

bismillah deyip beyân ederek hikmet söyleyip taleb edenlere inci cevher saçtım ben işte riyâzeti sıkı çekip kanlar yutup ‘ikinci defter’in sözlerini açtım ben işte sözü söyledim her kim olsa cemâle tâlib ca’nı ca’na bağlayıp damarı damara ekleyip garîb yetîm fakirlerin gönlünü okşayıp gönlü kırık olmayan kişilerden kaçtım ben işte nerde görsen gönlü kırık merhem ol sen öyle mazlûm yolda kalsa yoldaşı ol sen



Cilt / Volume: 51
Sayı / Issue: 2
Kış / Winter
2021

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi

mahşer günü dergâhına yakın ol sen ben-benlik güden kişilerden kaçtım ben işte garîb fakîr yetimleri rasûl sordu o gece mirâc’a çıkıp hakk cemâlini gördü geri gelip indiğinde fakîrlerin hâlini sordu garîblerin izini arayıp indim ben işte ümmet olsan garîblere uyar ol sen âyet ve hadîsi her kim dese duyar ol sen rızk nasîp her ne verse tok gözlü ol sen tok gözlü olup şevk şarâbını içtim ben işte medine’ye rasûl varıp garîb oldu garîblikte sıkıntı çekip sevgili oldu cefâ çekip yaradan’a yakın oldu garîb olup menzillerden geçtim ben işte akıllı isen garîblerin gönlünü avla mustafâ gibi yurdunu gezip yetîm ara dünyaya tapan soysuzlardan yüzünü çevir yüz çevirerek deryâ olup taşıdım ben işte aşk kapısını mevlâm açınca bana değdi toprak eyleyip hâzır ol! diye boynumu eğdi yağmur gibi melâmetin oku değdi ok saplanıp yürek bağrımı deştim ben işte gönlüm katı dilim acı özüm zâlim kur’ân okuyup amel kılmıyor sahte alîm garîb cânımı harca yayım yoktur mâlim hakk’tan korkup ateşe düşmeden piştım ben işte altmış üçe yaşım ulaştı geçtim gâfil hakk emrini sıkı tutmadım kendim câhil oruç namâz kazaya bırakıp oldum ergin kötüyü izleyip iyilerden geçtim ben işte vah ne yazık sevgi kadehini içmeden çoluk-çocuk ev-barktan tam geçmeden suç ve isyân düğümünü burada çözmeden şeytân gâlip cân verirkende şaştım ben işte imânıma çengel vurup gamlı kıldı mürşid-i kâmil hâzır ol! deyip koku saçtı lânetli şeytân benden kaçıp kirli gitti allah’a hamd olsun imân nûru açtım ben işte mürşid-i kâmil hizmetinde gidip yürüdüm hizmet kılıp göz yummadan hâzır durdum yardım etti şeytânı kovalayıp sürdüm ondan sonra kanat çırpıp uçtum ben işte garîb fakîr yetimleri sevindiresin parçalayıp azîz cânını eyle kurbân yiyecek bulsan cânın ile misâfir hakk’tan işitip bu sözleri dedim ben işte garîb fakîr yetimleri her kim sorar râzı olur o kulundan rahîm allah ey habersiz sen bir sebep zât’ı saklar hak mustafâ öğüdünü işitip dedim ben işte yedi yaşta arslan baba’ya verdim selâm hak mustafâ emânetini eyleyin armağan işte o zamanda binbir zikrini eyledim tamâm nefsim ölüp lâ-mekâna yükseldim ben işte hurma verip başımı

Metin: Dîvân-ı Hikmet, Ahmet Yesevî
Tercüme: Hayati BİCE





NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

51/2

KIŞ 2021



Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi/Publisher/صاحبها
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR

رئيس التحرير / Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/
Dr. Öğr. Üyesi Aytekin ŞENZEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

هيئة التحرير / Editörler Kurulu / Editorial Board /

Doç. Dr. Ahmet ARAS (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali DADAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA (N. Erbakan Ü. Yabancı Diller Yüksekokulu)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Fatih TURANALP (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğr. Gör. Dr. Selçuk PEKPARLATIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Dr. Ayşe Parlaklıç MUCAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğr. Gör. Necati ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Abdullah Esat BAĞCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Mustafa ÖLMEZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Sümeyye SAYĞIN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Şeyma ÇİÇEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

الهيئة الإستشارية العلمية / Danışmanlar Kurulu / Advisory Board/

Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (Abdelmalek Essaâdi Üniversitesi); Prof. Dr. Abdülkerim Abdulğani ABDÜLKERİM (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD (Santa Barbara Kaliforniya Üniversitesi); Prof. Ahmed AL-IRAQI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Prof. Dr. Alâ Abbas ILVAN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Ali AKPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali Salih HUSEYN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (T.C. Washington Büyükelçiliği); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Erkan Yusuf EL-IZZI (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hamis Avad ZIDAN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Hayri ERTEEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hikmet ATİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hoda Mohammed DARWISH (Zagazig Üniversitesi); Prof. Dr. Husam Eddin FARFOUR (Bilad al-Sham Üniversitesi); Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (Karatay Ü. İİBF); Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. M. Nazif Mohib SHAHRANI (Indiana Üniversitesi); Prof. Dr. Mekki Velid ABDÜLKERİM (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Muhammed TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhenned Muhammed SUBEYH (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa İsmail MUSTAFA (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa Müeyyed Humeyd Salih ES-SAMIRAI (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Müsenna Na'im HAMADİ (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naseem Ahmad SHAH (Kaşmir Üniversitesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Saim KAYADIBI (Karabük Ü. İşletme Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Yasin Mehdi SALIH (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Özcan HIDIR (Sabahattin Zaim Ü.); Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Anar QURBANOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Doç. Dr. Kusay Nuri RADAM (Irak Üniversitesi); Doç. Dr. Mübariz CAMALOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (İstanbul Teknik Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi); Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim İNAM (Kırşehir Ahi Evran Ü. Sağlık Bilimleri Fakültesi); Dr. Öğr. Üyesi Dureyd Yahya MUHAMMED (Irak Üniversitesi); Dr. Abdelouhab ELFILALI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Dr. Ahmet NIYAZOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Dr. Aziz AL-KOBAITI (Uluslararası Sufi ve Estetik Araştırmalar Merkezi); Dr. Hasan YAR (Amsterdam IUA University); Dr. Laila KHALIFA (Al-Bayt Üniversitesi); Dr. Martin NGUYEN (ABD Fairfield University); Dr. Muhammed EL-AMRANI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Dr. Mustafa AL-GHASHI (Abdelmalek Essaâdi Üniversitesi); Dr. Oleg YAROSH (Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine); Dr. Galiya KAMBARBEKOVA (Al-Farabi Kazakh National University); Dr. Yousef CASEWIT (Chicago Üniversitesi); Dr. Youssef Mohammad IDRİSS (Al-Azhar University); Öğr. Gör. Felah Tahir RUHAYME (Irak Üniversitesi); Öğr. Gör. Suray SAADI (Irak Üniversitesi)

İletişim Adresi

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Aşkan Mh. Yeni Meram Cd. No: 136 42090 Meram/KONYA

Tel: 0 332 323 82 50-51 / Faks: 0 332 323 82 54

E-posta: akifdergisi@erbakan.edu.tr

Web: <http://www.dergipark.org.tr/pub/akif>

ISSN: 2148-9890 / e-ISSN: 2791-6065

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

KIBLENİN KABE'YE ÇEVİRİLMESİYLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ Ömer ÖZPINAR.....	1
ARES HACILARI: FRANSA'DA BİR YENİ DİNİ HAREKET Canan SEYFELİ ve Cüneyt YEŞİL.....	31
BELÂGAT VE NAKD (EDEBÎ TENKİT) TERİMLERİNİN TEŞEKKÜLÜ ALANINDA YAPILMIŞ YÜKSEK LİSANS TEZLERİ VE TAHLİLİ - II İsa GÜCEYÜZ.....	48
KUR'AN BAĞLAMINDA MİLLİ KİMLİK VE DİL Hamza SADAN.....	78
İBN HİBBÂN'IN EBÛ HANİFE'Yİ CERH BAĞLAMINDA NAKLETTİĞİ HABERLERİN RİVAYET DEĞERİ Yusuf ACAR ve Çiğdem TEKAMAR.....	94
TEVESSÛL, İSTİĞÂSE VE TEBERRÜKE DAİR İKİ FARKLI PARADİGMANIN ANALİZİ -EHL-İ SÜNNET SÛFÎ GELENEK VE SELEFÎ YAKLAŞIM- Mehmet Zahid TIĞLIOĞLU.....	132
ŞÎ'Î MÜFESSİR TABÂTABÂÎ'NİN MÜBHEMÂTÜ'L-KUR'ÂN YAKLAŞIMI Hatice ERKOÇ.....	157
NİZÂR KABBÂNÎ VE CEMAL SÜREYA'NIN ŞİİRLERİNDE KADIN İMGESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI Fatma Zehra MISIR.....	184

ÇEVİRİ / TRANSLATION

BÜVEYHÎLER DÖNEMİ İLİM VE TIP MERKEZLERİNİN GELİŞİMİNDE VAKIFLARIN ROLÜ VE ÂKİBETLERİ Çevirmen: Muhammed UÇ.....	212
---	-----

BİYOGRAFİ / BIOGRAPHY

İZZEDDİN EL-HAZNEVÎ'NİN HAYATI, İLMÎ VE TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ Ahmet AZ.....	229
---	-----

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

SELMAN YILMAZ, TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL VE DİNİ DEĞİŞİMİN İZLERİ: AK PARTİ İKTİDARINDA NEREDEN NEREYE, (ANKARA: GRAFİKER YAYINLARI, 2019) Figen BALAMİR.....	250
--	-----

Kiblenin Kâbe'ye Çevrilmesiyle ilgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Ömer ÖZPINAR 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Konya, Türkiye.
oozpinar@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 05.09.2021 Kabul: 18.10.2021 Yayın: 31.12.2021 Anahtar Kelimeler: Kible, Beyt-i Makdis, Kâbe, Tahvil, Mescid-i Kibleteyn.	Kiblenin Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesine, kiblenin tahvili denmektedir. Kiblenin çevrilmesiyle ilgili rivâyetler, hadîs ve siyer kaynaklarında nakledilmektedir. Bu rivâyetler temelde üç hususta bilgi içermektedir. Birincisi, tahvil emrinin Hz. Peygamber'e nerede ve nasıl indiğidir. İkincisi, Kâbe'ye doğru kılınan ilk namazın hangi namaz olduğu bilgisidir. Üçüncüsü, tahvil haberi ulaştığında namazın geri kalanını Kâbe'ye doğru tamamlayan iki kıbleli mescit halkının kimler olduğudur. Ancak hadîs ve siyer kaynaklarındaki bu rivâyetlerin bir kısmı birbiriyle çelişmektedir. Dolayısıyla kiblenin tahvilinin gerçekleşmesiyle ilgili farklı değerlendirmelere yol açmaktadır. İşte bu makale, hadîs ve siyer kaynaklarındaki kiblenin tahviliyle ilgili farklı ve çelişkili rivâyetleri literatür taraması yöntemiyle tespit edip değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Metot olarak hadîs ve siyer kaynaklarındaki ilgili rivâyetler ayrı başlıklar altında ele alınıp rivâyet usulü ve bütünlük ilkesine göre incelenmektedir. Böylece kiblenin tahviliyle ilgili rivâyetler, kaynak ve muhteva farklılığına göre tespit edilmeye ve akabinde bütünlük ilkesi bağlamında değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Evaluation of Narrations Regarding Changing the Qiblah to the al-Ka'bah

Article Info	Abstract
Article History Received: 05.09.2021 Accepted: 18.10.2021 Published: 31.12.2021 Keywords: Qiblah, Bayt al-Maqdis, Ka'bah, Tahwil, Qiblatain.	The changing of the qiblah from the Bayt al-Makdis to the Ka'bah is called the tahwil of the qiblah. Information about changing the qiblah is narrated in hadith and sirah sources. These narrations contain information on three issues. The first is where and how the command of changing (tahwil) was sent down to the Prophet. The second is the knowledge of which prayer is the first prayer performed towards the Ka'bah. The third is who the people of the mosque with two qiblas are. They completed the rest of the prayer towards the Ka'bah when the news of the tahwil came. However, some of these narrations in hadith and sirah sources contradict each other. These two groups of narratives contradict each other and contain different information about the tahwil. For this reason, it leads to various evaluations about the realization of the turning of the qiblah. Here, this article aims to identify and evaluate the different and contradictory narrations about the tahwil of the qiblah in the hadith and sirah sources by using the literature review method. As a method, the related narrations in the hadith and sirah sources are handled under separate headings and examined according to the narration method and the principle of integrity. Thus, it is tried to determine the narrations about the turn of the qiblah according to the difference in source and content, and then to evaluate them in the context of the principle of integrity.

Atıf/Citation: Özpinar, Ömer. "Kiblenin Kâbe'ye Çevrilmesiyle ilgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *akif* 51/2 (2021), 1-30.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.1>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

İslâmiyet'te kiblenin tayini konusunda çeşitli hikmet ve sebeplere binaen farklı bir süreç izlenmiştir. Önce Kudüs'te bulunan Beyt-i Makdis kible olarak tayin edilmişken, hicretten kısa bir süre sonra Mekke'deki Kâbe, İslâm'ın kesin ve ebedi kiblesi kılınmıştır.¹ Bu süreç, gerek hadîs ve gerekse siyer kaynaklarında anlatılmakta; nerede, ne zaman ve nasıl gerçekleştiğiyle ilgili bilgiler bu kaynaklarda zikredilmektedir. Neredeyse konuyla ilgili her bir rivâyetin diğerlerinden fazla ya da eksik bir bilgi aktardığı görülmektedir.² Ancak konuyla ilgili rivâyetlerden bazılarının çelişkili bilgiler ihtiva ettiği görülmektedir. Bu sebeple özellikle hadîs ve siyer kaynaklarındaki bu çelişik rivâyetler, kiblenin Kâbe'ye tahvîlinin (çevrilmesinin) gerçekleşmesiyle ilgili farklı değerlendirmelere yol açmaktadır. Örneğin kiblenin tahvîlinin ilk olarak nerede, hangi mescitte, hangi namazda ve nasıl gerçekleştiğiyle ilgili bilgiler kaynağına göre farklılık arz etmektedir.³ Konuyla ilgili bilgi veren araştırmalarda çoğu zaman farklı rivâyetler görmezden gelinerek bir rivâyetteki bilgi esas alınıp konuyla ilgili yorumlar buna göre yapılabilmektedir. Bu duruma bazen klasik kaynaklarda⁴ bazen de güncel çalışmalarda rastlanabilmektedir.⁵ Bu sebeple ilgili kaynaklardaki rivâyetlerin bir araya getirilip değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Kible konusuyla ilgili akademik bazı güncel çalışmalar yapılmış yapılmıştır. Bu çalışmalar kiblenin dini anlamı, sembolik değeri, fikhî anlamı ve diğer dinlerdeki kible anlayışı ile karşılaştırılması gibi konular üzerinde durmaktadır. Ancak kible konusu farklı boyutlarıyla ve ilgili rivâyetlerin bir arada değerlendirilmesi bağlamında, daha detaylı araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

¹ Ekrem Ziyâ el-Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyeti's-sahîha* (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1415/1994), 2/349-351.

² Rivâyetlerin râvileri ve kaynaklarını topluca görmek için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti Hayri'l-İbâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muavvid (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 3/370.

³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî - Muhammed Abdulkadir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 8/49.

⁴ Örneğin es-Sâlihî, sadece öğle vaktinde Benî Selime'deki rivâyeti esas alarak konuyu anlatmaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti Hayri'l-İbâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd-Ali Muavvid (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 3/371. Aynı şekilde Zemahşerî de tefsirinde böyle yapmaktadır. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed eş-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmid't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407), 1/202.

⁵ Bkz. Ahmet Sezikli, "Mescid-i Kibleteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004); Mehmet Birekul, "Siyer Araştırmalarında Tarih - Sosyoloji Dikotomisi ve Sosyolojik Bir Bakış Örneği Olarak Kible Değişikliği Olayı", (ts.), 285-286; Nazlı Karabulut, *Başlangıçtan Emevilere İslam Tarihinde Kudüs* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 60.

Bu çalışmanın amacı, hadîs ve siyer kaynaklarındaki kıblenin tahvîli hâdisesindeki hususlarla ilgili farklı ve çelişkili rivâyetlerin ortaya konması ve değerlendirilmesidir. Burada metot olarak hadîs ve siyer kaynaklarındaki rivâyetleri ayrı başlıklar altında ele alıp sonra genel bir değerlendirmeye gitmenin faydalı olacağı düşünülmektedir. Böylece kıblenin tahvîliyle ilgili rivâyetler, kaynak ve muhteva farklılığına göre tespit edilmeye ve akabinde bütünlük ilkesi bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede hadîs ve siyer kaynakları temel başvuru kaynaklarımız olacaktır. İlgili rivâyetlerin değerlendirilmesi hakkında hadîs şerhlerine; rivâyetlerin sıhhatleri bakımından da ricâl edebiyatına müracaat edilecektir.

1. Kavram ve Süreç Olarak Kıblenin Tahvîli

Hadîs ve siyer âlimlerinin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber (s.a.v.), namazın farz kılınmasından itibaren Kudüs'te bulunan Beyt-i Makdis'i kible edinerek namazlarını kılmıştır.⁶ Bu Allah'ın emriyle olmuştur.⁷ Bu konuda İbn Abbâs'tan nakledilen 'Hz. Peygamber, namaz kılarken Beyt-i Makdis'e yönelirdi, ancak Kâbe'yi de önüne alarak onu arkasına almamış olurdu' şeklindeki rivâyet,⁸ belirleyici olmuştur. Ayrıca bu hususla ilgili başka rivâyetler de delil olarak kullanılmaktadır. Mesela el-Berâ b. Ma'rûr'la ilgili meşhur rivâyet, özetle, şöyledir: İkinci Akabe Biati için Medine'den Mekke'ye gelen heyet içinde bulunan el-Berâ b. Ma'rûr, yolda gelirken Kâbe'ye doğru yönelerek namaz kılarken diğer Müslümanlar Beyt-i Makdis'e doğru kılmışlardır. Berâ'ya Hz. Peygamber'in emrinin Kudüs'e yönelmek olduğu hatırlatılmışsa da o, Kâbe'ye doğru namaz kılmakta ısrar etmiştir. Mekke'ye vardıklarında Berâ, yolda arkadaşlarıyla yaşadığı ihtilafı Hz. Peygamber'e anlatarak görüşünü sormuştur. Hz. Peygamber de ona "Sen zaten bir kible üzere idin. Keşke onda kalmaya sabretseydin" demiştir. Bu olayı nakleden Ka'b b. Mâlik sözlerini şöyle tamamlamaktadır: "Hz. Peygamber'in bu ifadesi üzerine Berâ, Rasûlullâh'ın (s.a.v) kıblesine dönmüş ve bizimle beraber Şam'a (Beyt-i

⁶ Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/96.

⁷ Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sâri li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 1/415; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye* (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/248.

⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sakâ vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1/439-440; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 1/243.

Makdis'e) yönelerek namaz kılmıştır.”⁹ Hz. Peygamber'in bu ifadelerinden o dönemde ashabına kible olarak Beyt-i Makdis'e yönelmelerini emretmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) de belirttiğine göre, o süreçte sahâbenin kible olarak Beyt-i Makdis'e dönmeleri farzdı.¹⁰

Taberânî'nin (ö. 360/971) İbn Cüreyc'den (ö. 150/767) naklettiği bir rivâyette de, namazın farz kılınmasından sonra Hz. Peygamber'in Mekke'deyken kiblesinin Beyt-i Makdis olduğu bilgisi yer almaktadır.¹¹ İbn Huzeyme (ö. 311/924) de açtığı bâb başlığında 'Hz. Peygamber'in Mekke'deyken kiblesinin Kâbe değil, Beyt-i Makdis olduğunu' belirtmektedir.¹² Ayrıca Hz. Peygamber, hicret edip Kubâ'ya geldiğinde bir mescit inşa ederek burada Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldırmıştır.¹³

Bu araştırmanın konusu olmadığı için kıblenin Beyt-i Makdis olmasının kaynağının vahiy mi yoksa Hz. Peygamber'in içtihadı mı olduğu ya da buranın kible olmasının hikmetleri üzerinde durulmayacaktır.¹⁴ Ancak şu kadar ki hicretten on yedi ay kadar bir süre geçtikten sonra Hz. Peygamber, kıblenin Mekke'deki Kâbe olmasını arzu etmiş, bunun üzerine Allah Teâlâ şu âyetini vahyetmiştir: “*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.*”¹⁵ Bu emirle birlikte artık kible, Kudüs'teki Beyt-i Makdis'ten Mekke'deki Kâbe'ye tahvîl olmuş yani çevrilmiştir. İşte bu âyete *tahvîl âyeti*,¹⁶ bu olaya da *kıblenin*

⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/439-440; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid ve Diğerleri (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 25/89-97 (No: 15798); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme (ö. 311/924), *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980), 1/252 (No: 428); Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 19/87 (No. 174).

¹⁰ Ebu'l-Hasen el-Emîr Alâüddîn Ali İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998), 15/471.

¹¹ Zeynu'ddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. (Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996), 1/183; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/502.

¹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/222.

¹³ Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/267.

¹⁴ Bu hususta bk. Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyeti's-sahîha*, 2/351-352; Sa'îd Havvâ, *el-Esâs fî's-sünne ve fikhuhâ- es-Sîretü'n-nebeviyye* (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1416/1995), 1/440.

¹⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal Ve Tefsir*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/231, el-Bakara 2/144.

¹⁶ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943), 2/256.

tahvîli denmektedir.¹⁷ Bazı kaynaklarda *tahvîl* yerine, *kıblenin sarf edilmesi*¹⁸ tabiri de kullanılmaktadır.

2. Kıblenin Tahvîlinin Nasıl Gerçekleştiğine Dair Rivâyetler

Kıblenin Beyt-i Makdis'den Kâbe'ye çevrilmesiyle ilgili gerek hadîs gerekse siyer kaynaklarında azımsanmayacak kadar rivâyet bulunmaktadır. Bu kaynakların hemen hepsinde ya müstakil konu başlığı olarak ya da namaz, hicret, mi'râc ya da menâkıb gibi bölümlerinde kıblenin tahvîli konusuna yer verilmektedir.¹⁹ Şimdi bu kaynakların mukaddem olanlarında yoğunlaşmak üzere öne çıkan rivâyetleri ilgili başlıklar altında ele alalım.

2.1. Kıblenin Tahvîliyle İlgili Hadîs Kaynaklarındaki Rivâyetler

Kıblenin Kâbe'ye tahvîliyle ilgili olarak hadîs kaynaklarında tahvîlin gerçekleştiği mescit, vakit ve şahıslarla ilgili çeşitli bilgiler içeren farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin çeliştiği konuların başında tahvîlin hangi namaz vaktinde ve nerede gerçekleştiği meselesi gelmektedir.

2.1.1. Tahvîlin İkinci Namazında Olduğunu Bildiren Rivâyetler

Kıblenin tahvîliyle ilgili esas alınan rivâyetlerin en önemlisi, *Sahîh-i Buhârî*'de üç yerde ve üç farklı tarikle nakledilen Berâ b. Âzib (ö. 71/690 [?]) rivâyetidir: "Hz. Peygamber (s.a.v.), Medine'ye ilk geldiğinde Ensâr'dan dedelerinin ya da dayılarının yanına inmişti. On altı veya on yedi ay Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldı. Kıblesinin Kâbe olmasını arzu ediyordu. Onun (Kâbe'ye doğru) kıldığı ilk namaz ikinci namazı oldu. Onunla birlikte namaz kılan cemaatten birisi çıkıp, rükûya varmış oldukları halde bir mescit halkının yanına uğradı. Onlara, 'Allah adına şahitlik ederim ki, ben, Rasûlullâh (s.a.v.) ile Mekke'ye doğru namaz kıldım' dedi. Bunun üzerine onlar, oldukları hal üzere Kâbe'ye döndüler. Hz. Peygamber'in Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılması, Yahudilerin

¹⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 3/156; Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Beğavî)*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 1/174.

¹⁸ Müslim, "Mesâcid", 12; Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzî)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1398/1978), 299; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/550; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/241; İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/184, 194; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/503.

