmektedir. Yazar çalışmanın asıl konusunu oluşturan bu bölümü sırasıyla, *dönemle ilgili çalışmalar, mizahı etkileyen faktörler, mizah tarzları ve mizahın yaşandığı toplumsal kesimler* şeklinde dört ana başlığa ayırmıştır. Bu başlıklar bile çalışmanın teorik ve betimsel bir çalışma olduğu izlenimini vermek için yeterlidir. Oysa dönemin mizah anlayışını ortaya koymak amacıyla yazılan bu eserde incelenen fıkra vb. mizahî verilerin inceden inceye tahlil edilmesi, bu tahlillerden hareketle de toplumun mizah anlayışının ortaya konulması gerekirdi. Zira mizah, kendisini meydana getiren, benimseyen ve devamlı aktaran toplumun sosyal normları, yaptırımları, düşünceleri, mücadele ettiği zorlukları ve onlara sunulan çözümleri, her türlü istekleri yansıtır. Mizahın, bu nedenle konu yelpazesi oldukça geniştir, hayatın her alanını içine alır. Bu durum araştırmaların hem lehine, hem de aleyhine olabilmektedir. Bir dönemin mizahının tamamını özetleyici ve kapsayıcı bir şekilde incelemek oldukça zordur. Fakat iyi bir tasnif ve ince bir tahlil ile bunu gerçekleştirmek mümkündür. Kanaatimizce eserde aktarılan fıkra vb. mizahî ürünler dikkate alınarak *davranış kusurları, din ve dinî konular, fakirlik ve sefalet, zenginlik, toplumsal güç ve iktidar, milliyet ve ırk, toplum kesimleri arasındaki ilişkiler* şeklinde konu üzerinden bir tasnif yapılmış olsaydı hem tekrara düşülmeyecek, hem de dönemin mizah anlayışı daha iyi yansıtılmış olacaktı.

Sonuç olarak büyük bir çaba ve emeğin ürünü olan bu değerli eserin Arap mizahına dair Türkiye'de yapılmış ilk çalışmalardan olduğu söylenebilir. Akademik bir çalışma olmasına rağmen keyifle okunabilecek bir eserdir. Akıcı dil ve üslubuyla adeta mizahın ruhunu ve yazarın buna karşı duyduğu heyecanı yansıtmaktadır. Daha çok betimsel bir çalışma olması hasebiyle dönemin mizah anlayışını tam olarak yansıtmasa da sonraki çalışmalar için iyi bir zemin hazırladığı, yeni ufuklar açtığı ve çok kıymetli veriler sunduğu söylenebilir.