¹⁹ Kıblenin tahvîli konusuna yer veren hadîs ve siyer kaynaklarının hangileri olduğu hakkında bk. Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/370.

ve Ehl-i Kitab'ın hoşlarına gidiyordu. (Namazda) yüzünü Kâbe'ye doğru çevirince bundan hoşlanmadılar.”²⁰

Buhârî'nin (ö. 256/870) naklettiği bu rivâyet, her şeyden önce tahvîl emrinin ikinci namazından önceki bir vakitte ama bir namaz esnasında nâzil olmadığını bildirmektedir. Yine tahvîl emrinden sonra Hz. Peygamber'in ilk kıldırıldığı namazın ikinci olduğu ve bunu da kendi mescidinde yani Mescid-i Nebevî'de kıldırıldığı anlaşılmaktadır.

Buhârî'deki bu rivâyet, diğer muteber hadîs kaynaklarında da Berâ b. Âzib kaynaklı olarak farklı tarîkleriyle ve konumuz açısından önemli lafız farklılılarıyla geçmektedir. Örneğin Tirmizî'deki (ö. 279/892) rivâyette “tahvîlden sonra Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru kıldığı ilk namazın ikinci namazı olduğu” ibaresi yer almamaktadır. Buradaki rivâyette “Hz. Peygamber'le birlikte ikinci namazı kılan bir kimsenin oradan ayrıldıktan sonra ensardan bir topluluğa Beyt-i Makdis'e doğru ikinci namazı kıldıkları bir esnada uğradığı, onlara Hz. Peygamber'le birlikte Kâbe'ye doğru namaz kıldığını bildirmesi üzerine de onların rükûda oldukları halde Kâbe'ye döndükleri”²¹ anlatılmaktadır.

Berâ b. Âzib hadîsinin *Sahîh-i Müslim*'deki tarîkinde olay daha muhtasar bir şekilde şöyle anlatılmaktadır: ‘Kiblenin Kâbe'ye tahvîl olduğunu bildiren Bakara Sûresi'nin 144. âyeti nâzil olduktan sonra Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığı; onunla birlikte namaz kılan cemaatten bir ensârînin namaz kılan bir topluluğa uğradığı, olayı onlara söylediğinde hemen Kâbe'ye doğru yöneldikleri’ bildirilmektedir.²² Müslim'deki (ö. 261/875) bu rivâyette ‘Hz. Peygamber'in kıldığı ilk namazın ikinci namazı ya da başka bir namaz olduğuna’ dair herhangi bir bilgi geçmemektedir. Nesâî (ö. 303/915) ise her iki *Sünen*'inde Müslim'deki rivâyetlerin aynısını nakletmektedir.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 30; "Salât" 31; "Tefsîru'l-Kur'ân (Bakara)" 12; "Ahbâru'l-âhâd", 1. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid ve Diğerleri (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/343 (No: 36610). Aslına bu rivâyetin Hz. Peygamber'in hicretini anlatan uzunca bir rivâyetin parçası olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâb el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 7/343 (No. 36610).

²¹ Ebû İsmâîl Muhammed b. İsmâîl et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Salât", 255.

²² Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Mesâcid", 11.

Buradaki rivâyetlerde de tahvîlin mekânı ve hangi vaktin namazı olduğu bilgisi yer almamaktadır.²³

Burada zikredilen hadîs kaynaklarından önce telif edilen kitaplardan İmam Malik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ında bu konuyla ilgili bir rivâyet bulunmaması dikkat çekicidir. Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned'*indeki Berâ b. Âzib hadîsinde herhangi bir namaz vakti, mescit ya da şahıs belirtilmeden sadece "Bir topluluğun Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılarken kıblenin tahvîlini duyunca namazdayken derhal Kâbe'ye yöneldikleri"²⁴ bilgisi nakledilmektedir.

İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef'*inde, Berâ hadîsine iki yerde yer verilmektedir. Bunlardan ilki yukarıdaki Müslim tarîkinin de kaynağı olan rivâyettir.²⁵ Diğeri ise Hz. Peygamber'in hicret yolculuğunu başından itibaren anlatan ve burada kıblenin tahvîliyle ilgili hususu da zikreden uzun bir rivâyettir. İbn Ebî Şeybe'deki bu rivâyette Berâ b. Âzib, kıblenin mezkûr âyetle tahvîlinden sonra şu ilave bilgileri nakletmektedir: "Hz. Peygamber'le birlikte bir adam da namaz kılmıştı. Sonra bu adam namaz kıldıktan sonra çıktı ve yolda ensardan Beyt-i Makdis'e doğru ikinci namazı kılan rükûdaki bir topluluğa rast geldi ve onlara Hz. Peygamber'le namaz kıldığını ve onun Kâbe'ye yöneltildiğini söyledi..."²⁶ Görüldüğü üzere bu rivâyette de tahvîlin nerede ve nasıl gerçekleştiğiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru namaz kıldırmasından sonra bir kısım sahâbenin yaşadığı süreç anlatılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'*indeki Berâ hadîsinde de "Hz. Peygamber'le birlikte ikinci namazı kılan bir kimsenin, Beyt-i Makdis'e doğru ikinci namazı kılan ensardan bir topluluğa rükûdalarken rastladığı ve onlara, kendisinin Hz. Peygamber'le birlikte namaz kıldığını ve onun kible olarak Kâbe'ye döndürüldüğünü haber verdiği..."²⁷ nakledilmektedir.

Buna göre Berâ b. Âzib'den gelen kıblenin tahvîliyle ilgili hadîs başta Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî gibi *Kütüb-i Sitte'*nin önemli eserlerinde ve bunlardan daha önce

²³ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü'l-Müctebâ el-Ma'rûf bi es-Sünenü's-Suğrâ* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012) "Kible", 1 (No: 754); "Salât", 22 (No: 499); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abulmun'im Şelebî (Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 1421/2001), 10/16 (No: 10933).

²⁴ Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 2/91 (No: 755).

²⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/294 (No: 3371).

²⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/343 (No: 36610).

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/635 (No: 18707).

telif edilen meşhur hadîs kaynaklarında geçmektedir. Ancak bu hadîsin Buhârî'deki tarîkinde geçen "Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru kıldığı ilk namazın ikinci namazı olduğu bilgisi, diğer hadîs kaynaklarındaki tarîklerinde geçmemektedir. Buhârî, bu konuda infirâd etmektedir.²⁸

2.1.2. Tahvîlin Sabah Namazında Olduğunu Bildiren Rivâyetler

Tahvîlin zamanı ve mekânıyla ilgili olarak mezkûr Berâ rivâyetinden başka meşhur olan ikinci rivâyet Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/693) gelen şu hadîstir: "Kubâ'da, insanlar sabah namazını kılarlarken birisi gelip: 'Rasûlullah'a (s.a.v.) bu gece bir âyet nâzil oldu ve Kâbe'ye dönmesi emredildi, siz de kible olarak oraya dönünüz' dedi. O anda Şam'a doğru namaz kılan cemaat hemen Kâbe'ye doğru döndüler."²⁹ Şârihlere göre buradaki tahvîl âyetinin "gece" indiğinin söylenmesi, bir önceki günü ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Yoksa hakiki manasındaki gece değildir.³⁰ Nitekim aynı rivâyetin Ahmed b. Hanbel'deki tarîkinde "gece" ifadesi olmadan sadece "Kur'ân nâzil oldu" ifadesi bulunmaktadır.³¹

Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) gelen rivâyette ise, yukarıda geçen sabah namazındaki olay şu şekilde anlatılmaktadır: "Hz. Peygamber (s.a.v.) Beyt-i Makdis'e doğru namaz kılıyordu. *"(Ey Muhammed!) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir."* âyeti nâzil olunca Selimeoğulları'dan bir adam uğradı, cemaat sabah namazında birinci rekâtı kılmıştı, (ikinci rekatta) rukuya varmışlardı. 'Dikkat edin! Kible, (Kabe'ye) çevrilmiştir' diye seslendi. Onlar da oldukları hal üzere kible tarafına döndüler."³² Rivâyetin bu tarîkinde "sabah namazı" ibaresi geçmesine rağmen diğer tarîklerinde hangi namaz olduğu belirtilmemekte ve sadece dört rekâtlı bir namaz olduğu zikredilmektedir.

İbn Huzeyme (ö. 311/924) de, Enes b. Mâlik'ten naklettiği bu hadîsin bir tarîkinde şöyle bir nakilde bulunmaktadır: Tahvîl âyetinin nüzulünden sonra Selimeoğulları'ndan bir kimse sabah namazında rükûda oldukları bir esnada onlara

²⁸ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru't-taybe, 1420/1999), 1/452.

²⁹ İmam Mâlik, "Kible", 6; Buhârî, "Salât", 32; "Ahbâru'l-âhâd", 1; Müslim, "Mesâcid", 13,14.

³⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/506.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/158 (No: 5934. Ayrıca 4794, 5827).

³² Müslim, "Mesâcid", 15; Ebû Dâvud, "Salât", 205; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/429 (No: 14034).

gelerek, “Dikkat edin! Kible Kâbe’ye tahvîl olmuştur” diye seslenmiştir. Onlar da rükûda iken o tarafa dönmüşlerdir.³³

2.1.3. Tahvîlin Öğle Namazında Olduğunu Bildiren Rivâyetler

Bezzâr (ö. 292/905), Taberî (ö. 310/923) ve İbn Huzeyme’nin Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711-12) naklettikleri başka bir hadîste ise Hz. Peygamber’in Medine’de öğle namazını kılarken Kâbe’ye döndüğü bilgisi bulunmaktadır.³⁴ Taberî’deki rivâyette Enes şöyle demektedir: “Rasûlullâh (s.a.v) dokuz ya da on ay Beyt-i Makdis’e doğru namaz kılmıştı. O bir gün öğle namazını kılarken iki rekatını Beyt-i Makdis’e doğru kıldı sonra yüzünü Kâbe’ye döndü..”³⁵ İbn Huzeyme’nin ve diğerlerinin de naklettiği bu rivâyete göre Hz. Peygamber öğle namazını kılarken yarısında tahvîl emrinin nâzil olduğu ve namazın geri kalanını Kâbe’ye doğru kıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Heysemî, (ö. 807/1405) tahvîlin öğle namazında gerçekleştiğini bildiren bu rivâyeti, âlimlerin zayıf gördüğünü belirterek sahîh kabul etmemektedir.³⁶ Ayrıca bu rivâyetteki “Beyt-i Makdis’e doğru dokuz veya on ay kadar yöneldi” şeklindeki bilgi de, diğer sahîh rivâyetlerdeki bilgiler ile çelişmektedir ve doğru değildir. Aynı şekilde bu rivâyet, Hz. Peygamber’in tek başına namaz kılarken Kâbe’ye döndüğü şeklindeki bir anlamaya da müsaittir ki bu başka hiç bir rivâyette bulunmamaktadır.³⁷ Nitekim Taberî kendisi de *Tarih*’inde kıblenin tahvili konusunda bu rivâyete itibar etmemektedir.³⁸ Dolayısıyla bu rivâyetin senedi her ne kadar sahîh olsa da, sahîh rivâyetlerle teâruz etmesi, muhtevası ve verdiği bilgiler açısından makbul görülmemektedir.

Tahvîlin öğle vaktinde ama namazın dışında gerçekleştiğini bildiren başka bir rivâyet daha bulunmaktadır. Kıblenin tahviliyle ilgili rivâyetleri bir araya toplayıp değerlendiren Heysemî (ö. 807/1405), sahâbî Ebû Sa’îd b. el-Muallâ’dan (ö.74/694) Nesâî, Bezzâr ve Taberânî’nin (ö. 360/971) naklettiği bir rivâyete³⁹ yer vermektedir. Bu rivâyette “Hz. Peygamber’in kıblenin Kâbe’ye tahvîlini kendi mescidinde minberden bir hutbeyle ashâbına duyurduktan sonra minberden inip öğle namazını kıldırması”

³³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/223 (No: 430).

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/429-430 (Muhakkıkın 2. dipnottaki notu).

³⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/135 (No: 2155); Ayrıca bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/254 (No. 434).

³⁶ Ebu’l-Hasen Nûreddîn Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, thk. Husâmuddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1994), 2/13 (No: 1970).

³⁷ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/155 Muhakkık Ahmed Muhammed Şâkir’in dipnottaki değerlendirmesi.

³⁸ Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk* (Beyrût: Dâru’t-Turâs, 1387), 2/415-416.

³⁹ Rivâyetin senedi ve metin değerlendirmesi için bk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Cekenî eş-Şinkîtî, *Şurûku envâri’l-mineni’l-kübrâ’l-ilâhiyye bi keşfi esrâri’s-Süneni’s-Suğrâ’n-Nesâiyye* (Matâbiu’l-Humaydî, 1425), 5/1539-1540.

nakledilmektedir.⁴⁰ Nesâî'de geçtiği şekliyle bu rivâyet şöyledir: “Biz Rasûlullah (s.a.v.) devrinde erkenden pazara gittiğimizde mescide de uğrar namaz kılardık. Bir gün yine uğradığımızda Rasûlullah (s.a.v.) minberde oturuyordu. Ben: ‘Önemli bir hâdise olmuş’ dedim oturdum. O sırada Rasûlullah (s.a.v.), ‘Doğrusu Biz senin yüzünün semâya doğru çevrilip durduğunu görüyoruz...’ âyetini okudu. Âyeti bitirince yanımdaki arkadaşşıma, “Rasûlullah (s.a.v.) minberden inmeden önce gel iki rekat namaz kılalım da (Kâbe'ye doğru) ilk namaz kılanlar biz olalım” dedim. Arka arkaya geçtik ve namaz kıldık. Sonra Rasûlullah (s.a.v.) minberden indi ve insanlara öğle namazını kıldırdı.”⁴¹

Nesâî ve bazı hadîs kaynaklarında geçen bu rivâyete göre tahvîl âyetinin öğle namazından önce nâzil olduğu, Hz. Peygamber'in bunu tebliğ ettikten sonra Kâbe'ye yönelerek ilk kıldırdığı namazın öğle namazı olduğu bildirilmektedir. Buna benzer bir rivâyet de İbn Merdûye'nin (ö. 410/1020) Abdullah b. Ömer'den naklettiği “Hz. Peygamber'in Kâbe'ye karşı kıldığı ilk namaz öğle namazıdır. Öğle namazı orta namaz(es-salâtü'l-vustâ)dır.” şeklindeki rivâyettir. Ancak İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu rivâyeti naklettikten sonra bunu şâz olarak değerlendirerek kabul etmemektedir. O, bu konuda meşhur olanın *ikindi namazı* olduğunu belirtmektedir.⁴² İbn Kesîr'in tahvîlin namazın dışında gerçekleştiğini ve Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru ilk kıldığı namazın kendi mescidinde kıldırdığı ikindi namazı olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda o, Buhârî'deki Berâ b. Âzib rivâyeti bu konuda esas kabul etmiş olmaktadır.

Buraya kadar hadîs kaynaklarındaki sıralanan rivâyetlerden kıblenin tahvîlinin zamanı, mekânı, mescidi ve Hz. Peygamber'in durumuyla ilgisi bakımından en kapsamlı sahîh bilginin Buhârî'deki Berâ b. Âzib rivâyetinde geçtiği görülmektedir. Diğer hadîs kaynaklarındaki ilgili rivâyetlerden bazıları ya kılınan namaz vaktiyle ilgili bir bilgi içermemekte ya da öğle, ikindi ve sabah namazlarından bahsederek sahîh rivâyetlerle çelişmektedir. Zira yukarıda zikredilen İbn Ömer ve Enes kaynaklı gelen sabah namazındaki olayın, kıblenin Kâbe'ye çevrilmesinin emredildiği günün ertesinde Kubâ mescidinde gerçekleştiği kesin bir bilgi olarak nakledilmektedir.⁴³ Dolayısıyla hadîs kaynaklarına göre burada tahvîlin gerçekleştiği vakit olarak öğle veya ikindi namazı üzerinde durmak gerekmektedir.

⁴⁰ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2/12-13 (No: 1968).

⁴¹ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/17 (No: 10937).

⁴² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/460.

⁴³ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/246.

Nitekim İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve Taberânî'nin naklettiği, Hz. Peygamber'e ilk biat eden hanım sahâbîlerden biri olan Tüveyle⁴⁴ bt. Eslem'den gelen şu rivâyet, Buhârî'deki Berâ hadîsini de açıklar mahiyettedir: "Biz, Benî Hârise'deki yerimizde namaz kılıyorduk. Abbâd b. Bişr b. el-Kayzî geldi ve: 'Rasûlullâh kible olarak Beyt-i Harâm'a yahut Kâbe'ye döndü' dedi. Bunun üzerine erkekler kadınların yerine; kadınlar da erkeklerin yerine geçtiler. Sonra kalan iki rekâtı Kâbe yönüne doğru kıldılar."⁴⁵ Aynı rivâyeti İbn Kesîr de "Öğle ya da ikindi namazını kılarken ilk iki rekâtı Beyt-i Makdis'e doğru kılmışlardı..." şeklindeki bir ilaveyle nakletmektedir.⁴⁶ Heysemî, Taberânî'deki bu Tüveyle hadîsinin yukarıdaki "öğle ya da ikindi" şeklindeki tarîkinin zayıf olduğunu,⁴⁷ bunun sahîh tarîkinde bir namaz vakti belirtilmediğini tespit etmektedir.⁴⁸ İbn Ebû Dâvûd'un (ö. 316/929) Umâra b. Ruveybe'den naklettiği "Biz Hz. Peygamber'le birlikte gündüz namazlarından birini (öğle ya da ikindi) kıldığımız esnada kible değiştirildi. O döndü biz de onunla birlikte son iki rekatta döndük" şeklindeki rivâyet, "çok zayıf" olduğundan bu konuda dikkate alınmamaktadır.⁴⁹ Ancak bu konuda hem siyer hem de hadîs kaynaklarında geçen Umâra b. Evs'ten gelen sahîh bir rivâyette, namaz esnasındayken dönme olayının Hz. Peygamber'le ve mescidiyle bir ilgisinin bulunmadığı şöyle anlatılmaktadır: "Biz, Beyt-i Makdis'e doğru gündüz namazlarından (öğle ya da ikindi) birini kılıyorduk. Namazın bir kısmını kılmıştık ki kapıda biri dikildi ve 'Namaz Kâbe'ye döndürüldü' diye bağırdı. Bunun üzerine imamımız, erkekler, kadınlar ve çocuklar Kâbe'ye döndüler."⁵⁰

İlgili rivâyetlerden anlaşılan bir diğer husus, kiblenin çevrildiği haberinin etraftaki mescitlere duyurulmasına ayrı bir önem verildiğidir. Hatta İbn Ebî Şeybe'deki (ö. 235/849) şu rivâyette, kiblenin tahvîlini etraftaki mescitlere ve halka duyurmak için Hz. Peygamber'in bir kişiyi görevlendirdiği anlaşılmaktadır: "Enes b. Malik dedi ki:

⁴⁴ Bu hanım isminin Nüveyle ve Süveyle gibi farklı ifadeleri de bulunmaktadır. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/506; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2/14 (No: 1977).

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Es'ad Muhammed e-Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye: Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 1/37 (No: 73); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 24/207 (No: 530).

⁴⁶ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru't-taybe, 1420/1999), 1/460. Bu dönmenin nasıl olabileceğiyle ilgili bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/507.

⁴⁷ İsnâdındaki İshâk b. İdrîs el-Esvârî'den dolayı zayıf kabul edilmektedir. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, 2/14-15 (No: 1978).

⁴⁸ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2/14 (No: 1977).

⁴⁹ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 1/187; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/503.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/295 (No: 3374); İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/382, ayrıca 1/243.

'Rasûlullâh'ın (s.a.v.) münâdisi (tellâl) geldi ve şöyle dedi: 'Kible Beyt-i Harâm'a çevrilmiştir.' Bunun üzerine iki rekâtı kıldırmış olan imam döndü ve geri kalan iki rekâtı Kâbe'ye doğru kıldılar."⁵¹

Netice itibariyle hadîs kaynaklarındaki rivâyetlerde bile kıblenin Kâbe'ye çevrilmesi olayı açık bir şekilde anlatılmamaktadır. Hatta kimi rivâyetler birbiriyle çelişmektedir. Daha sonraki âlimler konuyu bu rivâyetler üzerinden değerlendirirken ya konuyu öylece bırakmış ya da bunlardan birini tercih etmek durumunda kalmıştır. Bu tercihlerinde rivâyetlerin sıhhat durumunu göz önünde bulundurmuşlardır. Mesela İbn Kesîr, konuyla ilgili rivâyetleri bir arada değerlendirdikten sonra: "Bu konuda meşhur olan, tahvîlden sonra Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru ilk kıldığı namaz ikinci namazıdır" diyerek tercihini belirtmektedir.⁵² Şevkânî (ö. 1250/1834) de tahvîlin ikinci namazında olduğunu bildiren rivâyetlerin daha sahîh olduğunu söylemektedir.⁵³ Buna göre kıblenin tahvîliyle ilgili âyet öğle namazı kılındıktan sonraki bir zamanda nâzil olmuş olmaktadır. Nitekim Aynî (ö. 855/1451), Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine yazdığı şerhinde İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten onun Yahyâ b. Sa'îd'den onun da Sa'îd b. el-Müseyyeb'den naklettiği bir hadîste, Rasûlullâh'ın (s.a.v.) kendi mescidinde öğle namazını kıldırdıktan sonra Mescid-i Harâm'a yönelmesi emrinin geldiği bilgisine yer vermektedir.⁵⁴

2.2. Kıblenin Tahvîliyle İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivâyetler

Kıblenin tahvîliyle ilgili siyer kaynaklarındaki rivâyetlere gelince, bu konuda daha sonraki siyer ve hatta tefsir kitaplarına kaynaklık yapması bakımından İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ının en mukaddem kaynak olarak öne çıktığı görülmektedir. İbn Sa'd kitabında "Kıblenin Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye Çevrilmesi"⁵⁵ şeklinde bir başlık oluşturarak ilgili rivâyetleri toplamıştır. Belirtmek gerekirse İbn Sa'd yukarıda zikredilen hadîs kaynaklarında geçen rivâyetlerin çoğuna yer vermektedir. Bunlara ilave

⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/294 (No: 3372).

⁵² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/460.

⁵³ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, thk. Isâmuddîn es-Sabâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 2/195.

⁵⁴ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 4/354. Ayrıca bk. Ebu Abdillâh Muhibbuddîn Muhammed b. Mahmûd b. Hasen İbnu'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne fî târihi'l-Medîne*, thk. Huseyn Muhammed Alî Şükrî (Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 126.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/241.

olarak kiblenin tahvîliyle ilgili hadîs kaynaklarında geçmeyen bazı rivâyetleri de nakletmektedir.

İbn Sa'd, hocası Vâkıdî'den (ö. 207/823) biri İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) diğeri tâbiûndan Osman b. Muhammed el-Ahnesî'ye (ö. 121-130h.) dayanan birleşik iki isnadın altında üç farklı rivâyeti peş peşe nakletmektedir.⁵⁶ Bu rivâyetlerin ilkinde, 'Hz. Peygamber'in hicretten sonra on altı ay Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldığı, ancak kible olarak Kâbe'ye döndürülmek istediği, bunu Cibrîl'e söylediği, onun da rabbine dua etmesini önerdiği, sonunda Allah Teâlâ'nın tahvîl ayetini indirdiği ve Kâbe'ye döndürüldüğü' anlatılmaktadır. İkinci rivâyet, "ve yukâlû/yine denilir ki" şeklinde başlayan 'Rasûlullâh'ın kendi mescidinde öğle namazının ilk iki rekatını kıldırdıktan sonra Mescid-i Harâm'a yönelmesi emredilince hemen o tarafa doğru döndüğünü ve Müslümanların da onunla beraber döndüğünü' bildiren rivâyettir. Üçüncü rivâyet ise şudur: "Yine denilir ki (yukâlû), bilakis Rasûlullâh (s.a.v.) Benî Selime'de yaşayan Ümmü Bişr b. Berâ b. Ma'rûr'u⁵⁷ ziyarete gitmişti. Ümmü Bişr yemek hazırladı. Derken öğle vakti oldu. Rasûlullâh ashâbına iki rekat kıldırması ki Kâbe'ye yönelmesi emredildi. O da Kâbe'ye döndü. İşte bu mescit, Mescid-i Kibleteyn olarak adlandırıldı. Bu durum on yedinci ayın başında recebin yarısında pazartesi günü gerçekleşti. Ramazan orucu on sekizinci ayın başında şaban ayında farz kılındı. Muhammed b. Ömer (el-Vâkıdî) dedi ki 'Bu, bize göre doğru (es-sebt) olandır.'"⁵⁸ Bu üç rivâyetin akabinde İbn Sa'd, Berâ b. Âzib rivâyetinin başta *Sahîh-i Buhârî*'deki 'Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru kıldığı ilk namaz, ikinci namazıydı' şeklindeki tarîki olmak üzere bütün tarîklerini de nakletmektedir.⁵⁹

Görüldüğü üzere İbn Sa'd, tahvîlin gerçekleştiği ilk namazın öğle veya ikinci namazı olduğunu, Hz. Peygamber'in durumunu ve mekânın Mescid-i Nebevî veya Mescid-i Benî Selime olduğunu bildiren çelişkili rivâyetleri peş peşe nakletmektedir. İbn Sa'd'ın naklettiği ikinci rivâyette Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'de öğle namazı kıldırıldığı esnada ikinci rekattan sonra tahvîl âyetinin nâzil olmasıyla derhal kiblesini

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/241-242.

⁵⁷ Ümmü Bişr, bazı kaynaklarda Berâ b. Ma'rûr'un hanımı olarak geçmektedir. (Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-esrâf*, thk. Süheyl ez-Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/246.) Bazı kaynaklarda ise Ümmü Mübeşşir olarak da zikredilmekte ve Berâ b. Ma'rûr'un kızı olduğu söylenmektedir. (Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 5/215.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/242.). Vakıdî'nin *el-Meğâzî*'sinde yaptığımız taramada kiblenin tahvîliyle ilgili böyle bir rivâyete ifadeye rastlanmadı.

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/243.

Kâbe'ye çevirdiği anlatılmaktadır. Birleşik isnadlı üçüncü rivâyetinde İbn Sa'd, ikinci rivâyetten farklı olarak tahvîlin, Selimeoğulları mescidinde Hz. Peygamber'in öğle namazı kıldırıldığı esnada gerçekleştiğini nakletmektedir. Bu rivâyeti İbn Sa'd, hocası Vakıdî'nin bu konudaki tercih ettiği rivâyet ve görüşü olarak sunmaktadır.

Yine İbn Sa'd burada farklı bir rivâyete daha yer vermektedir. O, yukarıdaki rivâyetlerin akabinde sahâbî Umâra b. Evs'den 'kıblenin tahvîlinin gündüz namazlarından (öğle veya ikindi) birini kıldıkları esnada bir kimsenin mescidin kapısında dikilip kıblenin tahvîli haberini verdiğini ve imamın, cemaatten erkeklerin, kadınların ve çocukların hep birlikte Kâbe'ye yöneldiklerini' nakletmektedir.⁶⁰ Bu rivâyetteki ihtimalli bahsedilen namazın, Tüveyle rivâyetiyle birlikte değerlendirildiğinde, ikindi namazı olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

İbn Sa'd bu şekilde "Kıblenin Beyt-i Makdis'den Kâbe'ye Çevrilmesi Konusu" başlığı altında toplamda dokuz rivâyet zikretmektedir.⁶¹ Bu rivâyetlerin bir kısmı dediğimiz gibi hadîs kaynaklarında da nakledilen rivâyetlerdir. Ancak bunların arasından farklı ve diğerleriyle çelişeni, yukarıda tam metin olarak verilen Vâkıdî'den birleşik isnadlı ve 'yükâlû' diyerek naklettiği üçüncü rivâyettir. Bu rivâyette 'Hz. Peygamber'in Selimeoğullarını ziyaretinde öğle namazı kıldırıldığı esnada ikinci rekattan sonra tahvîl âyetinin nâzil olduğu ve ashâbıyla birlikte Kâbe'ye dönerek namazın geri kalanını tamamladığı' anlatılmaktadır. İşte tefsir,⁶² siyer,⁶³ tarih⁶⁴ ve hadîs şerhi⁶⁵ kaynaklarının çoğunda konunun izahında kullanılan bilgi, bu rivâyete dayanmaktadır. Dolayısıyla kıblenin tahvîlinin vakti, mekânı ve Hz. Peygamber'in durumuyla ilgili bilgi, çoğu kaynakta sadece bu rivâyete dayandırılmış ve meşhur edilmiştir. Mesela mukaddem tarih kaynaklarından biri olan Belâzûrî (ö. 279/892-93), konuyla ilgili başka rivâyetlere yer vermeksizin senedsiz olarak Hz. Peygamber'e Selimeoğulları mescidinde öğle namazını kıldığı esnada ikinci rekattan sonra kibleyi değiştirmesi emrinin geldiğini nakletmektedir.⁶⁶ Hatta o başka bir yerde "Kible, hicretin ikinci yılındaki şaban ayının

⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/243; 4/382.

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/241-243.

⁶² Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/202.

⁶³ Bk. Huseyn b. Muhammed b. Hasan ed-Diyarбекrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi'n-nefis* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 1/368; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Maarrî İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî (Tetimmetü'l-Muhtasar fi ahbari'l-beşer)* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/109.

⁶⁴ Taberî, *Târîh*, 2/416.

⁶⁵ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/503.

⁶⁶ Belâzûrî, *Ensâbu'l-eshraf*, 1/246.

ortasında Salı günü öğleyin Berâ b. Ma'rûr'un evinde Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmiştir... Bazıları sabah namazında çevrilmiştir dese de, doğru olanı öncekidir.”⁶⁷ demektedir. Belâzûrî'nin bu bilgiyi, kendisi kaynak göstermese de verdiği tarih, gün ve ay bilgileri dikkate alındığında İbn Sa'd'ın Vâkıdî'den naklettiği mezkûr rivâyetten aktardığı açıktır. Aynı şekilde muahhar siyer kaynaklarının çoğu da bu rivâyete dayanarak konuyu ele almakta ve anlatmaktadır.⁶⁸

İbn Sa'd'ın hocası Vâkıdî'den birleşik isnadla naklettiği söz konusu üç metnin hangisinin hangi tarîkten geldiğini tespit etmek güçtür. Ancak muahhar sayılan başka siyer ve tarih kaynaklarında, Hz. Peygamber'in Benî Selime mescidinde öğle namazı kıldırırken kıblenin değiştiğine dair rivâyetin Osmân b. Muhammed el-Ahnesî'den geldiği tespit edilmektedir.⁶⁹ Buna göre bu metnin senedinin cerh ve ta'dîl açısından değerlendirilmesinde şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır. Ricâl kaynakları Osmân b. Muhammed el-Ahnesî'nin vefat tarihinin kesin olarak bilinmediğini tespit etmektedir. Bu onun meşhur bir râvî olmadığını göstermektedir. Zehebî, el-Ahnesî'nin 121-130 hicrî tarihleri arasında vefat etmiş olması gerektiği söylemektedir.⁷⁰ Osman el-Ahnesî, rivâyet ettiği hadîsleri bir sahâbîden değil Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû Sa'îd el-Makbûrî (ö. 100/718-19) ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) gibi tâbiûnun büyüklerinden almaktadır.⁷¹ Kaynaklarda hangi sahâbîyle görüştüğü ve hadîs aldığıyla ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu durum onun tâbiûnun küçüklerinden olduğu⁷² ve bir sahâbî ile talebelik ilişkisinin olmadığı anlamına gelmektedir. Osman el-Ahnesî'nin cerh ve ta'dîline gelince, Yahya b. Ma'în, onun sika olduğunu söylerken; Ali b. el-Medîni Sa'îd b. el-Müseyyeb vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) 'münker hadîsler'⁷³ rivâyet ettiğini belirterek cerh etmektedir.⁷⁴ Yine Buhârî, el-Ahnesî'nin sika olduğunu söylerken

⁶⁷ Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1/271-272.

⁶⁸ Bk. Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/370; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis*, 1/368; Nûrudîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 3/47.

⁶⁹ Mesela bk. İbnu'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 126; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/276, 3/47.

⁷⁰ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhîri ve'l-'alâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 3/462.

⁷¹ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*. (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973), 7/203 (No: 9683).

⁷² Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, 10/566.

⁷³ “Za'îf râvinin kendisinden daha iyi durumda olan râviye aykırı bir şekilde rivâyet ettiği hadîstir.” Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 215.

⁷⁴ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî (Haydarâbâd: 1952/1372'nin ofseti), t.y.), 6/166 (No: 910).

Nesâî, “Osmân, leyse bi-zâke'l-kaviyy”⁷⁵ diyerek cerh etmektedir. İbn Hibbân (ö. 354/965) onu, sikalarla ilgili (*es-Sikât*) kitabına almakta fakat sadece üç tane sahîh hadîsi bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁶ Bu üç sahîh hadîsi arasında kıblenin tahvîliyle ilgili rivâyet yoktur. Netice itibariyle Osmân el-Ahnesî'nin güvenilirliği hakkında ihtilaf edilmekte ve rivâyetleri irsâlden dolayı zayıf kabul edilmektedir.⁷⁷ Nitekim İbn Sa'd'daki söz konusu rivâyet de mürsel ve hatta rivâyeti aldığı aradaki tâbiûnu zikretmediğinden munkatıdır. Dolayısıyla söz konusu rivâyetin zayıflığı katlanmaktadır. Bu rivâyeti el-Ahnesî'den nakleden senedteki ikinci isim, Abdullah b. Ca'fer ez-Zührî el-Mahremî (ö. 174/790)'dir. Bu şahıs çoğu ricâl âlimleri tarafından sika ve sadûk olarak ta'dîl edilmektedir.⁷⁸ Ancak İbn Hibbân, Abdullah el-Mahremî'nin zayıf bir râvî olduğunu ve hadîslerinin alınamayacağını söylemektedir. Yine o, söz konusu tahvîl rivâyetinde olduğu gibi, el-Mahremî'nin Osmân el-Ahnesî'den yaptığı rivâyetlerin muteber olmadığını söylemektedir.⁷⁹ Bu rivâyetin üçüncü râvîsi Ömer b. Muhammed el-Vâkıdî'dir. İbn Sa'dın rivâyeti aldığı hocası olan el-Vâkıdî (ö. 207/823), neredeyse bütün ricâl âlimleri tarafından cerh edilmektedir. Örneğin Buhârî (ö. 256/870, onun hakkında metrûku'l-hadîs değerlendirmesinde bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Numeyr (ö. 234/849) ve İbnü'l-Mubârek (ö. 181/797) gibi hadisçiler, Vâkıdî'nin hadîslerini terk etmişlerdir. Ricâl âlimleri, onu, Zührî gibi râvîlerin rivâyet etmedikleri hadîsleri onlara nisbet etmekle, hadîsleri kalbetmekle ve hadîsleri değiştirmekle itham etmişlerdir. İbn Ma'în (ö. 233/848), Vâkıdî'nin hadîslerinin alınamayacağını (leyse bi şey'), zayıf bir râvî olduğunu, güvenilmez (leyse bi sika) olduğunu ve hadîsleri kalbettiğini söylemektedir.⁸⁰ Ahmed b. Hanbel onu, cerhin en ağır şekli olan kezzâb (yalancı) vasfıyla nitelerken; Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi

⁷⁵ Bu tabir bir cerh ifadesi olup “Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani *İ'tibâr* için alınır.” Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 173,174.

⁷⁶ Bk. Yûsuf b. Abdîrrahmân Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 19/488-489 (No: 3859); Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hind: Matbaatü Dâirati'l-Maârif, 1326), 7/152-153 (No: 301).

⁷⁷ Bk. Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, 10/566.

⁷⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/171-172 (No: 295).

⁷⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/203 (No: 9683).

⁸⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebir.*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984), 4/107-108 (No: 1666).

âlimler ise onun hadîs uydurduğunu tespit etmektedir.⁸¹ Dolayısıyla Vâkıdî'nin rivâyetleri, ricâl âlimlerinin değerlendirmelerine göre makbul değildir.

Bu bilgiler ışığında İbn Sa'd'ın söz konusu rivâyet(ler)inin sahîh ve müstakil bir isnâdının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu birleşik isnâdın hem bazı râvîlerinin cerh edildiği hem de munkatî' bir isnâd olduğu açıktır. Ayrıca bu rivâyetin diğer siyer ve hadîs kaynaklarında da şahid ya da mütâbî'ine rastlanmamaktadır. Şu kadar ki, İbn Sa'd'ın Vâkıdî'ye dayandırdığı bu rivâyete benzer bir rivâyeti Beğavî (ö. 516/1122) tefsîrinde Mücâhid'e (ö. 103/721) nispet etmektedir. Ancak kitabın muhakkıkı bu rivâyetin de zayıf olduğunu tespit ettikten sonra her iki rivâyetin senedsiz, zayıf ve mürsel olduğu gibi aynı zamanda Vâkıdî'nin de 'metrûku'l-hadîs'⁸² olduğunu vurgulamaktadır.⁸³ Nitekim hadîs hafızı ve tarihçi İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245), İbn Sa'd'ın Vâkıdî'ye atfen verdiği 'tahvîlin Hz. Peygamber'in Selimeoğullarını ziyareti esnasında öğle namazını kıldırırken gerçekleştiğine' dair rivâyeti nakletmektedir. Akabinde, Sa'îd b. el-Müseyyeb'in "Bize göre doğru olan (es-sâbitü indenâ)" diyerek bildirdiği 'kıblenin Kâbe'ye tahvîlinin Mescid-i Nebevî'de⁸⁴ ve öğleyn gerçekleşmiş olduğuna'⁸⁵ dair rivâyeti vermektedir.⁸⁶ Böyle yapmakla İbnü'n-Neccâr, sanki ikinci rivâyetin daha muteber olduğunu dikkatlere sunmaktadır.

Öte yandan İbn Sa'd'dan önceki ilk siyer kaynaklarında, örneğin İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre*'sinde, ilk kibleyle alakalı başlarda zikrettiğimiz Berâ b. Ma'rûr rivâyetine⁸⁷ yer verilmesine rağmen, kıblenin tahvîlinin vaktiyle, mescidiyle ve diğer meselelerle ilgili herhangi bir rivâyetin bulunmaması da ilginçtir. Yine İbn Sa'd'ın, "bize göre en sağlam (es-sebtü (bazı kaynaklarda el-esbetü) indenâ) budur" dediğini söyleyerek kaynak gösterdiği Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *el-Meğâzî*'sinin elimizdeki nüshasında da bu rivâyete rastlanmamaktadır. Vâkıdî'nin bu rivâyeti ve görüşü, sadece

⁸¹ Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebdullâh el-Kâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/87 (No: 3137).

⁸² "Metrûk, ittiham bi'l-kizb, fisk, kesretü'l-galat, fartu'l-gaflet gibi ağır bir kusurla tenkid edilen ravinin tek başına rivayet ettiği hadistir." Aydınlı, *Hadis İstılahları*, 187-188.

⁸³ Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/178 (99. dipnot).

⁸⁴ İbnü'n-Neccâr'daki rivâyette "el-mescid" denilmektedir. Dolayısıyla rivâyetlerdeki "el-mescid", Mescid-i Nebevî olmaktadır. Ancak Semhûdî, aynı bilgiyi verdikten sonra "el-mescid" yerine "mescidü'l-kibleteyn" yazmaktadır ki, bunun hata olduğunu düşünmekteyiz.

⁸⁵ Burada kastedilenin 'Hz. Peygamber öğle namazını kıldırıdıktan sonra' demek olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4/354.

⁸⁶ İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 126.

⁸⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/439.

İbn Sa'd kanalıyla bilinmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla müstakil isnâdı bulunmayan bu rivâyetlerin ne İbn Sa'd'dan daha önceki bir kaynağı ne de başka bir rivâyet edeni bulunmaktadır.

İbn Sa'd'ın naklettiği söz konusu rivâyete, o döneme yakın telif edilmiş diğer mukaddem siyer kaynaklarında da rastlanmamaktadır. Örneğin hadîşçiliği yanında bir siyer müellifi de olan İbn Hibbân (ö. 354/965), *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserinde İbn Sa'd'daki mezkûr rivâyetlere yer vermemektedir. O, "Kible, Kâbe'ye şabanın ortasında salı günü öğleyin çevrildi" bilgisini verdikten sonra sadece, Hz. Peygamber'le namaz kıldıktan sonra ensardan birinin kavmine giderek kıblenin tahvîl edildiğini bildirdiğini, onların da rükudalarken derhal Kâbe'ye döndüklerini anlatmaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla hadîs ve siyer bilgilerini birlikte değerlendiren İbn Hibbân, ihtilaflı ve zayıf rivâyetleri görmezden gelerek olayı anlatmakta ancak meselenin detaylarını karanlıkta bırakmaktadır. Aynı şekilde o dönemin siyer ve hadîs müellifi el-Kayrevânî (ö. 386/996) de kıblenin öğle namazında tahvîl olduğunu belirtmekle yetinmekte, başka bir bilgiye yer vermemektedir.⁹⁰ Yine Belâzûrî (ö. 279/892-93), hadîs kaynaklarındaki ikinci namazı bilgisini hiç görmemiş gibi davranmakta ve isnadsız, kaynaksız bir bilgi olarak tahvîlin öğle namazında Berâ b. Ma'rûr'un evinde gerçekleştiğini bildirmektedir.⁹¹

Muahhar siyer kaynaklarında da olayın ele alınışının ya İbn Sa'd gibi bütün rivâyetleri sıralamak ya da bir rivâyeti tercih edip diğerlerini nakletmemek şeklinde olduğu görülmektedir. Tercih edilen de genellikle Hz. Peygamber'in Selimeoğulları'nı ziyaretinde öğle namazını kıldırırken tahvîlin gerçekleştiğini bildiren rivâyet olmaktadır. Örneğin bu konunun bütün yönleriyle ele alan rivâyetleri bir araya toplayan Semhûdî (ö. 911/1505), hadîs, siyer ve tefsir kaynaklarında geçen rivâyetleri nakletmekte ancak kendisi bir tercihte bulunmamaktadır.⁹² O, bu mezkûr rivâyetlerden başka Hz. Peygamber'in Uhud civarına doğru sahrada gezintiye çıktığını, Cebrail'den kıblenin Kâbe'ye döndürülmesini istediğini ve bunun üzerine öğleden önce kıblenin

⁸⁸ Ebu'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrâhîm Muhammed Ramadân (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1/268.

⁸⁹ Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, thk. es-Seyyid Aziz Bek ve Diğerleri (Beyrût: el-Kutubu's-Sekâfiyye, 1417), 1/157.

⁹⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *Kitâbu'l-Câmi' fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-meğâzi ve't-târih*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân - Osmân Bittîh (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 271.

⁹¹ Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/271.

⁹² Bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/275-278.

değiştirildiğini bildiren âyetin nâzil olduğuna dair farklı bir rivâyet daha nakletmektedir.⁹³ Ayrıca Semhûdî, İbn Zebâle (ö. 199/814'ten sonra) ve Râfî' b. Hadîc'e (ö. 73/692) dayandırdığı iki farklı haberde kıblenin tahvîlinin Hz. Peygamber'in kendi mescidindeyken öğle namazını kıldırıldığı esnada ikinci rekattan sonra gerçekleştiği bilgisini vermektedir.⁹⁴ O, yine İbn Zebâle'den daha sonra kıblenin tahvîli haberinin Benî Selime'deki mescitte öğle namazı kılan kimselere ulaştırıldığı ve onlarında namazlarının ortasında Kâbe'ye döndükleri için burasının Mescidi-i Kibeleteyn olarak adlandırıldığını nakletmektedir.⁹⁵ Dolayısıyla bu rivâyete göre İbn Sa'd'ın Vâkîdî'den naklettiği tahvîlin bu mescitte Hz. Peygamber'in namaz kıldırıldığı esnada gerçekleştiğini bildiren rivâyet, bu rivâyetlerle de çelişmektedir. İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334) ise mescid belirtmeksizin tahvîlin öğle namazı esnasında gerçekleştiğini ve sonra ikinci namazında önce Benî Harise'ye haber verilerek olayın duyurulduğunu söyleyerek rivâyetleri telif etmektedir.⁹⁶ Sâlihî (ö. 942/1536), tahvîle ilgili rivâyetleri telif ederken, İbn Sa'd'ın naklettiği söz konusu rivâyeti esas almaktadır. Orada namaz kılan Abbâd b. Bîsr'in daha sonra ikinci namazında Benî Hârise'ye Beni Abdi'l-Eşhel'e ve Kubâ'ya giderek durumu haber verdiğini söyleyerek, diğer rivâyetleri açıklamaktadır.⁹⁷

Binâenaleyh siyer kaynaklarının çoğunda tahvîlin, Hz. Peygamber'in ya kendi mescidinde ya da Selimeoğulları mescidinde öğle namazını kıldırıldığı esnada ikinci rekattan sonra âyetin nâzil olmasıyla derhal Kâbe'ye dönmesi şeklinde gerçekleştiği anlatıldığı görülmektedir. Dolayısıyla siyer kaynaklarında 'öğle namazı esnasında Hz. Peygamber'in Kâbe'ye döndüğü' bilgisi ortak noktadır; ama bu olayın hangi mescitte gerçekleştiği bilgisinde bir ortaklık yoktur. Oysa siyer kaynaklarının çoğundaki bu bilgilere hiçbir hadîs kaynağında rastlanmamaktadır. Dolayısıyla kıblenin hangi mescitte ve hangi namaz vaktinde tahvîl olduğuna dair hadîs kaynaklarındaki rivâyetler ile siyer ve tarih kaynaklarındaki bu bilgilerin çeliştikleri görülmektedir. Kaldı ki muhaddislere göre kıblenin Kâbe'ye tahvîlinin Hz. Peygamber'in öğle namazı kıldırıldığı esnada gerçekleştiğine dair rivâyetler muteber değildir.⁹⁸ Zira 'Hz. Peygamber'in kendi mescidinde ya da Selimeoğulları mescidinde öğle namazı kıldırırken tahvîlin

⁹³ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/277.

⁹⁴ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/275-276.

⁹⁵ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/277.

⁹⁶ İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/275.

⁹⁷ Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/370-371.

⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/503.

gerçekleştiğine' dair rivâyetler, cerh edilen râvîler tarafından birleşik bir isnâdla ve "yükâlû/denilir ki" şeklinde temrîz sigasıyla nakledilmektedir.⁹⁹

3. Rivâyetlerin Bütüncül Değerlendirmesi

Kıblenin Kâbe'ye çevrilmesiyle ilgili hadîs ve siyer kaynaklarında bulunan ortak rivâyet, Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru kıldığı ilk namazın Mescid-i Nebi'deki ikinci namazı olduğu şeklindedir. Buhârî ve Tirmizî'de geçen rivâyetlerde hem Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru kıldığı ilk namazın hem de diğer mescittekilere haber veren kişinin Hz. Peygamber'le kıldığını söylediği namazın ikinci namazı olduğu kayıtlıdır. O kimseler de ikinci namazını kıldıkları esnada bu haberi alınca hemen namazının ortasında Kâbe'ye dönmüşlerdir.¹⁰⁰ Buradaki haber veren kişinin, Hz. Peygamber tarafından görevlendirildiği anlaşılan¹⁰¹ Abbâd b. Bişr veya Nehîk olduğu tespit edilmektedir. Berâ b. Âzib'den nakledilen bu rivâyetin dışında Nesâî'nin naklettiği zayıf bir rivâyet olan Ebû Sa'îd b. el-Muallâ rivâyetine göre ise Kâbe'ye doğru kılınan ilk namaz, Mescid-i Nebi'deki öğle namazıdır; ancak tahvîl, namaz esnasında olmamıştır. Hadîs kaynaklarında bu iki bilginin dışında kıblenin tahvîlindeki mekân, şahıs, keyfiyet ve ilk namaz hakkında başka bir bilgiye rastlanmamaktadır. Diğer Medine mescitlerindeki¹⁰² ikinci namazı ve Kubâ'daki sabah namazıyla ilgili rivâyetler, kıblenin değiştiği haberinin buralara ulaşma hızıyla ilgilidir. Tahvîlin keyfiyetiyle ilgili olarak hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber'in kıblesini namazın ortasında değiştirilmesi olayı hiçbir şekilde geçmemektedir. Buna göre hadîs kaynaklarındaki sahîh rivâyetlere göre kıblenin değişmesi, tahvîl âyetinin namazın dışındaki bir zamanda nâzil olmasıyla gerçekleşmiş, Hz. Peygamber kendi mescidinde ilk olarak Kâbe'ye doğru ikinci namazını kıldırıştır. Daha sonra civardaki mescitlere olay haber verilmiştir.¹⁰³ Daha zayıf rivâyetlere göre ise öğle namazını kıldırıştır.

Ancak bu ortak rivâyetlerin dışında siyer kaynaklarında bunlarla çelişen rivâyetler de bulunmaktadır. Zaten tahvîlle ilgili konulardaki ihtilafa da hadîs usulü bakımından zayıf olan bu rivâyetler sebep olmaktadır. Özellikle en mukaddem kaynak olarak İbn Sa'd'ın Hz. Peygamber'in Benî Selime mescidinde öğle namazı kıldırıldığı

⁹⁹ Bk. Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/178 (99. dipnot, Muhakkıkın değerlendirilmesi).

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/97, 310; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/246.

¹⁰¹ Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/294 (No: 3372).

¹⁰² Aynî, Hz. Peygamber zamanında Bilal-i Habeşî'nin okuduğu ezanla namaz kılınan dokuz mescidin adlarını sıralamaktadır. Bk. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/246.

¹⁰³ Bk. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/245-246.

esnada tahvîlin gerçekleştiğini bildiren birleşik isnadlı rivâyeti, diğer rivâyetler daha sahîh ve sağlam olmasına rağmen yaygınlık kazanmıştır. Nitekim muahhar siyer kaynaklarında¹⁰⁴ ve günümüz akademik çalışmalarında¹⁰⁵ da bu rivâyetin aktardığı bilgi yegâne ve hatta en doğru bilgi olarak ele alınmaktadır. Bunda, olayın olağanüstü bir tarzda anlatılmasının etkisi düşünülebilir.

Oysa rivâyet ilimlerinde öne çıkan âlimler, Kâbe'ye doğru kılınan ilk namazın ikinci namazı olduğu bilgisini daha sahîh ve makbul görmektedir. Örneğin İbn Kesîr, *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere mukaddem hadîs ve siyer kaynaklarında nakledilen Berâ b. Âzib rivâyetini esas alarak kiblenin tahvîlinin iki namaz (öğleyle ikinci) arasında gerçekleştiğini ve Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek ilk olarak ikinci namazını kıldı(rdı)ğını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Aynî (ö. 855/1451) de Hz. Peygamber'in Kâbe'ye karşı kıldığı ilk namazın ikinci olduğunu tercih edip savunmaktadır.¹⁰⁷

Kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi gerçekleşmesinden sonra kılınan ilk namazın ikinci namazı olduğunu savunanların delilleri, rivâyet usulü açısından daha sağlam ve sahîhtir. Her şeyden önce öğle ya da sabah namazı olduğunu bildiren rivâyetlerin sened bakımından zayıf olduğunu, Kâbe'ye doğru kılınan ilk namazın Mescid-i Nebevî'deki ikinci namazı olduğunu bildiren Berâ b. Âzib rivâyetinin daha sağlam ve sahîh olduğu açıktır. Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273), tahvîl âyetinin ve dolayısıyla emrinin Hz. Peygamber'e namaz dışındayken geldiği hususunda âlimlerin çoğunun görüş birliğinde olduğunu tespit etmektedir.¹⁰⁸

Öte yandan tahvîlin öğleden sonra ve Mescid-i Nebevî'de gerçekleştiğini savunanlar, şayet tahvîlin iddia edildiği gibi öğle namazı esnasında olmuş olsaydı, Kubâ köyüne ikinci ya da akşam namazına kadar haberin yetişmesi gerektiğini, oysa bu haberin oraya ertesi günün sabah namazında ancak ulaşabildiğine de dikkat

¹⁰⁴ Örneğin bk. İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/275; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, 2/249-250; Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 3/370-371.

¹⁰⁵ Bk. Birekul, "Siyer Araştırmalarında Tarih – Sosyoloji Dikotomisi ve Sosyolojik Bir Bakış Örneği Olarak Kible Değişikliği Olayı", 285-286; Sezikli, "Mescid-i Kibleteyn", 29/29/278; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2018), 414; Ahmet Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 16.

¹⁰⁶ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye (mine'l-bidâye ve'n-nihâye)*, thk. Mustafa Abdulvâhid (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976), 2/374.

¹⁰⁷ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/246.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeş (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 2/149.

çekmektedirler.¹⁰⁹ Doğrusu bu da, meseleyi izah eden önemli bir aklî delil olmaktadır. Zira kıblenin tahvîlinin bütün Müslümanlar tarafından her yönüyle arzulanan ve beklenen bir olay olması bir yana, namaz gibi önemli bir ibadetin şartlarından biri olarak da etraftaki mahalle mescitlerine en kısa sürede ulaştırılması gerekirdi. Ancak sahîh rivâyetlerle üzerinde ittifak edildiği üzere tahvîl haberi civar mescitlere en erken ikinci namazını kılarlarken; biraz uzaktaki Kubâ köyüne ise ancak sabah namazında ulaştırılabılmıştır. Her iki mescidin cemaati bu olayın beklendiğini ve arzulandığını gösteren bir durum olarak da daha namazın yarısında iken hemen Kâbe'ye dönüvermişlerdir. Şayet öğle namazında tahvîl gerçekleşmiş olsaydı, bu haberin Medine'deki mescitlere ve civar köylere ikinci vaktine kadar ulaşmış olması gerekirdi diye düşünülebilir.

Hadîs âlimlerinin çoğunluğu ilgili rivâyetleri bütüncül olarak değerlendiklerinde tahvîlin mekânının Mescid-i Nebevî olduğunu benimsemektedir. Bu görüşte olanlardan Aynî'ye göre Buhârî'deki rivâyette geçen 'ikinci namazını Hz. Peygamber'le kılan kimsenin uğradığı mescit', Selimeoğulları mescididir. Bu mescidin Mescid-i Kibeteyn olarak anılması ise cemaate tahvîlin haber verilmesiyle ikinci namazının yarısını Beyt-i Makdis'e diğer yarısını da Kâbe'ye doğru kılmalarından dolayıdır.¹¹⁰

Nitekim bazı siyer âlimlerine göre de Kubâ mescidinin Mescid-i Kibeteyn (İki Kibleli Mescid) olarak adlandırılması daha öncelikli olmalıdır. Çünkü bu mescitteki cemaatin namaz esnasında kible değiştirdiğine dair rivâyet, Buhârî ve Müslim'in ortak rivâyeti olduğundan diğer kibleteyn rivâyetlerine göre daha sahihtir.¹¹¹ Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında rivâyetlerde namaz esnasında ve rükûda iken Kâbe'ye dönülmesi, ikinci namazında hem Benî Hârise hem Benî Selime mescitlerinde; sabah namazında ise Kubâ'daki Benî Amr b. Avf mescidinde gerçekleştiği anlatılmaktadır. Buna göre İbn Sa'd'ın isnâdsız olarak naklettiği Hz. Peygamber'in kendi mescidinde ya da Benî Selime'de öğle namazı kıldığı esnada tahvîl âyetinin nâzil olmasıyla derhal Kâbe'ye döndüğüne dair rivâyet, ihtiyatla karşılanması gereken zayıf bir rivâyet olmaktadır.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/460.

¹¹⁰ Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/246.

¹¹¹ Bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/277, 3/47.

Bu bağlamda yine yanlış anlaşılan bir hususa daha işaret edilmelidir. Hz. Peygamber'e "İmâmü'l-kibleteyn" denmesi, bazı çalışmalarda ifade edildiği¹¹² gibi kiblenin tahviliyle ilgili olaydan dolayı değil, olsa olsa hem Beyt-i Makdis'i hem de Kâbe'yi kible olarak benimsemiş ve her ikisine doğru namaz kılmış olmasındandır.¹¹³ Aynı şekilde kaynaklarda bazı sahâbîlerin 'İki kibleye de namaz kılanlardandı' şeklindeki tanımlanması da 'Ensâr ve Muhâcirler'den ilk Müslüman olanlar'¹¹⁴ demektir.

3.1. Rivâyetlerin Tevil ve Telifi

Hadîs ve siyer kaynaklarında geçen kiblenin tahviliyle ilgili çelişkili bilgiler içeren rivâyetleri âlimler, birkaç şekilde tevil ve telif etme yoluna gitmiştir. Bunlardan biri *Sahîh-i Buhârî*'deki Berâ rivâyetini Hz. Peygamber'in Kâbe'ye yönelerek bütünü kıldığı ilk namazın ikinci namazı olduğu şeklinde anlamışlardır. Zira Selimeoğulları'nda gerçekleştiği söylenen tahvilde öğle namazının yarısını Beyt-i Makdis'e yarısını da Kâbe'ye doğru kıldığından bu ilk namaz olarak kabul edilmemiş olmaktadır.¹¹⁵ Bir başka tevil ve telif ise, 'kiblenin Kâbe'ye tahvilinden sonra Hz. Peygamber'in ilk kıldığı namaz Selimeoğulları mescidindeki öğle namazıdır; Mescid-i Nebevî'de kıldığı ilk namaz ise ikinci namazıdır. Kubâ halkı da kendi mescitlerinde ilk olarak sabah namazını kılmışlardır' şeklindedir.¹¹⁶ Nitekim tahvile ilgili rivâyetleri değerlendiren Beğavî (ö. 516/1122), İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi neredeyse bütün hadîs âlimleri, bu iki grup rivâyetin farklı olayları anlattığını kesin bir dille ifade ederek aralarını şöyle telif etmektedir. Tahvil haberi, Medine'de bulunan mescitlere ikinci vaktinde ulaşmış; Kubâ köyüne ise uzakta olduğu için ancak sabah namazında

¹¹² Klasik kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in böyle bir unvanına rastlanmamakta ama bazı muahhar na't ve şiirlerde geçmektedir. Dolayısıyla DİA'daki kaynaksız bu ve buna benzer bazı hususların gözden geçirilmesinde fayda vardır. Sezikli, "Mescid-i Kibleteyn", 29/278.

¹¹³ Nitekim Ehl-i Kitab'ın bilginleri, son peygamberin iki kibleye karşı da namaz kılacağını ve kibleyi Kâbe'ye tahvil edeceğini kutsal kitaplarından bilmekteydiler. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 4/106; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/461; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983), 1/355.

¹¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Vâkidî, *el-Meğâzî* (Beyrût: Dâru'l-e'lamî, 1409/1989), 3/1025, 1072; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 8/384; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 2/359; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 18/96.

¹¹⁵ Ebu'l-Ferec Nüreddîn Ali b. İbrâhim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânu'l-uyûn fî sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn)* (Beyrût: Dâru'l-Maârif, 1427), 2/178.

¹¹⁶ Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyeti's-sahîha*, 2/351.

ulaşabilmiştir. Dolayısıyla Berâ rivâyetiyle gerek Enes gerekse İbn Ömer rivâyetleri arasında bir tenakuz bulunmamaktadır.¹¹⁷

Hadîs ve siyer kaynaklarındaki tahvîlin zamanıyla ilgili çelişkili rivâyetler hakkında Beğavî, kıblenin Kâbe'ye tahvîlini emreden âyetin, öğleyle ikindi arasında nâzil olduğu kanaatindedir. Ona göre bu konudaki en sahîh rivâyette Berâ b. Âzib'in Hz. Peygamber'in Kâbe'ye doğru ilk kıldığı namazın ikindi namazı olduğunu bildirdiği rivâyettir.¹¹⁸

Kıblenin tahvîli konusundaki bütün rivâyetleri bir arada cem ve telif eden kapsayıcı yorum İbn Hacer tarafından yapılmaya çalışılmıştır. O, İbn Sa'd gibi siyer kaynaklarındaki ve Buhârî başta olmak üzere hadîs kaynaklarında geçen rivâyetleri şu yorumla telif etmektedir: 'Hz. Peygamber ziyaret için gittiği Selimeoğulları'daki mescitte öğle namazı kıldırırken tahvîl âyeti nâzil olmuş, namazın yarısını Beyt-i Makdis'e yarısını da Kâbe'ye doğru kıldırmıştır. Bu sebeple bu mescide Mescid-i Kibleteyen denilmiştir. Hz. Peygamber daha sonra oradan döndükten sonra kendi mescidinde ilk defa Kâbe'ye yönelerek ikindi namazını kıldırmıştır. Onunla birlikte namaz kılan Abbâd b. Bişr, kabilesi olan Benî Hârise mescidine gitmiş ve orada ikindi namazı kılmakta olanlara kıblenin Kâbe'ye tahvîl olduğunu haber vermiştir. Onlar da namazdayken Kâbe'ye dönmüşlerdir. Daha sonra Selimeoğulları'na mensup birisi ertesi sabah Kubâ'ya giderek oradaki mescitte namaz kılanlara kıblenin tahvîl olduğunu bildirmiş, onlar da namazın ikinci rekatında Kâbe'ye dönmüşlerdir.'¹¹⁹ Ancak burada belirtmek gerekir ki, İbn Hacer, Buhârî'deki Berâ b. Âzib rivâyetinin şerhinde "ikindi namazı" ibaresini yanlışlıkla olsa gerek görmezden gelerek "Berâ hadîsinin zahirinden kıblenin tahvîlinin öğle namazında olduğu anlaşılmaktadır" demektedir.¹²⁰ Dolayısıyla yukarıdaki yorumunda bu yanlış anlayışın bir etkisi oldu mu bilinmez. Ama İbn Hacer'in bu telifini destekleyecek sahîh rivâyetlerin hadîs kaynaklarında bulunmadığı açıktır. O, ya yukarıda belirtildiği üzere Buhârî'deki Berâ b. Âzib rivâyetini yanlış anlamasından ya da siyer kaynaklarındaki zayıf rivâyetleri göz ardı edememesinden böyle bir tevil ve telife gitmiş olmalıdır.

¹¹⁷ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 2/324; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/506; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/246.

¹¹⁸ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 2/324.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/506.

¹²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/503.

Ayrıca Hz. Peygamber'in Selimeoğulları Mescidi'nde öğle namazındayken kiblenin tahvîl olduğunu bildiren İbn Sa'd'daki birleşik isnadlı ve mürsel rivâyetin devamında Hz. Peygamber'in kendi mescidinde öğle namazı kıldırırken tahvîlin gerçekleştiğini bildiren bir rivâyetin daha nakledildiğine dikkat çekilmişti. Buna benzer bir şekilde Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'de öğle namazından önce tahvîli hutbede duyurduğu ve sonra inip namazı kıldırıldığına dair Nesâî'de Ebû Sa'îd b. el-Muallâ rivâyetine değinilmişti. Her iki rivâyetin de zayıf olduğu tespit edilmektedir. Ayrıca yine tahvîlin öğle namazında ve Mescid-i Nebevî'de gerçekleştiğine dair Sa'îd b. el-Müseyyeb'den gelen bir başka rivâyet daha bulunmaktadır.¹²¹ Dolayısıyla madem rivâyetler bir arada değerlendirilecekse öncelik hadîs kaynaklarındaki zayıf da olsa bu isnadlı rivâyetler olmalıdır. Nitekim Suyûtî'nin (ö. 911/1505) de bu konuda tercih ettiği¹²² Nesâî'deki Ebû Sa'îd b. el-Muallâ rivâyetinde Hz. Peygamber'in hutbede kiblenin tahvîlini ashâbına tebliğ ettikten sonra minberden inip öğle namazını kıldırıldığı ifade edilen haber, bu konuda daha tatmin edici gözükmektedir. Hem de Tüveyle bt. Eslem rivâyetindeki belirtildiği üzere Hz. Peygamber'le birlikte Kâbe'ye doğru namaz kılan Selimeoğulları'ndan birinin Hâriseoğulları mescidine uğrayıp orada ikindi namazı kılanlara haber vermesiyle rükudayken kibleyi Kâbe'ye çevirmelerinin anlatıldığı bilgisi de konuyu daha tamamlayıcıdır. Dolayısıyla tahvîlin öğle vaktinde olduğu kabul edilecekse bu rivâyetlerden hareket edilmesi daha uygun gözükmektedir. Ancak rivâyetleri bütüncül değerlendiren hadîs şârihlerine göre de sahîh olan rivâyet, tahvîl âyetinin Mescid-i Nebevî'de nâzil olduğu ve kiblenin değiştirilmesinden sonra Hz. Peygamber'in ya mutlak manada ya da kendi mescidi özelinde ikindi namazıdır.¹²³

Tahvîlin namaz esnasında gerçekleştiği hususundaki ihtilafa gelince, hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber'in namaz kılarken kiblesini değiştirdiğine dair bir rivâyet bulunmamaktadır. Bunun öğle namazı esnasında ve başka bir mescitte olduğuna dair bir bilgiye de rastlanmamaktadır. Nitekim İbn Kesîr de, Hz. Peygamber'in tahvîl âyetinden sonra Kâbe'ye doğru ilk kıldığı namazın öğle namazı olduğuna dair hadîs ve siyer kaynaklarındaki rivâyetleri sıraladıktan sonra, meşhur olan haberin Kâbe'ye doğru ilk kılınanın ikindi namazı olduğu rivâyetini ve bilgisini tercih etmektedir.¹²⁴

¹²¹ İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne*, 126.

¹²² Bk. Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 1/354.

¹²³ Şinkîti, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 4/1094.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/401.

Böylece iki kibleli mescidin hem Selimeoğulları hem de Hâriseoğulları mescidinin olması mümkün olmaktadır.¹²⁵ Nitekim Buhârî şârihi Kastallânî (ö. 923/1517), bugün Mescid-i Kibleteyn olarak bilinen mescidin Berâ b. Âzib rivâyetindeki ikindi namazında cemaatine kıblenin tahvîli haberinin verildiği Benî Hârise mescidi olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶ Hatta bazı tarihçiler, birçok sahîh hadîste bu şekilde anlatılan Hâriseoğulları mescidinin, “mescid-i kibleteyn” adını Selimeoğulları mescidinden¹²⁷ daha çok hak ettiğini söylemektedir.¹²⁸ Bununla birlikte bazı siyer müellifleri, Kubâ mescidinin de mescid-i kibleteyn olarak anılması gerektiğine dikkat çekmektedir.¹²⁹ Dolayısıyla bütün bu bilgiler bizde iki kibleli namaz konusunda Hz. Peygamber’in bir dahli bulunmadığı kanaatini oluşturmaktadır.

SONUÇ

İslam tarihinin önemli olaylarından biri, hiç şüphesiz kıblenin tayini sürecidir. Hadîslerden anlaşıldığına göre namazın farz kılınmasından sonra Hz. Peygamber, Allah Teâlâ’nın emriyle kible olarak Beyt-i Makdis’e yönelmiştir. Hicretten kısa bir süre sonra ise tahvîl âyetiyle birlikte kible Kâbe’ye çevrilmiştir.

Araştırmamızda kıblenin Kâbe’ye çevrilmesiyle yani tahvîliyle ilgili hadîs ve siyer kaynaklarında, çoğunluğu ortak olmakla birlikte, bazı çelişik muhtevada rivâyetler bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tahvîlle ilgili ihtilafı hususlar, kıblenin Kâbe’ye tahvîlinin ne zaman ve nerede gerçekleştiği hususundaki bu farklı rivâyetlerdeki bilgilerden kaynaklanmaktadır. Rivâyetlerde kıblenin Kâbe’ye tahvîlinin öğle namazı esnasında, ikindi namazında veya esnasında, öğleyle ikindi arasında, gündüz namazlarından birinde, gece ve sabah namazı esnasında gerçekleştiğine dair bilgiler nakledilmektedir. Hadîs ve siyer âlimleri de genellikle kendi kaynaklarına ve usûllerine göre bir kanaat oluşturmakta ve savunmaktadır.

Hadîs âlimleri, kıblenin tahvîliyle ilgili rivâyetler arasında Kâbe’ye doğru kılınan ilk namazın Mescid-i Nebvî’deki ikindi namazı olduğunu belirten Berâ b. Âzib rivâyetini daha sahîh ve muteber görmektedir. Bu âlimler, ilgili rivâyetleri bütüncül olarak şöyle

¹²⁵ Bk. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/246.

¹²⁶ Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 1/126.

¹²⁷ Mescidi-i Kibleteyn şeklindeki bir isimlendirmeye İbn İshâk, Vâkıdî, ve İbn Hişâm gibi ilk siyer müelliflerinin eserlerinde rastlanmamaktadır. Bu şekildeki bir kullanımın ilk defa İbn Sa’d’da geçtiği anlaşılmaktadır.

¹²⁸ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/277.

¹²⁹ Bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/277.

telif etmektedir. Hicretten on yedi ay kadar sonra Hz. Peygamber'e öğleyle ikinci arasındaki bir vakitte tahvîl âyeti nâzil olunca bunu ashâbına bir hutbe ile bildirmiş ve ilk olarak ikinci namazını Kâbe'ye doğru kıldırmıştır. Daha sonra ikinci namazını Hz. Peygamber'le birlikte kılıp oradan ayrılan ensardan biri (Bişr b. Abbâd), muhtemelen Hz. Peygamber'in görevlendirmesiyle, Selimeoğulları ve Hâriseoğulları mescitlerine giderek ikinci namazı kılanlara kıblenin Kâbe'ye çevrildiğini bildirmiştir. Her iki mescitteki cemaat da ilk iki rekâtını kıldıkları namazın geri kalanını Kâbe'ye doğru dönerek kılmışlardır. Daha sonra Bişr ya da Selimeoğulları'ndan bir başkası, ertesi günü Medine'nin dışında kalan Kubâ köyüne sabah namazı vakti giderek kıblenin Kâbe'ye çevrildiğini bildirmiştir. Onlar da derhal namazın ikinci rekâtını Kâbe'ye dönerek tamamlamışlardır. Zayıf kabul edilen bazı hadîslerde tahvîl emrinden sonra Hz. Peygamber'in ilk olarak kendi mescidinde Kâbe'ye doğru öğle namazını kıldığı bilgisi de yer almaktadır.

Siyer kaynaklarında ise daha çok İbn Sa'd'daki rivâyete dayanarak Hz. Peygamber'in Selimeoğulları mescidinde öğle namazı kıldırırken ikinci rekattan sonra tahvîl ayetinin nâzil olduğu ve Hz. Peygamber'in namazdayken cemaatiyle Kâbe'ye döndüğü bilgisi yer almaktadır. Ancak bu rivâyetin sağlam bir senedi bulunmamakta, birleşik ve zayıf bir isnadla nakledilmektedir. Oysaki aynı birleşik isnadın altındaki diğer rivâyette Hz. Peygamber'in kendi mescidinde öğle namazı kıldığı esnada tahvîl emrinin geldiği ve Hz. Peygamber Kâbe'ye dönerek namazı tamamladığı nakledilmektedir. Ayrıca söz konusu rivâyetin geçtiği en mukaddem kaynak olarak İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ını tespit edebildik. Bundan önceki ne siyer ne de hadîs kaynaklarında böyle bir rivâyete rastlanmaktadır. Böylesine önemli bir konunun bir siyer kaynağındaki "yükâlü/denilirki" şeklinde temrîz sîgasıyla, zayıf ve birleşik bir isnadla nakledilen bir rivâyete dayandırılarak anlatılması düşündürücüdür.

Zaman içinde belki de tarih anlatımına uygunluğu ya da insan tabiatının olağanüstü olaylara ilgisi sebebiyle Selimeoğulları mescidine dair zayıf rivâyet öne çıkmıştır. Özellikle siyer kaynaklarındaki kıblenin tahvîli olayı daha çok buradaki bilgiye göre anlatılmıştır. Neticede zayıf bir rivâyet olmasına rağmen bu rivâyet meşhur olmuş; tahvîlin yeri, zamanı, mescidi ve Hz. Peygamber'in bu olaydaki durumuyla alakalı bilgilerin kaynağı haline gelmiştir.

Netice itibariyle kıblenin değişimi gibi önemli bir konuda, tahvîlin vakti, mekânı, şekli ve Hz. Peygamber'in durumuyla ilgili bilgilerin daha açık ve kapsamlı olarak nakledildiği bir rivâyetin bulunmaması dikkat çekicidir. Böylesine tarihi ve önemli bir olayın, hadîs kaynaklarındaki sınırlı rivâyetler ve siyer kaynaklarındaki rivâyet usulü bakımından sıkıntılı nakillerle, kapsayıcı ve kesin bir ifadeyle bütün unsurlarını ortaya koymak güçtür. Kıblenin tahvîli gibi önemli bir hâdisenin tüm yönlerinin derinlemesine araştırılmasına ihtiyaç devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid ve Diğerleri. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2018.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 1. Basım, 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1420/1999.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Muhammed el-. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Beğavî)*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Huseyn b. Mes'ûd el-. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Belâzûrî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl ez-Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1417/1996.
- Birekul, Mehmet. "Siyer Araştırmalarında Tarih – Sosyoloji Dikotomisi ve Sosyolojik Bir Bakış Örneği Olarak Kible Değişikliği Olayı".
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Diyarbakrî, Huseyn b. Muhammed b. Hasan ed-. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Güç, Ahmet. "Dinlerde Kible Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 1-30.
- Halebî, Ebu'l-Ferec Nûreddîn Ali b. İbrâhîm b. Ahmed el-. *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânu'l-uyûn fî sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn)*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1427.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Ebi Bekr el-. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Husâmuddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî - Muhammed Abdulkadir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Balabân, Ebu'l-Hasen el-Emîr Alâuddîn Ali. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1998.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût : Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî (Haydarâbâd: 1952/1372'nin ofseti), 1. Basım, t.y.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-âzîm*. thk. Es'ad Muhammed e-Tayyib. 9 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Nizâr Mustafâ el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Kitâb el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Matbaatü Dâirati'l-Maârif, 1326.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. thk. es-Seyyid Azîz Bek ve Diğeri. 2 Cilt. Beyrût: el-Kutubu's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbu's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Muştafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, (ö. 311/924). *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk (Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzi)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye (mine'l-bidâye ve'n-nihâye)*. thk. Mustafa Abdülvehîd. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1976.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru't-taybe, 1420/1999.
- İbn Receb, Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. 9 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1. Basım, 1417/1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1968.
- İbn Seyyidünnâs, Ebu'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer*. thk. İbrâhîm Muhammed Ramadân. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1414/1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Ebdullâh el-Kâdî. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1406/1986.
- İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Maarrî. *Târîhu İbni'l-Verdî (Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbari'l-beşer)*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnu'n-Neccâr, Ebu Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Hasen. *ed-Dürretü's-semîne fî târihi'l-Medîne*. thk. Huseyn Muhammed Alî Şükrî. Şirketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1419/1998.
- Karabulut, Nazlı. *Başlangıçtan Emevilere İslam Tarihinde Kudüs*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal Ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-. *İrşâdü's-sâri li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd el-. *Kitâbu'l-Câmi' fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-meğâzi ve't-târîh*. thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân - Osmân Bittîh. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsüddîn el-. *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeys. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdîrrahmân Ebu'l-Haccâc el-. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400/1980.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abulmun'im Şelebî. Beyrût: Mü'essesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *Kitâbü'l-Müctebâ el-Ma'rûf bi es-Sünenü's-Suğrâ*. 9 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1. Basım, 1433/2012.
- Sa'îd Havvâ. *el-Esâs fi's-sünne ve fikhuhâ- es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 1416/1995.
- Sâlihî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti Hayri'l-Ibâd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muavvid. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1414/1993.
- Semhûdî, Nûrudîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh es-. *Vefâü'l-vefâ bi ahbâri dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- Sezikli, Ahmet. "Mescid-i Kibleteyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/278-279. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *Neylu'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. Isâmuddîn es-Sabâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1413/1993.
- Şinkîtî, Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Cekenî eş-. *Şurûku envâri'l-mineni'l-kübrâ'l-ilâhiyye bi keşfi esrâri's-Süneni's-Suğrâ'n-Nesâiyye*. 6 Cilt. Matâbiu'l-Humaydî, 1. Basım, 1425.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420/2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387.
- Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-. *Müsnedu Ebî Dâvud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404/1984.
- Umerî, Ekrem Ziyâ el-. *es-Sîretü'n-nebevîyyeti's-sahîha*. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 6. Basım, 1415/1994.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-. *el-Meğâzî*. Beyrût: Dâru'l-e'lemî, 1409/1989.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhîri ve'l-'alâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed eş-. *el-Keşşâf an hakâiki ğvâmidit-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdalbâki b. Yûsuf ez-. *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-Mevâhibi'n-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*. 12 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1996.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, 1362/1943.

Ares Hacıları: Fransa’da Bir Yeni Dini Hareket

Canan SEYFELİ 

Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Diyarbakır, Türkiye.
cseyfeli@yahoo.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Cüneyt YEŞİL 

Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Diyarbakır, Türkiye
cuneytyesil@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 11.11.2021
Kabul: 16.12.2021
Yayın: 31.12.2021

Anahtar

Kelimeler:

Yeni Dini Hareket,
Ares Hacıları,
Michel Potay,
Kutsal Metin,
Ares Vahyi,
Kutsal Söz Evi.

Makalenin konusu “Ares Hacıları” (Les pèlerins d’Arès) adıyla bilinen Fransa’da ortaya çıkmış bir yeni dini harekettir. “Ares Hacıları” hareketin yaygın ismidir. Hareket bu ismini kurucusu Michel Potay’ın vahiy aldığı yer olduğuna inanılan Güney Batı Fransa’da Ares (Gironde, Bordeaux) ve burayı ziyaret fenomeninden almıştır. Konu yeni dini hareket çerçevesinde genel hatlarıyla ortaya konmuştur. Buna göre ortaya çıkışı, ayin ve ibadet merkezi, inanç sistemi ve kutsal kitapları araştırmanın genel konularıdır. Çalışmanın hedefi Ares Hacılarının öğretisini ve dini sistemini kendilerini kabul ettikleri şekilde açığa çıkarmaktır. Bu yeni dini hareketin Hıristiyan öğretisini kendisine göre yorumlayarak kendi öğretisinin omurgasını oluşturduğu, İslam’ın Tanrı ve Hz. Muhammed’in peygamberliği fikrinden etkilendiği, diğer dinlere karşı sıcak yaklaştığı ve sevgi gibi duygularla sosyal ilerlemeyi hedeflediği görülmüştür. Hareketin üye nüfusu hakkında kesin bilgi vermek mümkün değildir, ancak 500-2000 arasında tahmin edilmektedir. Bu hareketin kendine özgü kutsal kitabı ve hac merkezi bulunmaktadır. Hareketin bir özelliği de başta İslam olmak üzere diğer dinleri de kutsal olarak kabul etmesidir. Ares Hacıları her yıl yaz mevsiminde Ares’te bulunan Maison de la Sainte Parole (Kutsal Söz Evi)’ü ziyaret ederek hac ibadetini yerine getirirler. Hareketin “The Gospel Delivered in Arès” (Ares’te Verilen İncil) ve “The Book” (Kitap) isimleriyle iki kutsal metni vardır ve bunlar tefsirleriyle birlikte “The Revelation of Arès” (Ares Vahyi) adıyla da basılmıştır.

The Pilgrims of Arès: A New Religious Movement in France

Article Info

Abstract

Article History

Received: 11.11.2021
Accepted: 16.12.2021
Published: 31.12.2021

Keywords:

New Religious
Movement,
The Pilgrims of Arès,
Michel Potay,
Sacred Text,
The Revelation of
Arès,
Maison de la Sainte
Parole.

The subject of the article is a new religious movement that emerged in France, known as “The Pilgrims of Arès” (Les pèlerins d’Arès). The Pilgrims of Arès is the common name of the movement. The movement got its name from a visit to Arès (Gironde, Bordeaux) in south-west France, which is believed to be the place where its founder Michel Potay received his revelations. The subject has been put forward in general terms within the framework of the new religious movement. Accordingly, its emergence, ritual and worship center, belief system and holy books are the general subjects of research. It was seen that this new religious movement formed the backbone of its own teaching by interpreting the Christian teaching according to itself, was influenced by the Islamic idea of God and the prophethood of Muhammad, approached other religions warmly and aimed for social progress with feelings such as love. It is not possible to give precise information about the member population of the movement, but it is estimated between 500-2000. This movement has its own holy book and pilgrimage center. Another feature of the movement is that it accepts other religions, especially Islam, as sacred. Arès Pilgrims perform their pilgrimage by visiting the Maison de la Sainte Parole (House of the Holy Word) in Arès every year during the summer season. The movement has two scriptures, “The Gospel Delivered in Arès” and “The Book”, which, together with their commentaries, have been published as “The Revelation of Arès”.

Atıf/Citation: Seyfeli, Canan-Yeşil, Cüneyt. “Ares Hacıları: Fransa’da Bir Yeni Dini Hareket”. *akif* 51/2 (2021), 31-47.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.2>



“This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)”

GİRİŞ

Makalenin konusu Fransa menşeli bir yeni dini hareket olan Ares Hacılarıdır. Batıda *the Pilgrims of Arés* veya *Les Pèlerins d'Arès* diye bilinmektedir. Hareket, ismini kurucusu Michel Potay'ın vahiy aldığına inanılan Güney Batı Fransa'daki Ares (Gironde, Bordeaux) yerleşim biriminden ve buraya yapılan hacdan almıştır. Konu, yeni dini hareket çerçevesinde genel hatlarıyla ortaya konmuştur. Buna göre Michel Potay'ın hayatı, hareketin ortaya çıkışı, ayin ve ibadet merkezi, inanç sistemi ve kutsal kitapları, araştırmanın genel konularıdır. Çalışmanın hedefi, Ares Hacılarının öğretisini ve dini sistemini kendilerini kabul ettikleri şekilde açığa çıkarmaktır. Bu yeni dini hareketin Hıristiyan öğretisini kendisine göre yorumladığı, diğer dinlere karşı sıcak yaklaştığı, sevgi gibi duygularla sosyal ilerlemeyi hedeflediği görülmüştür.

Çalışmanın amacı, Ares Hacılarının yeni bir dini hareket olduğunu, inanç ve uygulamalarıyla bir bütünlük arz ettiğini ortaya koymaktır. Hareketin Yahudilik ve İslam gibi diğer dinlere sıcak yaklaştığını, ancak kendine özgü dini anlayışı Hıristiyanlık üzerine kurduğunu, yani omurgasını Hıristiyanlık bakış açısının şekillendirdiğini, ancak Tanrı inancı gibi bazı önemli konularda İslam etkisinin de bulunduğunu ortaya koymak ikincil hedeflerdendir.

Yeni dini hareketler ile ilgili yapılan ilk bilimsel araştırmalar yüzeyseldir. Bununla beraber, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu araştırmalar, sistematik düzeyde yapılmaya başlanmıştır. Yeni dini hareketlerle ilgili çalışmalar hem din sosyolojisinin, hem de dinler tarihinin başlıca araştırma konuları arasında yer almıştır.¹ Genel olarak yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasında, ağırlıklı olarak Batılı toplumlarda meydana gelen ekonomik, sosyal ve küresel gelişmeler tetikleyici olmuştur. Yeni dini hareketlerin kendine özgü inanç sistemleri ve ritüelleri bulunmaktadır.² Bu hareketlerin genelde belirli özelliklerini tanımlayan çalışmalar onları sır örgütleri, komünal gruplar, kült grupları, şiddet grupları, alternatif kutsallıklar ve kutsalın geri dönüşü gibi çeşitli şekillerde isimlendirmişlerdir.³ Hareketlerin ortaya çıkışında modernleşme etkili olmuştur ve özellikle Batı dünyasında din, yeniden keşfedilmeye başlanmıştır.⁴ Bunun sonucunda özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra, dünyanın değişik bölgelerinde bu hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. Yehova Şahitleri, Moonculuk, Hare Krişna, Sayentoloji gibi yeni dini hareketler kısa sürede hızla yayılıp dünya çapında varlık göstermişlerdir.⁵ Yeni dini hareketlerin temel özelliklerinden birisi de öğretilerini daha çok metafizik kavramlarla ifade etmeleridir.⁶ Bu, modernleşmenin getirdiği materyalist eğilime bir çözüm anlamı da taşımaktadır.

¹ Beckford, James A, "The Continuum Between 'Cults' and 'Normal' Religion", in *Cults and New Religious Movements A Reader*, *Cults And New Religious Movements A Reader*, ed. Lorne L. Dawson (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2003), 27; Kanık, Cengiz, "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlere Genel Bir Bakış", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2017), 178.

² Kirman, Mehmet Ali, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 26.

³ Alici, Mustafa, "Yeni Dini Hareketlerin Klasik Dinlerden Farkı: Post Modern Paganizm Geleneksel Dindarlığa Karşı", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi 5/13* (2017), 23-32.

⁴ Süleyman Turan, "Yeni Dini Hareketlerle İlgili Türkiye'deki ve Batı'daki Literatür", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 6/27* (2013), 562.

⁵ Süleyman Turan - Sema Nur Uzun, "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 18/3* (2018), 137-174.

⁶ Özkan, Ali Rafet, *Kıyamet Tarikatları, Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2006), 32.

Yeni dini hareketlerde bulunan özelliklerin bir kısmı Ares Hacılarında vardır. Bu nedenle konu “yeni dini hareket” düzleminde ele alınmıştır. Hareket Hıristiyanlık ya da başka din içerisinde değerlendirilmemiştir. Bağımsız bir hareket olduğu, kurucu Michel Potay’ın sözlerinden ve hareketin kendine has özelliklerinden anlaşılmaktadır. Potay’ın yazdığı kutsal metinler *The Revelation of Arés* adıyla tek kitapta toplanmıştır. Bu kitapta Potay, Tanrı’nın özgür manevi bir yaşam istediğini belirtmiştir. Diğer dinlerden ayırıcı ifade ise Tanrı’nın ibadet ve kurallardan oluşan eski dini inançların yerine sevgi, yaratıcılık ve özgürlükten oluşan yeni inancın yaşanmasını istediğini ifade etmesidir.⁷ Ayrıca kendilerine has kutsal metinler, inanç sistemi ve hac uygulaması gibi özellikleri de bir yeni dini hareket olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Tanrı fikri, evren ve insan algısı, ahiret fikri gibi temel dini konularda özgün ve sistematik olmaması hareketin bağımsız bir din olmadığını da ortaya koymaktadır.

Ares Hacıları ile ilgili kaynaklar çok değildir. Ancak hareketi tanımaya yeterli kaynaklar arasında en önemlisi hareketin kutsal kitabıdır. Orijinali Fransızca olan kutsal metinler *La Révélation d’Arés (Ares Vahyi)* adıyla hepsi bir arada basılmış ve sonradan İngilizceye (*The Relevation of Arés*) de çevrilmiştir. Kitap, 1974 yılında yazılmış *The Gospel Delivered in Arés (Ares’te Verilen İncil)* ve 1978 yılında yazılmış *The Book (Kitap)* isimli iki kutsal metinden oluşmaktadır. Hareket üyeleri bu metinleri vahiy ürünü ve Potay’a vahy edilmiş olarak kabul ederler. Çalışmada 1995 yılında Fransızca ve İngilizce tüm metinlerin birlikte olduğu baskısından faydalanılmıştır.⁸

Hareket hakkında yapılan ilk akademik çalışma Fransız sosyolog ve yazar Jean-François Mayer’e aittir. [Michel Potay et la Révélation d’Arès](#) (Michel Potay ve Ares Vahyi)⁹ adlı kitabı yanında *La Révélation d’Arès: Naissance d’un Pèlerinage Dans La France Contemporaine (Ares Vahyi: Çağdaş Fransa’da Bir Hac Yolculuğunun Doğuşu)*¹⁰ adlı makalesi bu konuda yapılmış ilk ve en kapsamlı çalışmalardır. Faydalanılan başka bir kaynak da kurulan iletişim vasıtasıyla Michel Potay’ın kaynak kişi olarak değerlendirilmesidir. Ayrıca hareketin <https://www.adira.net/fr/commandes> ve <https://www.adira.net/en/> şeklindeki web adresleri de kaynak değeri bulunan bilgiler içermektedir.

Çalışma, bu hususlar dikkate alınarak sırasıyla “Hareketin İsmi”, “Kurucusu ve Tarihsel Gelişimi”, “Kutsal Metinleri”, “İnanç Sistemi”, “Uygulamaları: Hac” ve “Hareketin Bugünkü Durumu” başlıkları altında ele alınmıştır.

1. Hareketin İsmi

Büyük dinler adını çoğunlukla öğretilerinden ya da bazen kurucusundan alırlar. Geleneksel kabile dinleri ise çoğunlukla kabilenin isminden alır. Ancak Ares Hacıları, iki kelimeyle isme dönüşürken cemaatin eyleminden hareketle yaptıkları bir uygulamaya dayanır. Ancak bu hac ziyareti, hareketin ortaya çıktığı, kurucusunun vahiy aldığı yere yapılır. Bu yüzden kutsal kabul edilen hac merkezinin burayı ziyaret eden üyeleri betimlediği bir isim ortaya çıkar. Dolayısıyla büyük dinler ve kabile dinleri tek kelimeyle isimlendirilirken bu hareket iki kelimeyle, yani tamlamayla tanımlanabilmiştir.

⁷ Michel Potay, *The Revelation of Arés* (Arés, France: Maison de Revelation, 1995), 23.

⁸ Potay, *The Revelation of Arés*.

⁹ Jean-François Mayer, *Michel Potay et la Révélation d’Arès* (Fribourg, 1990).

¹⁰ Jean-François Mayer, “La ‘Révélation d’Arès’: Naissance d’un Pèlerinage dans la France Contemporaine”, *Social Compass* 48/1 (2001), 63-75.

Hareketin ismi, Ares Hacıları şeklinde İngilizce *the Pilgrims of Arés*, Fransızca *Les pèlerins d'Arès* şeklinde aynı anlama gelen iki farklı kelimeyle yapılmıştır. Bunlardan ilki Ares'tir. Bu yerleşim birimi Güney Batı Fransa'da Gironde (Bordeaux) bölgesindedir. Hareketin başlangıç noktası burasıdır ve burasının hac merkezi olmasını sağlayan temel husus ise kurucu Potay'ın kutsal metin olarak kabul edilen vahyi burada almasıdır. Hareket eski bir Ortodoks papazı olan Michel Potay tarafından 1974'te burada kurulmuştur. Bu ve aynı tarihte burayı ziyaret eden yüz kişilik bir grup buranın hac merkezi olmasını sağlamıştır. Hac merkezi olarak şekillenmede ikinci faktör buraya zamanla yapılan *Kutsal Söz Evi (Maison de la Sainte Parole=The House of the Holy Word)* diye isimlendirilen kiliseden bozma mabet anlamı tapınaktır. Böylece hareketin temel uygulaması isme dönüşmüştür.

2. Kurucusu ve Tarihsel Gelişimi

Ares Hacıları hareketinin kurucusu Michel Potay (Brother Michel), Fransa'nın başkenti Paris yakınlarında bulunan Suresnes'de 1929 yılında doğmuştur.¹¹ Fizik mühendisliği eğitimi alan Potay, bu alanda doktora yapmıştır. O, 1955-1965 arasında çeşitli mühendislik ve kimya endüstrisi alanlarında çalışmıştır. 1956 yılında Lyon'a taşınmış ve burada bir fabrikanın yönetim müdürlüğü görevini devralmıştır.¹² Marksist bir aileden gelen Michel Potay, bu alanla ilgili çeşitli felsefi araştırmalar yapmıştır. 1968 yılında Christiane Négaret ile evlenmiş ve bu evlilikten Nina (1969), Anne (1970 ve Sara (1975) adlarında üç kız çocuğu dünyaya gelmiştir.¹³

Potay'ın olağanüstü eğilimlerini ya da hareketin olağanüstü yönlerinin alt yapısını gösteren faaliyetleri 1964'te açığa çıkmaya başlar. O, ilk olarak bu tarihten itibaren profesyonel bir okültist¹⁴ olarak çalışır. Lyon'da Michael Berkley takma adıyla bir muayenehane açmıştır¹⁵. Bu arada yeni dini hareket kurucularının çoğunluğunda yer alan şifa ve danışmanlık üzerine çalışmaları da görülmeye başlar.¹⁶

Yirmili yaşlara kadar ateist olan Potay, 1968 yılında Fr. Benoît Dupuis adlı bir Ortodoks rahibin etkisiyle Ortodoks inancını benimsemiştir. 1969 yılında Fransız Ortodoks Kilisesi'ne katılmış, ardından diyakon olarak takdis edilmiş ve daha sonra Piskopos Jean Kovalevsky tarafından rahip olarak atanmıştır.¹⁷ Piskopos Jean Kovalevsky'nin 1970 yılında ölümünden sonra Fransız Ortodoks Kilisesi yönetim krizine girmiştir. Bunun sonucunda Potay, bu kiliseden ayrılmış ve cemaatini Rus Ortodoks Kilisesi'ne bağlamaya çalışmıştır.¹⁸

¹¹ Potay, *The Revelation of Arés*, 773.

¹² Mayer, *Michel Potay et la Révélation d'Arès*, 5.

¹³ Potay, *The Revelation of Arés*, 773.

¹⁴ Okültizm: Türkçe "gizli bilim, gizlilik" anlamlarına gelmektedir. Gizliliklerden eski geleneğin devamını sağlayan ezoterik (batini) doktrin anlaşılır. Bkz. Haluk Özden, "Okültizm", *Bilyay Vakfı* (Erişim 11 Kasım 2021).

¹⁵ Mayer, *Michel Potay et la Révélation d'Arès*, 5.

¹⁶ Jean-François Mayer, "Arès Pilgrims", *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, ed. Melton, J. G. - Baumann, M. (California- Colorado- Oxford: ABC-CLIO, 2002), 1/71.

¹⁷ Mayer, *Michel Potay et la Révélation d'Arès*, 6.

¹⁸ Mayer, *Michel Potay et la Révélation d'Arès*, 6.

Michel Potay, Rusya’da 1922 yılında ortaya çıkan ve dönemin komünist iktidarı tarafından desteklenen Yaşayan Kilise’ye¹⁹ katılmış ve Yunanistan’da yaşayan iki piskopos tarafından bu kilisenin piskoposu olarak atanmıştır²⁰. 1971 yılında bağımsız bir reformist piskoposluk kurma girişiminde bulunmuştur. Ancak bu girişimi de sonuçsuz kalmıştır. Kurduğu reformist kilise girişimini, birkaç paralel kilise ile bağlantılar kurarak sürdürmüştür.²¹

Potay, 1974 yılının Ocak ayında Fransa’nın güneybatısındaki Bordeaux’ya bağlı, Gironde bölgesinde bulunan Ares’e yerleşmiştir. Burada eski bir misafirhane satın almıştır²². Burası hareketin merkezi olmuştur. Potay, burada bir gece İsa’nın kendisine kırk defa görüldüğünü ve insanlara iletmesi için mesaj verdiğini belirtmiştir²³. Bunun sonucunda Ares veya *The Gospel Delivered in Arès (Ares’te Verilen İncil)* diye isimlendirilen hareketin ilk kutsal metni ortaya çıkmıştır.²⁴ Bu olay metnin ilk cümlesinin açıklama bölümünde şu şekilde geçmektedir: “15 Ocak 1974, gece saat 01:00 sıralarında, İsa tüm bedeniyle, ileride Brother Michel olacak adama görüldü. İsa, 13 Nisan’a kadar kırk kez Tanrı’dan bir mesaj gönderecektir.”²⁵ Bu metin ilk önce doksan altı sayfalık bir kitap halinde, on iki bin adet basılmış ve çoğaltılmıştır. Bu olayın yayılmasından sonra 1974 yazında yüz kişilik bir grup Ares’i ziyaret etmiştir. Michel Potay, gelenlerin ziyaret etmeleri için evinin 25 metre ilerisinde eski bir kiliseyi onarıp ibadete açmıştır. Buraya *Maison de la Sainte Parole (Kutsal Söz Evi)* adı verilmiştir.²⁶ Potay, 2 Ekim-22 Kasım 1977 tarihleri arasında yine olağanüstü olaylar gördüğünü ve Tanrı’nın kendisine bir ışık çubuğundan çıkan ses şeklinde, beş kez hitap ettiğini belirtmiştir.²⁷ Ayrıca o kendisini peygamber olarak da nitelemiştir.²⁸ Bu ikinci olağanüstü olaydan sonra hareketin ikinci kutsal metni *Le Livre (The Book, Kitap)* ortaya çıkmıştır. Bu iki metin, Ares Hacılarının kutsal kitabı olarak kabul edilmektedir. *The Revelation of Arès (Ares Vahyi)* adıyla birleştirilen bu metinler, hareketin inançlarına göre İncil ve Kur’an-ı Kerim’in de devamı olarak kabul edilir.²⁹ Bu metinlerin mesajını yayınlamak ve yaymak, hareketin temel amaçlarından biridir. Hareketin süreli yayınları da vardır: *The Pilgrim of Arès*³⁰, *Frère de l’Aube (Şafak Kardeşleri)*³¹, *L’Egala’h (The Egala’h)*, *Le Bul’fda* ve çeşitli broşürler.³²

3. Vahiy Anlayışı ve Kutsal Metinleri

Hareketin kutsal kitabı *The Revelation of Arès* diye bilinir ve kutsal metinlerin tamamını içerir şekilde bu isimle basılmıştır. Temelde bu kitap farklı zamanlarda vahyedildiğine inanılan iki kutsal metinden oluşmaktadır. Bunlar; *The Gospel Delivered*

¹⁹ Yaşayan Kilise (Living Church, Rusça: Живая церковь), Yenilenmiş Kilise olarak da bilinir. Bolşevik hükümeti tarafından tüm mülklere el konulduktan sonra kurulan teorik, reforme edilmiş bir “Ortodoks Kilise”dir. Bkz. “Living Church”, *OrthodoxWiki* (Erişim 11 Kasım 2021).

²⁰ Mayer, *Michel Potay et la Révélation d’Arès*, 6.

²¹ Mayer, “La ‘Révélation d’Arès””, 64.

²² Mayer, *Michel Potay et la Révélation d’Arès*, 7-8.

²³ Potay, *The Revelation of Arès*, 107; Mayer, *Michel Potay et la Révélation d’Arès*, 10.

²⁴ Mayer, “Arès Pilgrims”, 1/71.

²⁵ *The Revelation of Arès*, s. 107.

²⁶ Mayer, *Michel Potay et la Révélation d’Arès*, 10-11.

²⁷ Potay, *The Revelation of Arès*, 474; Mayer, “Arès Pilgrims”, 1/71.

²⁸ Potay, *The Revelation of Arès*, 33.

²⁹ Mayer, “La ‘Révélation d’Arès””, 72.

³⁰ “The Writings of Michel Potay”, *Adira* (blog) (Erişim 11 Kasım 2021).

³¹ “<http://www.freredelaube.info>”, *Frère de l’Aube: Le Pèlerinage d’Arès* (Erişim 11 Kasım 2021).

³² “Pilgrims of Arès”, *Wikipedia*, 25 Ocak 2021.

in Arés (Evangile Donné à Arès=Ares'te Verilen Müjde) ve *The Book* (Le Livre-Kitap) diye isimlendirilir. Birincisi İncil ikincisi ise Kitap diye kısaltılabilir. Ancak, çalışmada faydalanan 1995 baskısına Michel Potay'ın yazdığı çeşitli metinler ve yaptığı açıklamalar da eklenmiştir. Ares Hacıları için tüm bu metinler bölünmez bir bütündür³³ ve bu nedenle Ares Vahyi diye genel bir isim verilmiştir.

Michel Potay, hareketin kutsal kitabını şöyle açıklamıştır: “*The Revelation of Arés, cennetten gelen ses, bize dini değil, yaşamımızı kurtarmamızı söyler.*”³⁴ Burada, Ares Vahyi diye isimlendirilen metinlerin vahiy ürünü olduğu ima edilmiştir. Diğer taraftan bu vahyin dinlerin kurumsallaşmayla kendisini koruma altına alarak dini kurtarmayı hedeflemesini değil bireyin kurtuluşunu esas almayı vazettiğini belirtir. Bu durum, hareketin dini kurumsallaşma konusunda tedbirli olması ile de paraleldir.

The Revelation of Arés'te geniş açıklamalar yer almaktadır. Potay bu kadar açıklamaya gerek duymasının sebebini Tanrı'nın onu 1974 ve 1977'de seçmesinde olduğu gibi açıklama gereğine dayandırmıştır ve insanları daha çok ikna etme amacıyla yaptığını belirtmiştir.³⁵

Ares Vahyi'nde (The Revelation of Arés) teslis inancı reddedilir. Bunun yanında İslam'a ve Kur'an-ı Kerim'e sempatiyle bakılır ve Hz. Muhammed elçi olarak gönderilenlerden en bilge olanı kabul edilir. Ayrıca Ares inancına göre Kur'an-ı Kerim, diğer kutsal kitaplara göre günümüze kadar gelmiş, en az bozulan kutsal kitaptır.³⁶ Her ne kadar böyle olsa da Potay'ın hareketi kuruncaya dek süren yaşamı Hıristiyan inancı ve kültürü havzasında geçmiş, hatta ruhban sınıfına dahil olmuştur. Bu, onun öğretisini ve yaşam biçimini temellendirirken bunu Hıristiyan bakış açısıyla yapmasına yol açmıştır. Bu nedenle Hıristiyanlığın temel inançlarını kabul etmese de hareketi en azından kültürel anlamda Hıristiyanlık üzerinden şekillendirmiştir. Bunun en çarpıcı örneği vahiy alma fikrinin Hıristiyanlıktaki vizyon fikriyle nerdeyse aynı olmasıdır. Ayrıca vizyonda yine İsa Mesih veren (vahyeden) kutsal güç ve verilen ise yine İncil diye tanımlanmıştır.

Kutsal kitabın ilk ana metni, yani İncil (*The Gospel Delivered in Arés*) 15 Ocak 1974 yılında İsa'nın fiziksel olarak Brother Michel'e görünmesiyle oluştuğuna inanılan metindir. Belirtildiğine göre İsa 13 Aralık tarihine kadar Potay'a kırk defa görünmüş ve Tanrı'nın mesajı olan İncil'i vahyetmiştir.³⁷ Ares İncili, kırk bölümden oluşmaktadır ve her bölüm kendi arasında cümlelere ayrılmaktadır. Her bölümde geçen cümleler farklı uzunlukta ve sayıdadır. Metnin en uzun bölümü otuz üçüncü bölüm olup otuz sekiz cümleden oluşmaktadır. En kısa bölüm ise on dokuzuncu bölümdür ve iki cümleden oluşmaktadır. Metnin Fransızca ve İngilizce olan baskısının sağ sayfalarında, her cümle için açıklama bölümleri oluşturulmuştur.³⁸ Ayrıca İncil'in ilk baskıları çeşitli sansürlere uğramıştır.³⁹

³³ Potay, *The Revelation of Arés*, 33.

³⁴ Michel Potay, “The Revelation of Arés”, *Adira* (blog) (Erişim 11 Kasım 2021).

³⁵ Potay, *The Revelation of Arés*, 33.

³⁶ Mayer, “La ‘Révélation d’Arés”, 64.

³⁷ Potay, *The Revelation of Arés*, 107.

³⁸ Michel Potay, “The Gospel Delivered in Arés”, *The Revelation of Arés* (Arés, France: Maison de Revelation, 1995), 105-346.

³⁹ Potay, *The Revelation of Arés*, 29.

İncil'in birinci bölümünün birinci cümlesi; "Ayağa kalk"⁴⁰ hitabıyla başlamaktadır. İlk cümlelerin devamında: "Gözyaşı dökmeyi ve titremeyi bırak. Utanç duymayı bırak, seni yeni bir paltoyla giydirmek için soydum. Bugün titriyorsun; Benim adımla, rahipler tarafından yüzyıllar boyunca yerleşmiş sözler hakkında olumlu konuşuyordun, Elçilerimin Kitaplarını inceliyordun".⁴¹ Michel Potay, bu cümlelerin açıklamasını yaparken, cümlede geçen "Elçilerimin Kitaplarını inceliyordun" sözünde, Kur'an-ı Kerim ve İncil'e atıf yapıldığını belirtmektedir. Çünkü ona göre kendisine vahyedilenler Tanrı'nın daha önce gönderdiği kutsal kitapların devamıdır.⁴²

İncil'de diğer peygamberlerden ve Hz. Muhammed'den sempatiyle söz edilir. Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğu vurgulanır. Özellikle metnin 2. bölümünün 9. cümlesinde Hz. Muhammed'in peygamberliğine geniş yer verilmiştir.⁴³ Michel Potay'a göre Hz. Muhammed, tıpkı Hz. İsa gibi gerçek bir peygamberdir.⁴⁴ Bu nedenle Ares Hacıları özellikle üç dinin; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın inançlarına özel bir saygı gösterirler. Ancak bu saygıda hem saygı göstererek reddetme hem de kendi meşru ve doğruluğunu ilan etme vardır. Bu iki yönlü anlam şöyle ifade edilebilir: sizde ortak olan doğrularınızı göremiyorsunuz ve tarih boyunca kavga ve savaşla üstünlük kurmaya çalışmışsınız, oysa biz iyilikleri, güzellikleri ve doğrulukları görebiliyoruz, bu yüzden kurtuluş için Ares Hacıları hareketine katılmak gerekir.

Kutsal kitabın ikinci metni *The Book (Le Livre=Kitap)* diye isimlendirilir. Bu metnin 2 Ekim-22 Kasım 1977 tarihleri arasında, Tanrı'nın bir ışık çubuğu şeklinde beş defa Michel Potay'a hitap etmesiyle oluştuğuna inanılmaktadır.⁴⁵

Metin, bazı bölümleri oluşturulurken Tanrı'nın Michel Potay'a beş defa görünme tarihlerine göre şöyle isimlendirilmiştir; Birinci Teofani⁴⁶ (2 Ekim 1977),⁴⁷ İkinci Teofani (9 Ekim 1977),⁴⁸ Üçüncü Teofani (19 Ekim 1977),⁴⁹ Dördüncü Teofani (9 Kasım 1977)⁵⁰ ve Beşinci Teofani (22 Kasım 1977).⁵¹ Teofani terimi, Potay'ın kavramlarını da Hıristiyanlık üzerinden kurduğunu gösterir.

⁴⁰ Potay, "The Gospel Delivered in Arès", 1:1.

⁴¹ Potay, "The Gospel Delivered in Arès", 1:1-2.

⁴² Potay, *The Revelation of Arès*, 107.

⁴³ Potay, "The Gospel Delivered in Arès", 2:9. Sözlerinden biri şöyledir: "Peygamberimden, sözlerine değer verilen, en bilge, halkının kurallara boyun eğmesine ve din prenslerinin fermanlarına boyun eğmesine izin vermeyen, putu kıran Muhammed...".

⁴⁴ Potay, *The Revelation of Arès*, 115.

⁴⁵ Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 64.

⁴⁶ Teofani (Theophany), Tanrı'nın maddi olarak olmasa da, kendini vahy etmek amacıyla göstermesi. Eski Ahit'te Tanrı insan biçiminde veya doğal afetlerde, yanan bir çalıda, bir bulutta ya da hafif bir esintide tezahür eder. Bkz. Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Vadi Yayınları, 1998), 365; Ayrıca bkz. Kaufmann Kohler - M. Richtmann, "Theophany", *JewishEncyclopedia.com* (Erişim 11 Kasım 2021) Michel Potay, Teofani kavramını şu şekilde açıklamıştır: "İbrahim'in (Mamre meşesinde) veya Musa'nın (yanan çalıda veya Sina Dağı'nda) tanık oldukları gibi, Tanrı'nın doğrudan tezhürleridir. Teofaniler tarihte çok azdır. Tanrı'nın tezhürleri genelde dolaylıdır. Örneğin haberciler aracılığıyla; İşaya'yı kutsayan bir melek aracılığıyla, Hira Dağı'nda Muhammed'i ziyaret eden bir melek aracılığıyla, İsa (tıpkı bunlar gibi), 1974 yılında, Ares'teki Teofaniden üç yıl önce, kardeşi Michel'i ziyaret ediyor."

⁴⁷ Potay, *The Revelation of Arès*, 474.

⁴⁸ Potay, *The Revelation of Arès*, 518.

⁴⁹ Potay, *The Revelation of Arès*, 568.

⁵⁰ Potay, *The Revelation of Arès*, 606.

⁵¹ Potay, *The Revelation of Arès*, 658.

The Book, elli bölümden oluşmuştur. Her bölüm Romen rakamlarıyla gösterilmiştir. Bölümler çeşitli uzunluk ve sayıda cümlelere ayrılmıştır.⁵² Metin, “*Dönüşü görebilirsiniz.*”⁵³ cümlesiyle başlar. Bu ikinci metinde de Hz. Muhammed'den bahseden ve öven cümleler vardır.⁵⁴

Ares Hacılarına göre kutsal metinler Tanrı tarafından Michel Potay'a vahyedilmiştir. Onlara göre Tanrı, istediği zaman insanlarla konuşabilir. Dolayısıyla Hıristiyan, Müslüman ve Yahudiler kutsal kitaplarından sonra Tanrı'nın mesajının bir daha gelmeyeceği konusunda yanılıyorlar. Çünkü Tanrı yarattığı varlıkla (Michel Potay) iletişime geçmiştir. Tüm inkârcılara rağmen bu iki metin (*The Gospel Delivered in Arès, The Book*), Tanrı tarafından gönderilmiş kutsal metinlerdir.⁵⁵

Kutsal metinlerde iki farklı ifade şekli kullanılmıştır. Bunun nedeni Potay'a göre Tanrı'nın hem insan hem toplum için kullandığı ifade özgürlüğüdür.⁵⁶ Michel Potay'a göre *The Revelation of Arès* geleceğe göre okunmalıdır. Bu kitap, her ne kadar Kur'an ve İncil'in yerine geçerse de ebedi vahyin gelecek için olduğunu ve bunun doğru anlaşılmadığını vurgular. Ona göre Hz. İbrahim her ne kadar dünün adamı olsa da o aynı zamanda yarın için vardır. Tıpkı Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi.⁵⁷

4. İnanç Sistemi

Ares Hacıları eşsiz, yaratıcı güç ve evrenin babası olan ve aynı zamanda kendini tarih boyunca insana ifşa eden bir Tanrı'ya inanırlar.⁵⁸ Kutsal kitabın temel hedefi inananların kendi içinde ve toplumla birlikte pratik yaparak kendini geliştirmesidir. Temel kavramlar ise sevgi, affetme, özgürlük, yaratıcılık ve ruhsal zekâdır. Siyasi liderlik özgürlüğe karşıdır. Bunun için siyasi liderlik yerine, ehil kişilerin yer alması gerektiğine inanılır. Bunun yegâne yolu ise hem yönetimde hem de dinde siyasetin ortadan kalkması gerektiğine dair toplumsal bir mesaj ortaya koymaktır. Bu nedenle Ares Hacıları, insanlığı özgürleştirmek için Tanrı'nın İyi Sözü'nü yayma manevi ve sosyal misyonuna sahiptir.⁵⁹

Kutsal kitaba göre tarih boyunca özgürlüğün kullanımı insanın yardımseverliğini etkilemesine rağmen, cennetsel proje hiçbir zaman iptal edilmemiştir. Bunu insanlık bir “kalıntı” şeklinde de olsa sürdürmektedir. Bu kalıntı kıymetlidir. Bu nedenle, şayet bir “kalıntı” bir kişinin hayatını değiştirirse bu, dünyayı derinlemesine değiştirme imkanı oluşturacaktır ve böylece insanlık yeniden mutluluk bulacaktır. Çağrıya bilinçli olarak cevap vermeyi seçen (yani, Ares yolunu takip eden) “küçük bir kalıntı” bu dönüşümde önemli bir rol oynayacaktır. Ancak Ares Hacıları, bunun birkaç kuşaktan oluşan uzun vadeli çabalar gerektireceğine inanırlar. Ares'e göre insanlık yeryüzündeki iyilik ve kötülükten sorumludur. Kurtuluş, doğal olarak günahı durdurma, kişinin hayatını ve dünyayı değiştirme çabasından kaynaklanır. Önemli olan eylemlerdir, iyiliktir. Ares Hacıları inananları, dünyayı olduğu gibi kabul etmezler. Bireysel değişimin kolektif

⁵² Potay, *The Revelation of Arès*, 474.

⁵³ Michel Potay, “The Book”, *The Revelation of Arès* (Arès, France: Maison de Revelation, 1995), 347-716, I:1.

⁵⁴ Potay, “The Book”, XV:3, 6; XX:16; XXVIII:4, 5, 6.

⁵⁵ Potay, *The Revelation of Arès*, 33.

⁵⁶ Potay, *The Revelation of Arès*, 35.

⁵⁷ Potay, *The Revelation of Arès*, 35.

⁵⁸ Mayer, “La ‘Révélation d'Arès’”, 64.

⁵⁹ Mayer, “La ‘Révélation d'Arès’”, 64-65.

dönüşüme yol açabileceğini öne sürerler. Ares Hacılarının ideali, dünyayı dönüştüren bir hareket olmaktır.⁶⁰

Kutsal kitaba göre din, ruhsal yaşamın ölmekle ulaşılan tarih öncesinden başka bir şey değildir. Kurtuluş varoluşsaldır. *The Revelation Arès* eski metinleri kapatmaz. Geleceğin ilk perdesini hazırlar.⁶¹ *The Revelation Arès*'e göre Tanrı, özgür ruhsal yaşamın sürmesi için dogmalardan oluşan eski inancı, sevgi, yaratıcılık ve özgürlükten oluşan inançla değiştirmeye çağırır. Bunun için her Ares inananının içinde sevgi, özgürlük ve yaratma güveni gelişir.⁶² Ares Hacılarına göre yaşam, dinde değil koşulsuz sevgide bulunur.⁶³ Sevgiyi merkeze almak yine Hıristiyan öğretisi ve kültürünün etkisini göstermektedir, ancak bunu kiliseye (cemaate, Hıristiyanlara) değil de bütün insanlara yöneltmek söz konusudur. Bundan dolayı Ares Hacıları, bütün insanlara, dinlere ve dini düşüncelere saygıyla yaklaşır.

Ares Hacılarına göre dua yasak değildir. Ancak Tanrı, insanların hayatına müdahale etmediği için yapılan duaların etkisi yoktur. Çünkü insanoğlunun yeryüzünde işlediği kötülükler, ancak insanoğlu tarafından düzeltilebilir.⁶⁴

Harekette zekât ibadeti yoktur. Ancak Michel Potay'a maddi olarak yardım etmek için "yarı ondalık" kavramı kullanılmıştır. Ares İncili'nde "*Yüz değerli şeyi olan size beş tane verecektir. Müminler size bunu bir salih amel olarak sunacaklardır. Ben sana ondalığın yarısını bağış olarak belirleyeceğim. Sana verilecek olan bana verilir.*"⁶⁵ Ancak belirtilen miktar, zorunlu bir mali katkı değildir.

Ayrıca harekette kurban ile ilgili bir kavram geçmemektedir. Böyle olması beklenebilir. Çünkü Potay'ın arkaplanını biçimlendiren Hıristiyanlıkta kurban ritüeli yoktur. Mesih'in kurban olması veya Evharistiya'nın kurban özelliği ise öğretisel bir konudur, yani kurban ritüeli değildir.⁶⁶

Harekette peygamber inancı iki şekilde bulunur. Önceki dinlerin peygamberlerini tasdik etmek, asıl ve geçerli olan hareketin kurucusu Michel Potay'ın peygamberliğini kabul etmektir. Michel Potay, hareketin kutsal metinlerinde peygamber olarak ifade edilmiştir.⁶⁷ Potay, bunu sözlü olarak ilk defa 1993 yazında gelen hacılara yaptığı bir konuşmasında kendisinin peygamber olduğunu ima ederek yapmıştır. Sözleri şöyledir: "*Bana göre insanların peygamberi olmadan Baba'nın peygamberi olmak, anlamsız kalır. Merhametin Baba'nın sevgisinin bir sonucu olduğuna inanan herkesi ikna etmeliyim ki, insanların sevgisinin, hatta ateistlerin sevgisinin bir etkisi olsun. Yalnızca ruhsal sevgi ve zekâ, Tanrı'ya olan inancın işe yaramayacağı bir şekilde insana güç yaratma inancını geri getirme yeteneğine sahiptir.*"⁶⁸ Kutsal metinlerde Michel Potay, Eldestbrother (Büyükkardeş) Michel olarak da ifade edilmiştir.⁶⁹

Hareketin farklı bir din olduğu iddiası açık değilse de hareket olarak kabul edildiğini gösteren bilgiler vardır. Potay, kutsal kitapta hareketin yeni bir dini hareket

⁶⁰ Mayer, "La 'Révélation d'Arès", 64-65.

⁶¹ Potay, *The Revelation of Arès*, 35.

⁶² Potay, *The Revelation of Arès*, 23.

⁶³ Potay, "The Gospel Delivered in Arès", 24:5.

⁶⁴ Potay, "The Gospel Delivered in Arès", 2:1-5.

⁶⁵ Potay, "The Revelation of Arès", 34:6.

⁶⁶ Canan Seyfeli, *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 336.

⁶⁷ Potay, "The Gospel Delivered in Arès", 35:9; Potay, "The Book", XXXVII:2.

⁶⁸ Potay, *The Revelation of Arès*, 775.

⁶⁹ *The Gospel Delivered in Ares*, 16/1.

olduğunu ima eden ifadeler kullanmıştır. Örneğin metnin son bölümlerinde Ares hareketini tanımlarken “The Arèsian Movement (Ares Hareketi)” ve “The Arèsian brotherhood (Ares kardeşliği)” tamlamalarını kullanmıştır. Birincisinde bağımsız bir dini harekete atıf varken ikincisinde dinlerde özellikle ortaya çıkış aşamasında ve yeni dini hareketlerde birlik ve beraberliğe vurgu yapan kardeşlik ve kardeşlik teşkilatına atıf vardır. Metnin başka bir yerinde ise kapılarının diğer din mensuplarına açık olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Bu ise, kişi özgürdür, ancak kurtuluş için bize gelebilirsiniz anlamını taşır.

Hareketin diğer dinlerden etkilenmesi veya diğer dinlere bakışı kendisine özgü bir yapıyı ifade eder. Diğer dinlerden, özellikle Hıristiyanlıktan, kısmen İslam ve Yahudilikten etkilenmesi söz konusu edilebilir. Ancak, bu etkilenmeye bazı inanç ve uygulamalarda benzerlikler vardır demek daha doğru olur. Çünkü en fazla benzerlikleri Hıristiyanlıkla ilgilidir, fakat Hıristiyanlığın temel inançlarını ve uygulamalarını kabul etmezler ve uygulamazlar. Dolayısıyla benzerlik kültürel anlamda olup hareketin omurgasında ve alt yapısında, özellikle Potay'ın altyapısında vardır. Bu tanrı fikri, tasarı (cennetsel plan) fikri, İsa fikri, sevgi fikri gibi konularda görünür hale gelir, ama bunlar benzeme şeklindedir. Tanrı inancı Hıristiyanlıkla aynı değildir, ama İsa Tanrı yerine de kullanılmıştır. Mesela, hareketin ilk kutsal metni İncil'in ilk cümleleri tefsir edilirken Tanrı yerine İsa kavramı kullanılmıştır. İsa'nın Michel Potay'a 15 Ocak 1974 yılında saat 01:00'de fiziksel olarak görüldüğü belirtilmiştir.⁷¹ Başka bir örnek kutsal kitabın birçok yerinde Hıristiyanlıkta olduğu gibi Tanrı kavramı yerine Baba kavramı kullanılmıştır.⁷² Bununla beraber kutsal kitaplarında İsa'nın tanrı olmadığı vurgulanmıştır.⁷³

Kutsal metinlerin birçok yerinde Hz. Muhammed'den bahsedilmiştir.⁷⁴ Ancak, İslam etkisinde Hz. Muhammed ve peygamberliği hakkındaki yüzeysel kabuller mevcuttur. Bununla birlikte Potay Tanrı inancını ilkelerinde ifade ederken birleşik bir Tanrı'yı ve çok Tanrılı anlayışı reddetmiştir. Böylece Hıristiyan Tanrı fikrini reddederken Kur'an'dan İhlas Suresi'nin ilk ayetine (Deki: O Allah birdir) atıf yapması⁷⁵ tek tanrı fikrinde İslam'dan etkilendiğini göstermiştir.

Hareketin Yahudilikle ilgisi veya ondan etkilenmesi çok açık değildir. Bununla birlikte kutsal metinlerde Hz. Musa'dan bahsedilmesi bu hareketin Yahudilikle de ilişkisinin olduğunu gösterir.⁷⁶ Ancak Yahudilikten doğrudan bir etki değil de Hıristiyanlarla ortak metin olan Eski Ahit üzerinden bir benzerlik olduğu kabul edilebilir. Bu üç dinle bazı ortak noktaların yine harekette bulunduğu görülür. Mesela kutsal metinlerinde geçen Âdem'in Cennetten meyve yüzünden kovulması İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilikle paralel ifadeler taşıması söz konusudur.⁷⁷ Ayrıca kutsal metnin birçok bölümünde Kur'an, İncil ve Tevrat'a atıf yapılması da örnek verilebilir. Dolayısıyla hareketin görünmeyen alt yapısı Hıristiyanlık üzerine kurulurken İslam etkisi temel inançlar noktasında hareketi Hıristiyanlıktan ayırmıştır. Yahudilik etkisiyse Hıristiyan kutsal metinleri üzerinden yüzeysel şekilde olmuştur.

⁷⁰ Potay, *The Revelation of Arés*, 771.

⁷¹ Potay, *The Revelation of Arés*, 107.

⁷² Potay, “The Gospel Delivered in Arés”, 12:4, 7; 16:1.

⁷³ Potay, “The Gospel Delivered in Arés”, 32:1.

⁷⁴ Potay, “The Book”, XIII:15,17, 21; XIV:6; XV:2, 3, 6.

⁷⁵ Potay, *The Revelation of Arés*, 727.

⁷⁶ Potay, “The Book”, XVIII: 4,5.

⁷⁷ Potay, “The Book”, XIV:1.

Ares Hacıları hareketinin zikredilmeyen dinlerden açık bir şekilde etkilenmesi söz konusu değildir. Ancak diğer dinlere yaklaşımı genel insana yaklaşımı içerisinde mündemiçtir. Dolayısıyla diğer dinleri tek tek dile getirmese de Potay'ın ya da hareketin bütün insanlara veya dinlere yönelik söylemlerinden diğer dinlere kendi öğretisinin temelinde olan sevgi ve kurtuluş çerçevesinde yaklaştığı söylenebilir.

Michel Potay, hareketin bir kredosunun olmadığını belirtmiştir.⁷⁸ Ancak *The Revelation of Arès*'in son bölümünde hareketin inanç esaslarını ayrıntısıyla açıklamıştır. Potay, inanç esaslarını belirsiz bir hastalıktan muzdarip olduğu zaman yazdığını ifade etmiştir. Bu esaslar ilk önce 1991-1992 yıllarında *Le Pelerin d'Arès* adlı dergide yayımlanmış,⁷⁹ daha sonra *The Revelation of Arès*'e eklenmiştir. Bu bölüm, yetmiş üç inanç esasından oluşmuştur. Potay, bu bölümü hazırlarken *İncil*, *Kuran* ve *The Revelation of Arès*'i referans gösteren dipnotlar koymuştur.⁸⁰ Bu inanç sisteminin Tanrı, evren ve insan, sevgi ve özgürlük, cennetsel plan, kutsal kitap gibi temel konularla ilgili bazı ilkeler şunlardır:

1- Ares Hacıları, insanı canlı dünyadan ve evrenden ayıran, insan ile akrabalığını ortaya koyan ve kendisini ifşa etmiş aşkın bir güç olan Evrenin Babası Tanrı'ya inanırlar.

2- Ares Hacıları, birleşik bir Tanrı'yı veya çok Tanrılı bir inancı reddederler. Tanrı birdir ve mutlak güç sahibidir. Potay bu ifadede Kur'an'dan İhlas Suresi'nin ilk ayetine (*Deki: O Allah birdir*) atıf yapmıştır.

3- Ares Hacıları, evrenin kesintisiz bir yaratılış sürecinde olduğuna inanırlar. Evrenin enginliği ve çeşitliliği konusunda çok az şey bildiklerine inanırlar. İnsanın iki yaşam şekli vardır. Bunlar, ruhsal ve düşünsel yaşamdır.⁸¹

4- Ares Hacıları, Âdem ve Havva'nın uzun süredir birlikte olan erkek ve kadının ruhsal aşamasını oluşturduklarına inanırlar. Bu yaratılış evrende eşsizdir.⁸²

5- Ares Hacıları, hem düşünsel hem de ruhsal aşamada Tanrı'dan beş özellik aldıklarına inanırlar. Bunlar; konuşma, sevgi, özgürlük, bireysellik ve yaratma gücüdür. Söz, insana konuşmayı bahşeder. Güçten sevgiyi ve özgürlüğü alır. Kendisini ve diğerlerini din olarak adlandırabilmek bireyseldir. Son olarak Yaradan, onu bir yaratıcı yapar. Böylece insan, Baba'nın sureti ve benzeri hale gelir. Bu özellikler sadece insana bahşedilmiştir. Tanrı'dan alınan özellikler yaratılıştadır ve burada Hıristiyan yaratılış fikriyle benzeşme söz konusudur.

⁷⁸ Potay, *The Revelation of Arès*, 723.

⁷⁹ Potay, *The Revelation of Arès*, 719.

⁸⁰ Potay, *The Revelation of Arès*, 727-763.

⁸¹ Potay, *The Revelation of Arès*, 727.

⁸² Potay, *The Revelation of Arès*, 729.

6- Ares Hacıları, düşünen insanlığın yaşam mücadelesinin imtihan ve sıkıntılara tabi yaratıldığına, ancak ruhsal yaşamda mutlu ve daimi olduğuna inanırlar.

7- Ares Hacıları, sevgi dolu Baba'nın (Tanrı'nın) insanlığa sunduğu beş armağan arasında özgürlüğün de olduğuna inanırlar. Onlara göre özgürlük, ilahi aşk tarafından Âdem'den bilinerek alınmıştır. Bu olay, Adem'in bağımsız bir yaşam seçmesini ve düşünme aşamasına gelmesini sağlamıştır.⁸³ Burada hür iradeye bir gönderme vardır.

8- Cennetsel plan, mutluluk ve ebedi yaşam tasarımıdır. İnsanlığın kendi bilincinin hem üreticisi hem de kurbanı olduğuna inanılır.

9- Tanrı'nın tasarladığı cennetsel plan, hiçbir zaman iptal edilmemiştir. Buna dönmek insanlığın elindedir. İnsanlığa Tanrı tarafından yapılan çağrının amacı, insanlığa ruhsal yaşamda yerleştirilen tasarımı kabul etmeye ikna etmektir.⁸⁴

10- Değişimin cesur girişimler ve çabalar olduğuna inanılır.

11- İyiliğin eylem ve davranışlardan doğup oluştuğuna ve örgütlendiğine inanılır.

12- Kasıtlı olsun veya olmasın, günahın manevi hayata konan tasarıma, yani Yaratıcı tarafından Adem'e verilen tasarıma aykırı olduğuna inanılır.

13- Ares Hacıları, iyi insan ile kötü insan arasında orta bir durum olduğuna inanmazlar. Onlara göre günahlarından habersiz ve iyilik yaptıklarının bilincinde olamayan insanlar vardır.⁸⁵

14- *İncil, Kuran, The Revelation of Arès* ve diğer kutsal metinler, tek bir Dünya (düzeni) oluşturmak için indirilmiştir.⁸⁶

15- Tanrı'nın insanlığın özgürlüğünü koruduğuna inanılır.⁸⁷

5. Tek Uygulama Hac ve Tek İbadet Dua

Ares Hacılarının tek kabul edilecek nitelikte temel uygulaması kutsal mekanı ziyaret, yani hacdır. Hem hacda hem de hac dışında icra edilen temel ibadet ise duadır. Hareket için hac, harekete adını verecek kadar önemli bir uygulamadır. İnananlar için hac zorunlu olmasa da her yıl üç yaz döneminden birinde (21 Haziran-4 Temmuz, 12-25 Temmuz, 2-15 Ağustos) Ares'e iki haftalık hac ziyareti yapılır.⁸⁸ Ziyaret alanının en

⁸³ Potay, *The Revelation of Arès*, 729.

⁸⁴ Potay, *The Revelation of Arès*, 731.

⁸⁵ Potay, *The Revelation of Arès*, 733.

⁸⁶ Potay, *The Revelation of Arès*, 737.

⁸⁷ Potay, *The Revelation of Arès*, 751.

⁸⁸ Cüneyt Yeşil'in Michel Potay İle Yazışmaları (Mektup 06 Ocak 2021).

önemli yapısı, Ares'te Michel Potay'a vahiy geldiğine inanılan ve kutsal bir mekan kabul edilen Maison de la Sainte Parole (Kutsal Söz Evi)'dür. Burası onlar için, "Mesih'in Michel Potay'a kırk defa görüldüğü "şapel" olarak kabul edilir.⁸⁹ Maison de la Sainte Parole, Pazartesi'den Perşembeye kadar 06:00-21:00, Cumartesi, Pazar ve resmi tatillerde ise 05:30-21:00 saatleri arasında açıktır.⁹⁰ Dolayısıyla hac toplu ve idare edilen bir tarzda dua ritüeli değildir. Üyeler hac ve dua ibadetinde özgür sınırlara sahiptir ve bireysel icra edilir.

Hacca davet, hareketin kutsal metinlerinden *The Book*'da şöyle geçmektedir;⁹¹

"Buradayım.

Sen oraya gel, kardeşler oraya gelir.

Dudak Elimdeki Ateşi alır...

Kardeşleri çağırır: "Gel, Ateşi yak!"

Çoğu hacı, arabayla veya toplu taşıma araçlarıyla Ares'e gider ve kaldıkları yerden Maison de la Sainte Parole'e araba veya bisikletle taşınırlar. Çok uzak olmayan bir kamp alanında bulunanlar ise belirli bir yoldan yayan olarak kutsal yere giderler.⁹² Bu kutsal eve gelen hacılar, girişte resepsiyon görevlisinin soracağı bu üç soruya cevap vermek zorundadır:

-İncil'in, Kuran'ın ve The Revelation of Arès'in Tanrı'dan olduğuna inanıyor musunuz?

-Tüm insanları seviyor musun?

-Günahları affediyor musun?

Bu sorulara verilen olumsuz cevap Maison de la Sainte Parole'e girişi yasaklamaz. Çünkü Ares inancına göre Maison de la Sainte Parole'e inanan, inanmayan herkes girebilir.⁹³ Bunun yanında meraklı gazeteci ve araştırmacıların buraya girmek için ısrar etmemeleri istenir. Ares Hacıları, sorulan sorulara cevap verdikten sonra *Maison de la Sainte Parole*'e girebilir. Hacılar kutsal eve girişte ayakkabılarını çıkarmak zorundadırlar. Burada hacıların beyaz bir tunik giymeleri tercih edilir. Bundan sonra Ares Hacıları sıraya girerler ve sırası gelen hacı duvarda asılı bulunan aşağıdaki orijinali Fransızca olan şu duayı okur: "İşte buradayım, Tanrım. Tek başıma gelmedim. Beni aramak zorundaydın. Sana ağlamadım çünkü doğru ve bilge olduğumu düşündüm. Yolda duran yaratık için sevginiz ve acınız sizi, yüce, en yüce, evrene yayılmış olan, bana, küçücük, adaletsiz sözün düştü, kafamdan vurdu beni. Altımda nefesin, kaldırdı beni. Yargı Gününün Hükümdarı hoş geldin. Bedenimin artık senden önce ruhum için saklanma yeri olmayacağı gün, beni kulübeye yükselişim yolunda karşılayın. Hacı ve kutsal yerinizdeki tövbe için hazırladığınız, bundan sonra beni oradan çağıracağını tahmin ettiğiniz, bundan sonra sadece yüzünüzün önünde tamamlayacağım hac yolculuğuna kadar."⁹⁴

Maison de la Sainte Parole'de görevli bir kişi salonun girişinde durur ve duayı bitirenleri tek tek tanıtarak içeri alır. İçeri girdiklerinde Musa'nın yüzünü örtmesine benzetilerek gözlerini öne eğerler ve sanki Tanrı'nın görüldüğü yerin parıltısından bakışlarını korumak için yere bakarak ileriye doğru yürürler. Burada, kandillerin önünde diz çökmüş olan hacı dua okur, eğilip burayı öper. Kutsal mekânda, De Barre

⁸⁹ Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 65.

⁹⁰ Potay, *The Revelation of Arès*, 777.

⁹¹ Potay, "The Book", XLI:1-5.

⁹² Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 66.

⁹³ Potay, *The Revelation of Arès*, 777; Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 66-67.

⁹⁴ Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 66-67.

Lumineuse (Işık Çubuğu) olarak tabir edilen ve vahyin görüldüğü yeri gösteren üç lambanın önünde eğilip secde edilir. Lambalar odanın ortasında yer alır. Genellikle yanlarında bir buket çiçek ve her iki tarafta da Eski Ahit, Yeni Ahit ve Kuran'ın üst üste dizilmiş nüshalarının bulunduğu alçak bir masa bulunur. Ares Vahiyleri ön kapının sağında, diğer duvarda ise yeterince yükseğe asılan cam altında bir İsa ikonu bulunur. Abajurların karşısında doğu duvarında, yanan mumlarla yedi dallı bir şamdanın üzerinde, bir Meryem Ana ikonu duvarın yarısını kapsayacak şekilde bulunur. Ares Hacıları Katolik ve Ortodoksların aksine ikonları kutsal olarak kabul etmezler. *Dua Odası* da denilen bu yerde yüz kadar hacı aynı anda bir arada bulunup ibadet edebilir.⁹⁵

Ares Hacıları için hac, kişinin Tanrı'nın önüne tek başına geldiği bir yaklaşım olarak anlaşılır. *Dua Odası*'na yaklaşırken duyulan dualar bir arı kovanının uğultusu gibidir. Bu dualar, her bir hacı tarafından seçilen İncil, Kuran ve Ares Vahyi'nden pasajların art arda okunmasından oluşur. Bazı hacılar *Kutsal Söz Evi*'ne gelmeden önce okuyacakları pasajları inceleyip hazırlık yaparlar. Hac döneminde hacılar günde üç saat *Kutsal Söz Evi*'nde ibadet edip dua ederler.⁹⁶

Hacın her döneminin açılış ve kapanış günlerinde açılış ve kapanış konuşmaları yapılır. Bu konuşmalar genellikle o yılın gündem oluşturan olayları üzerinedir. Örneğin Temmuz 1998 hacında batıl inançlar teması işlenmiştir. Temmuz 1999 hacında ise Kosova Savaşı'nı ele alan bir konuşma yapılmıştır. Bu konuşmalar, kurucu Michel Potay'ın tüm sözleri gibi hacılar tarafından büyük bir dikkatle dinlenir. Bu konuşmalar aynı zamanda Ares hareketinin eylem ve yönelimlerinde yeni değişikliklerin habercisidir.⁹⁷

Hacılar konuşmalar sırasında genellikle yıl boyunca öğrendikleri dersleri de tartışır. Hacıları bir araya getiren tek etkinlik sadece dua değildir. Atölyeler, sunumlar ve tartışmalar şeklinde çalışma toplantıları da düzenlenmektedir. Hacıların önceliğine bırakılan bu atölyeler, yeni gelenlerden ziyade harekette daha eski ve aktif olanlara yöneliktir. Örneğin 1998 hac sırasında ele alınan temalar misyon ve medya, güçlükler karşısında benimsenmesi gereken tutum, çiftlerin birbirine sevgisi ve evlilik gibi konulardır. 1999 hacı sırasında ise bu temalardan birkaçı tekrarlanmış, bunlara ilaveten sanat ve misyon, iş, dua, konferans görevleri gibi konulara ayrılmış atölyeler de oluşturulmuştur. Çalıştayların temaları ise genellikle hacıların bireysel tercihlerine göre belirlenmiş konulardan seçilir.⁹⁸

Hac zorunlu olmasa bile, Ares ile manevi bağ olduğu için tercih edilir. Hacca gelenlerin hayatlarına tüm yıl boyunca manevi değerler katıldığına inanılır. Eve dönen hacılar, her gün dua ederler. Ares Hacıları, yüzlerini Ares'e döndürerek, avuçlarını gökyüzüne kaldırıp dua ederler.⁹⁹ Dua Ares Hacıları için çok önemlidir. Nitekim hareketin ilk kutsal metni İncil'de duanın önemi şöyle vurgulanmıştır: "*Onlara dua etmeyi öğreteceksin*".¹⁰⁰ Dolayısıyla hareketin tek ritüelinin bireysel dua olduğu söylenebilir. Hem hacda hem de yılın kalan zamanlarında uygulanan tek ibadet yalnız yapılan duadır.

⁹⁵ Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 68.

⁹⁶ Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 68.

⁹⁷ Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 69.

⁹⁸ Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 69.

⁹⁹ Mayer, "La 'Révélation d'Arès'", 69.

¹⁰⁰ Potay, "The Gospel Delivered in Arès", 35:1.

6. Hareketin Bugünkü Durumu

Ares Hacıları hareketinin yaklaşık 500-2000 müntesibinin olduğu tahmin edilmektedir. Başta Fransa (Paris, Bordeaux, Toulouse, Marsilya, Nice, Lyon, Strasburg, Metz, Lille, Lorient, Nantes, Tours) olmak üzere Almanya, Belçika (Liège), Fransa, Birleşik Krallık, Macaristan, İrlanda, Polonya, Rusya ve İsviçre’de (Cenevre, Neuchâtel, Zürih) misyon merkezleri vardır. Günümüzde Avrupa’nın dışında da yayılma imkânı bulmuştur. ABD, Kanada, Avustralya, Hindistan, Lübnan, Birleşik Arap Emirlikleri’nde üyeleri bulunmaktadır.¹⁰¹ Hareket, Ares Hacıları üyelerinin bağışlarıyla finanse edilmektedir. Üyeler gelirlerinin %5’i kadarını vahiy kitabında (34/6) tavsiye edildiği üzere Potay’ın kendisine ödemektedirler. Ancak grup, bu bağışların isteğe bağlı olduğunu söylemektedirler.¹⁰²

Hareketin kuruluşlarından biri olan ve 1987 yılında Bordeaux’da kurulan The Eye Open, Fransa’daki Parlamento Kültleri Komisyonu tarafından oluşturulan 1995 Fransız parlamento raporunda kült hareketleri” kategorisinde kült olarak kabul edilmiştir.¹⁰³ Raporla Ares Hacıları “kıyamet” ve “şifacı” bir tarikat olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁴ Ancak Ares Hacıları, bu sınıflandırmanın saçma olduğunu belirtirler. Ayrıca hareketin kurucu Potay tarafından altyapısı geliştirildiği dönemde şifacılık tecrübesi olsa da harekette sağaltım veya şifacılık eylemleri gerçekleştirildiğine dair bir veri yoktur. Bu durum Potay’ın şifacılığı sadece ruhsal alana yönlendirdiğini göstermektedir.

Ares Hacıları hareketi, 1985 yılında kurulan “Association pour la Diffusion de la Révélation d’Arès (Ares Vahyini Yayma Derneği, kısaca ADIRA)” aracılığıyla düşüncelerini yaymaktadır. Ayrıca Michel Potay’ın bizzat günlük yazılar yazdığı, Fransızca yayın yapan internet sayfaları vardır.¹⁰⁵

SONUÇ

Ares Hacıları hareketi Fransa’da Michel Potay tarafından kurulmuş bağımsız bir yeni dini harekettir. Yeni dini hareket olması iki yönlü, birincisi yeni bir din olma iddiası bulunmayan ve ikincisi kendini kurumsallaşmış dinlerden ayıran özellikleriyle açıktır. Bunu diğer dinlere ve müntesiplerine bakışta belirginleştirirken hem onlara sıcak yaklaşımı ve özellikle Hıristiyan öğretisi ve teorik yapısından etkilenmesi hem de onların iyi yönlerini birleştirerek onlar gibi olmama iddiasıyla göstermiştir.

Ares Hacıları, bu ismi Michel Potay’ın vahiy aldığı ve hareketi başlattığı kabul edilen noktaya kurulan Güney Batı Fransa’da Ares (Gironde, Bordeaux) yerleşim yerindeki Maison de la Sainte Parole (Kutsal Söz Evi)’i yıllık hac ziyareti üzerinden kazanmıştır. Hareketin ortaya çıkışında ve öğretisinin biçimlenmesinde kurucu Potay’ın yaşamanın ilk dönemi etkili olmuştur. O Hıristiyanlığı iyi bilen ve sosyalizmle beslenen bir geçmişe sahip olmuştur. Düşünceleri Ortodoks Kilise’nin ruhbanı olduğu dönemde biçim kazanmıştır. Kilise içerisinde farklı bir bakış açısı sunmak istese de bunda başarılı olamamıştır. Tam bu dönemde 1964 itibarıyla ezoterik ve okültist eğilimlerle birlikte şifacılık faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu süreç, onu kendisinin seçilmiş, dolayısıyla vahyedilmiş bir kimse olduğu fikrine ulaştırmıştır.

¹⁰¹ Cüneyt Yeşil’in Michel Potay İle Yazışmaları.

¹⁰² “Pilgrims of Arès”.

¹⁰³ “Commission d’enquête sur les sectes – Assemblée nationale” (Erişim 14 Aralık 2021).

¹⁰⁴ “Pilgrims of Arès”.

¹⁰⁵ Michel Potay, “<https://michelpotayblog.net/>”, *Michel Potay Blog* (Erişim 11 Kasım 2021); Michel Potay, “<https://michelpotay.info>”, *Révélation d’Arès et Pèlerins d’Arès* (2008).

Hareketin Kutsal Kitabı, 1974 ve 1977'de iki defa Potay'a vahyedildiğine inanılan iki temel metinden oluşur. Bu harekete kilisesini kurma ve biçimlendirme imkanı kazandırmıştır. Kutsal metinlerde Hıristiyanlık etkisi belirgin olsa da İslam, Hz. Muhammed ve Kuran'a dair söylemleri daha olumludur. Ancak bütün söylemleri farklı dinlerden senkretik bir yapılanma, inanç ve uygulama bütünlüğü oluştururken bu, Potay'ın bakış açısıyla yorumlanarak yapılmıştır.

Hareketin üç Semitik dinin Kutsal metinleriyle ilişkisi ve onlardan etkilenmesi söz konusudur. Dini öğretileri bakımında Hıristiyanlık etkisi ve ona benzerliği açıktır. Potay'ın Hıristiyan geçmişi hareketin omurgasını biçimlendirirken bunu Hıristiyanlığın İsa, Tanrı'nın tasarısı (cennetsel plan), Tanrı'nın sevgisi gibi fikirleri üzerine kurmuş, ancak bu fikirlerde kendi yorumunu oluşturmuştur. İslam etkisi ise daha çok Tanrı fikrinde ve Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda olmuştur. Her iki dinin etki noktalarının da yüzeysel ve yoruma dayalı yeniden biçimlendirme olduğu söylenebilir. Ayrıca bu etkilenme Kutsal metinler üzerinden olmuştur, hac ziyaretlerinde ve başka zamanlarda bu dinlerin kutsal metinlerini okuma özgürlüğü bunu göstermektedir. Bu nedenle doğrudan Yahudilik etkisinden bahsetmek daha güçtür. Yahudilerle ortak olan (Tanah=Eski Ahit) Hıristiyan Kutsal Kitabı (the Bible) üzerinden etkilenme olduğu için bunu yine Hıristiyanlık etkisi olarak değerlendirmek uygun olur. Diğer dinlere yaklaşımı ise açıkça bu dinlerin isimleri ifade edilmese de öğretisinin merkezindeki sevgi fikriyle olmuştur.

Ares Hacıları, eşsiz yaratıcı bir gücü olan, evrenin Babası ve aynı zamanda kendini insana ifşa eden bir Tanrı'ya inanırlar. Hareketin temel hedefi, inananların hem kendi başına hem de toplumla birlikte pratik yaparak kendini geliştirmesidir. Temel kavramlar ise sevgi, affetme, özgürlük, yaratıcılık ve ruhsal zekâdır. Siyasi liderliğin özgürlüğe karşı olduğu düşüncesiyle siyasi liderlik yerine ehil kişilerin yer alması gerektiğine inanılır. Bunun yegâne yolu, hem yönetimde hem dinde siyasetin ortadan kalkması gerektiğine dair toplumsal bir mesaj ortaya koymaktır. Ares Hacıları, insanlığı özgürleştirmek için Tanrı'nın İyi Sözü'nü yayma manevi ve sosyal misyonuna sahiptir. Hareketin tek uygulaması bireysel dualar icra etme şeklindeki Maison de la Sainte Parole'e yapılan hac ziyaretidir. Tek ibadet ise hem hacda hem başka zamanlarda yapılan bireysel duadır.

Hareketin başarılı olduğu söylenebilir. Almanya, Belçika, Birleşik Krallık, Macaristan, İrlanda, Polonya, Rusya ve İsviçre'de misyon merkezleri ve ABD, Kanada, Avustralya, Hindistan, Lübnan, Birleşik Arap Emirlikleri'nde ise sadece üyeleri bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alıcı, Mustafa. "Yeni Dini Hareketlerin Klasik Dinlerden Farkı: Post Modern Paganizm Geleneksel Dindarlığa Karşı". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5/13 (2017), 23-32.
- Beckford, James A. "The Continuum Between 'Cults' and 'Normal' Religion", in *Cults and New Religious Movements A Reader*. ed. Lorne L. Dawson. 26-31. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2003.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Vadi Yayınları, 1998.
- Kanık, Cengiz. "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlere Genel Bir Bakış". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017).
- Kirman, Mehmet Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- Kohler, Kaufmann - Richtmann, M. "Theophany". *JewishEncyclopedia.com*. Erişim 11 Kasım 2021. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14363-theophany>
- Mayer, Jean-François. "Arès Pilgrims". *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. ed. Melton, J. G. - Baumann, M. 1/71-72. California- Colorado- Oxford: ABC-CLIO, 2002.

- Mayer, Jean-François. "La 'Révélation d'Arès': Naissance d'un Pèlerinage dans la France Contemporaine". *Social Compass* 48/1 (2001), 63-75.
- Mayer, Jean-François. *Michel Potay et la Révélation d'Arès*. Fribourg, 1990.
- Özden, Haluk. "Okültizm". *Bilyay Vakfi*. Erişim 11 Kasım 2021. <http://www.bilyay.org.tr>
- Özkan, Ali Rafet. *Kiyamet Tarikatları, Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2006.
- Potay, Michel. "<https://michelpotayblog.net/>". *Michel Potay Blog*. Erişim 11 Kasım 2021. <https://michelpotayblog.net/>
- Potay, Michel. "<https://michelpotay.info/>". *Révélation d'Arès et Pèlerins d'Arès*. 2008. Erişim 11 Kasım 2021. <https://michelpotay.info/>
- Potay, Michel. "The Book". *The Revelation of Arès*. 347-716. Arès, France: Maison de Revelation, 1995.
- Potay, Michel. "The Gospel Delivered in Arès". *The Revelation of Arès*. 105-346. Arès, France: Maison de Revelation, 1995.
- Potay, Michel. *The Revelation of Arès*. Arès, France: Maison de Revelation, 1995.
- Potay, Michel. "The Revelation of Arès". *Adira* (blog). Erişim 11 Kasım 2021. <https://www.adira.net/en/the-revelation-of-ares/>
- Seyfeli, Canan. *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Turan, Süleyman. "Yeni Dini Hareketlerle İlgili Türkiye'deki ve Batı'daki Literatür". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 561-596.
- Turan, Süleyman - Uzun, Sema Nur. "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018).
- "Commission d'enquête sur les sectes – Assemblée nationale". Erişim 14 Aralık 2021. <https://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp>
- Cüneyt Yeşil'in Michel Potay İle Yazışmaları (Mektup 06 Ocak 2021).
- Frère de l'Aube: Le Pèlerinage d'Arès. "<http://www.freredelaube.info/>". Erişim 11 Kasım 2021. <http://www.freredelaube.info/communiqués.html>
- Orthodox Wiki. "Living Church". Erişim 11 Kasım 2021. https://orthodoxwiki.org/Living_Church
- "Pilgrims of Arès". *Wikipedia*, 25 Ocak 2021. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Pilgrims_of_Ar%C3%A8s&oldid=1002765332
- Adira. "The Writings of Michel Potay". Erişim 11 Kasım 2021. <https://www.adira.net/en/the-writings-of-michel-potay/>

Belâgat ve Nakd (Edebî Tenkit) Terimlerinin Teşekkülü Alanında Yapılmış Yüksek Lisans Tezleri ve Tahlili - II

İsa GÜCEYÜZ 

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, Ankara, Turkey.
isa.guceyuz@asbu.edu.tr (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş : 25.10.2021

Kabul: 16.12.2021

Yayın: 31.12.2021

Anahtar

Kelimeler:

Arap Dili ve
Belâgatı, Nakd,
Belâgat Terimleri,
Edebî Tenkit
Terimleri, Yüksek
Lisans Tezleri.

Bir ilmin tarihi sürecini açıklamak ancak onun literatür ve terminoloji gelişimini ortaya koymakla mümkündür. Belâgat ilminin tarihi süreci de kavramlarının gelişimiyle doğrudan ilişkilidir. Ülkemizde belâgat tarihi konusunda kapsamlı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte belâgat ve nakd (edebî tenkit) terimlerinin teşekkülünü ortaya koyan bibliyografik eserler oldukça sınırlıdır. Bu çerçevede 32 adet yüksek lisans tezi tahlil edilmiş ve bu tezlerin yöntemi, ulaştıkları sonuçlar ve belâgat ilmi açısından önemi ortaya konulmuştur. Çalışmalarda genellikle bir belâgatçı veya edebî tenkitçinin seçilip, onun terim anlayışının ve yönteminin ayrıntılı olarak tahlil edildiği görülmektedir. Bununla birlikte bir sanatı ele alıp, onun kavramsal bir yapı kazanıncaya kadarki bütün sürecini ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. Her bir terimin ele alınan edebiyatçıdan önceki ve sonraki yapısı, beslendiği sosyal çevre, anlam/delâlet sorunu ve isimlendirme meselesi mukayeseli olarak incelenmiştir. Bunlara ek olarak belâgat ve edebî tenkit terimlerinin her dönemdeki karakteristik özelliklerinin tespiti de tezlerde ele alınan konular arasındadır. Bu yönüyle çalışmamız belâgat terimlerinin hangi aşamalardan geçerek günümüzdeki formuna kavuştuğu meselesine ışık tutmaktadır. Ayrıca çalışmamız, araştırmacıya kendi ülkesi dışında yapılmış olan çalışmaları görme ve buradan hareketle yabancı araştırmacılarla işbirliği yapabileme imkanı vermektedir.

Master's Theses on the Formation of Balaqat (Rhetoric) and Naqd (Literary Criticism) Terms and Their Analysis - II

Article Info

Abstract

Article History

Received : 25.10.2021

Accepted: 16.12.2021

Published: 31.12.2021

Keywords:

Arabic Language
and Balaqat, Naqd,
Rhetoric Terms,
Literary Criticism
Terms, Master's
Theses.

Explaining the historical process of a science is only possible by revealing its literature and terminology development. The historical process of the science of rhetoric is also directly related to the development of its concepts. Although there have been extensive studies on the history of rhetoric in our country, the bibliographic works that reveal the formation of the terms rhetoric and naqd (literary criticism) are quite limited. In this context, 32 master's theses were analyzed and the method of these theses, the results they reached and their importance in terms of rhetoric were revealed. In the studies, it is seen that a rhetorician or literary critic is chosen and his understanding of the term and his method are analyzed in detail. However, there are also studies that deal with an art and reveal the whole process of it until it gains a conceptual structure. The structure of each term before and after the literary man, the social environment it feeds on, the problem of meaning/indication and the naming issue have been examined comparatively. In addition to these, the determination of the characteristic features of the terms rhetoric and literary criticism in each period is among the topics discussed in the theses. In this respect, this study sheds light on the issue of rhetoric terms, through which stages they have reached their present form. In addition, our study gives the researcher the opportunity to see the studies done outside his own country and to cooperate with foreign researchers based on this.

Atıf/Citation: Güceyüz, İsa. "Belâgat ve Nakd (Edebî Tenkit) Terimlerinin Teşekkülü Alanında Yapılmış Yüksek Lisans Tezleri ve Tahlili - II". *akif* 51/2 (2021), 48-77.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.3>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Belâgat; düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen; meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç fenne ayrılan ilimdir.¹ Nakd veya edebî tenkit, "değerini ortaya koymak amacıyla, genelde sanat ve özelde bir edebiyat eserinin belirlenmiş ölçütlere göre incelenmesi ve analizini konu edinen bilim dalıdır".² Terim ise bir topluluğun, bir şeye ilk vaz' edildiği manadan hareketle konulan isimde ittifak etmesidir.³

Terimler tarih boyunca ilimlerin anahtarı olarak görülmüştür. Bir ilmin tarihi sürecini açıklayabilmek ancak o ilmin kavramlarının gelişimini tam olarak tespit etmekle mümkündür. Belâgat ilmi için de aynı durum söz konusudur. Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de belâgat çalışmalarının sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için bibliyografya çalışmalarına olan ihtiyaç aşikârdır. Bu bağlamda belâgat ve edebî tenkit terimlerinin ortaya çıkışı ile ilgili eserlerin tespit ve tahlili önem arz etmektedir.

Türkiye'de belâgat alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde, araştırmacıların bir kısmının Arap dünyasında yapılan çalışmalardan haberdar olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla belirli bir alanda dünyadaki mevcut birikimin yansıtılması açısından bibliyografya çalışmalarına ihtiyaç vardır. Bu tür çalışmalar araştırmacıya kendi ülkesi içindeki ve dışındaki araştırmaları mukayese etme imkanı sağlamaktadır. Aynı zamanda sağlıklı bir literatür taraması yapma fırsatı vermektedir. Bunlara ek olarak Arap ülkelerinde hangi araştırmacılarla iş birliği yapabileceği ve oradaki hocaların yoğunlaştığı alanlar hususunda araştırmacıya fikir vermektedir.

Daha önceki çalışmamızda belâgat ve nakd terimlerinin teşekkülü ile ilgili kitap, doktora ve yüksek lisans tezleri, makale ve sempozyum tebliğlerinin sadece künye bilgilerine yer verilmiştir.⁴ Bu çalışmada ise daha önceden künye bilgileri verilen yüksek lisans tezlerinin tanıtım ve tahlili hedeflenmektedir. Önceden künye bilgileri verilen eserler haricinde ulaşılan yeni çalışmalara burada temas edilmemiştir. İlk dönemlerde iç içe olması hasebiyle belâgat ve edebî tenkit terimlerine bir arada yer verilmiştir. Çalışmada ilk olarak her bir tezin nerede, hangi danışman gözetiminde ve kaç sayfa olarak yapıldığı açıklanmıştır. Akabinde ilgili tezlerin yöntemleri ve belâgat ilmi

¹ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

² Rahmi Er, "Tenkit", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/458.

³ Seyyid Şerîf el-Cürânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 28.

⁴ Bkz. İsa Güceyüz, "Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 477-508.

açısından önemi tahlil edilmiştir. Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile doğrudan ilişkili olmayan eserler çalışmaya dahil edilmemiştir. Bu alandaki müstakil kitap ve doktora tezlerinin tahlili de ayrıca hedeflenmektedir. Araştırmacının kolay ulaşması amacıyla tezler alfabetik olarak sıralanmıştır. Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile ilgili ulaşabildiğimiz yüksek lisans tezleri şu şekildedir;

1. el-Belâga fî Sırrı'l-Fesâha li'bnî Sinân el-Hafâcî

Eser, 1980 yılında Abdurrahîm Yahyâ Hâc Abdullah tarafından Dervîş Hasen el-Cundî danışmanlığında Riyad'daki İmam Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi'nde 348 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073)'nin belâgat anlayışına ve yöntemine odaklanmaktadır. İbn Sinân, belâgat terimlerinin teşekkül dönemine denk gelen bir edebiyatçı olması hasebiyle önemlidir. Çalışmada ilk olarak belâgatın İbn Sinân el-Hafâcî'den önceki yapısına temas edilmiştir. Bununla birlikte İbn Sinân'ın yetiştiği ilmi/kültürel ortama ve hocalarına değinilmiştir.⁵

Eserde belâgat ve nakd bağlamında İbn Sinân el-Hafâcî'nin terim anlayışına temas edilmiştir. İbn Sinân'a göre lafızların manaya delâleti meselesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Onun belâgat, nakd ve terim anlayışına hangi âlimlerin etki ettiği ortaya konulmuştur. Hicrî beşinci yüzyılda edebî tenkit ve belâgat iç içe olduğu için konular ortak olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla İbn Sinân'a göre sözün iyi ve kusurlu yönleri, üslup güzelliği ve şiirin ölçütleri gibi hususlara da temas edilmiştir.⁶ İbn Sinân kendisinden önce var olan edebî tenkit ve belâgat terimleri arasındaki nüansı ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte İbn Sinân'ın kendisinden önce var olan bazı terimleri tercih etmediği, onların yerine alternatif terimler önerdiği ifade edilmiştir. Tezde İbn Sinân'ın özgün bir belâgat ve nakd yöntemi olduğu gerekçeleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁷

Edebî tenkitçilerin belâgat terimlerinin gelişmesine olan katkısını göstermesi, belâgat ve edebî tenkit bağlamında ediplerin birbirlerine yaptıkları itirazlara temas

⁵ Yahyâ Hâc Abdullah, *el-Belâga fî Sırrı'l-Fesâha li İbn Sinân el-Hafâcî* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1980), 4-21.

⁶ Abdullah, *el-Belâga fî Sırrı'l-Fesâha*, 22-94.

⁷ Abdullah, *el-Belâga fî Sırrı'l-Fesâha*, 237-290.

etmesi, belâgat ve fesahat ayrımı ile ilgili tanımlamalara ve kırılma noktalarına kronolojik olarak yer vermesi bahsi geçen çalışmayı önemli kılan hususlardandır.⁸

2. Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "Esrârî'l-Belâga" li Abdilkâhir el-Cürcânî

Eser, 1983 yılında Sâlih b. Muhammed b. Hamdân ez-Zehrânî tarafından Dervîş Hasen el-Cundî danışmanlığında, Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi'nde 513 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışmada beyân ilmi kapsamına giren konular Abdulkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) özelinde ele alınmıştır. Cürcânî döneminde belâgat ilimleri birbirinden tam olarak ayrılmadığı için ilgili tasnif tezin müellifi tarafından yapılmıştır. Eserde ilk olarak Cürcânî'de lafız ve mana meselesine değinilmiştir. Beyân konuları arasında yer alan hakikat, teşbih ve mecaz gibi başlıklar; nakd konuları arasında yer alan *el-'ahz* ve *es-serika* gibi başlıklarla beraber ele alınmıştır.⁹ Bu durum Cürcânî'nin yaşamış olduğu dönemde belâgat ile nakdin iç içe geçmiş olmasından kaynaklıdır. Eserde nazm anlayışının Abdulkâhir'den önce var olup olmadığı meselesi tartışılmıştır.¹⁰ Cürcânî'de beyân ile ilgili birçok sanatın nazm teorisi bağlamında ele alındığı ifade edilmiştir. Onun belâgat anlayışında zevk-i selîmin büyük rol oynadığı belirtilmiştir. Bununla birlikte teşbih, temsil ve mecaz arasındaki yakın ilişki ortaya konulmuştur.¹¹

Çalışmada belâgat ve edebî tenkit ile ilgili kavramlar ve aralarındaki nüans ayrımı olarak işlenmiştir.¹² Beyân sanatları bağlamında sanatların hangisinin muhatap üzerinde daha etkili olduğu tartışılmıştır.¹³ Abdulkâhir el-Cürcânî'nin belâgat terimlerinin tarif ve taksimi konusundaki rolü ve kendisinden sonrakilere etkisi geniş biçimde ele alınmıştır.¹⁴

3. el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye: Dirâse Fenniyye

Eser, 1995 yılında Ahmed Sefâdğu tarafından Abdulaziz b. Abdurrahman eş-Şa'lân danışmanlığında, Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi'nde 1059 sayfa olarak hazırlanmıştır.

⁸ Abdullah, *el-Belâga fî Sırrı'l-Fesâha*, 95-143.

⁹ Hamdân ez-Zehrânî, *Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "Esrârî'l-Belâga" li Abdilkâhir el-Cürcânî* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1983), 20-22.

¹⁰ ez-Zehrânî, *Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "Esrârî'l-Belâga"*, 22-23.

¹¹ ez-Zehrânî, *Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "Esrârî'l-Belâga"*, 35-44.

¹² ez-Zehrânî, *Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "Esrârî'l-Belâga"*, 90-245.

¹³ ez-Zehrânî, *Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "Esrârî'l-Belâga"*, 140-150.

¹⁴ ez-Zehrânî, *Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "Esrârî'l-Belâga"*, 297-320.

Eserde öncelikle itnâb sanatının gelişmesine zemin hazırlayan Kur'ân, hadis, şiir, hitabet ve Arap divanları gibi faktörlerden söz edilmiştir.¹⁵ Ardından itnâb sanatının ilişkili olduğu terim ve sanatlara yer verilmiştir.¹⁶

Çalışmada itnâb ve kısımları ile ilgili ilk isimlendirmelerin kimler tarafından yapıldığı ayrıntılı olarak işlenmiştir.¹⁷ Itnâb sanatının belâgat ilmindeki rolüne değinilmiş ve es-Sekkâkî'ye kadar olan dönemdeki belâgatçı ve edebî tenkitçiler tarafından itnâbın nasıl anlaşıldığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda ilk olarak terimsel bir yapı kazanmadan önce itnâb sanatına işaret eden kavramlar ele alınmıştır.¹⁸ Ardından itnâb sanatının tanım sınırlarının belirlenmesi ile ilgili çabalara temas edilmiştir.¹⁹ Akabinde bu sanat ile ilgili kavramların furûkuna ve âlimler arasındaki ihtilaflara yer verilmiştir.²⁰ Çalışmada itnâb türleri, tanımlamaları ve isimlerinin ilk defa kimler tarafından verildiği hususu ayrıntılı olarak ele alınmıştır.²¹ Bahsi geçen çalışma bir belâgat kavramının ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren terimsel bir yapı kazanıncaya kadarki bütün sürecini ayrıntılı olarak ele alması yönüyle oldukça önemlidir.

4. el-Îcâz fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye: Dirâse Târîhiyye Fenniyye

Eser, 1988 yılında Süleyman b. Abdulaziz b. İbrahim el-Mansûr tarafından Abdussettâr Hüseyin Mebrûk Zammût danışmanlığında Riyad'daki İmam Muhammed b. Su'ûd Üniversitesi'nde 598 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma ilk olarak Arap geleneğinde îcâz üslûbuna olan yatkınlığı konu edinmiştir.²² Ardından îcâz teriminin tarihi gelişimine temas edilmiştir. Nahivci, dilci, kelamcı, usulcü, tefsirci ve belâgatçıların îcâz anlayışları ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Îcâz konusundaki farklı görüşlere yer verilmiştir.²³ Îcâz türleri ve onların isimlendirilmeleri ile ilgili süreç ele alınmıştır. Îcâz teriminin diğer belâgat terimleriyle

¹⁵ Ahmed Sefâdğu, *el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye: Dirâse Fenniyye* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 5-8, 477-487.

¹⁶ Sefâdğu, *el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 16-44.

¹⁷ Sefâdğu, *el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 77-84.

¹⁸ Sefâdğu, *el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 111-123.

¹⁹ Sefâdğu, *el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 124-136.

²⁰ Sefâdğu, *el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 138-161.

²¹ Sefâdğu, *el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 210-346.

²² İbrahim el-Mansûr, *el-Îcâz fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye: Dirâse Târîhiyye Fenniyye* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 1-15.

²³ el-Mansûr, *el-Îcâz fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 98-296.

ilişkisi tafsilatlı olarak incelenmiştir.²⁴ Çalışma, bu terimin gelişimini ve diğer ilimlerle olan ilişkisini kapsamlı olarak ortaya koyması yönüyle önemlidir.

5. *İşkâliyyetu'l-Mustalahi'l-Belâgî: Dirâse Tatbikiyye fî Mustalahâti 'İlmi'l-Bedî'*

Eser, 2004 yılında Mâcide Fâhir Şâmih el-Mezhûrî tarafından Hasan Yahya el-Hafâcî danışmanlığında Bağdat'taki Muntansırıyye Üniversitesi'nde 168 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, belâgat terimlerinin nasıl ortaya çıktığını ana hatlarıyla ele aldıktan sonra belâgat terimlerinin gelişmesine etki eden faktörlere değinmiştir. Âlimlerin belâgat terimlerine isim verirken hangi temel saiklerden hareket ettiklerini belirlemeye çalışmıştır. Belâgat terimlerinin iç içe geçmiş olması, birbirlerinin alanına girmesi ve terimlerin çokluğu meselesine temas etmiştir. Bazı terimlerin yaygınlık kazanırken bazı terimlerin ise sınırlı kalmasının sebepleri üzerinde durmuştur. Özellikle bedî' ilmi ile ilgili terimlerin nasıl ortaya çıktığını ve tarihte hangi farklı isimlerle anıldığını ayrıntılı olarak işlemiştir. Aynı zamanda bir terime birden fazla isim verilme meselesine de temas etmiştir.²⁵

Araştırma, belâgat terimlerinin gerektiği gibi anlaşılabilmesi için onların geçirmiş olduğu tarihi süreçlerin iyi bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Terimlerin geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümlerin ayrıntılı olarak ortaya konulması gerektiğini, bu bağlamda terimleri tanımlama ile ilgili meselelerin çözümünün ancak onların geçirdiği aşamaların bilinmesiyle mümkün olduğunu iddia etmektedir. Böylelikle tarihte veya günümüzde belâgat terimlerinin farklı tanımlanması veya anlaşılmasının sebeplerinin bilinebileceğini savunmaktadır. Terimlerin çeşitlenmesi ve farklılaşması hususunda kültürel, psikolojik ve çevresel faktörlerin etkili olduğunu belirtmiştir.²⁶

6. *el-Mustalahâtu'l-Belâgiyye ve'n-Nakdiyye 'inde Ebî Hilâl el-'Askerî*

Eser, 2007 yılında Şâmil Ubeyd Dır' el-Meşûh tarafından Abdüsselâm Muhammed Raşîd danışmanlığında Irak'taki Anbar Üniversitesi'nde 178 sayfa olarak hazırlanmıştır.

²⁴ el-Mansûr, *el-Îcâz fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 350-405.

²⁵ Şâmih el-Mezhûrî, *İşkâliyyetu'l-Mustalahi'l-Belâgî: Dirâse Tatbikiyye fî Mustalahâti 'İlmi'l-Bedî'* (Bağdat: el-Câmi'atu'l-Mustansırıyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 110-150.

²⁶ el-Mezhûrî, *İşkâliyyetu'l-Mustalahi'l-Belâgî*, 1-10.

Çalışma Ebû Hilâl el-‘Askerî’deki belâgat ve edebî tenkit terimlerini konu edinmektedir. Çalışmada öncelikle terim olgusu ele alınmıştır.²⁷ Ardından genel olarak belâgat terimlerine temas edilmiştir.²⁸ Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin yaşamış olduğu dönemde belâgat ilimleri netleşmemiş olmakla birlikte araştırmacı; meânî, beyân, bedî’ ve edebî tenkidin alanına giren terimleri kendisi tasnif etmiştir.²⁹

Ebû Hilâl el-‘Askerî’deki belâgat ve edebî tenkit terimlerinin tamamı müstakil başlıklar açılmak suretiyle ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Her bir terimin öncelikle sözlük ve ıstılâhî anlamı açıklanmıştır. Ardından ele alınan terimlerin Ebû Hilâl el-‘Askerî’den önceki yapısına temas edilmiştir. Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin her bir kavram hakkındaki düşüncelerine ve kendinden öncekilerden ayrıldığı noktalara değinilmiştir. Bir kavrama verilen birden fazla isim var ise ortaya konulmuş, ‘Askerî’nin bu konudaki tercihlerine yer verilmiş ve kavramlar arasındaki nüanslar açıklanmıştır. Son olarak bahsi geçen terimlerin Ebû Hilâl el-‘Askerî’den sonra nasıl bir yapı kazandığına ve bu hususta ‘Askerî’nin rolüne değinilmiştir.³⁰

7. el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bedî' li'İbni'l-Mu'tez

Eser, Melîke Bugfe tarafından Ahmed Hâcî danışmanlığında Cezayir’deki Kasdî Merbâh Üniversitesi’nde 55 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma İbnu'l-Mu'tez'in belâgat terimleri konusundaki düşüncelerine odaklanmaktadır. Çalışmada öncelikle terim olgusuna ve ortaya çıkışına temas edilmiştir.³¹ Araştırmada istiare ve cinas kavramları merkeze alınarak İbnu'l-Mu'tez'in terim anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır.³² Bahsi geçen terimler daha çok nakd âlimleri bağlamında ele alınmıştır.³³ Eserde öncelikle el-Câhız ve İbn Kuteybe gibi İbnu'l-Mu'tez'den önce yaşamış olan edebiyatçıların istiare ve cinas konusundaki düşünceleri ele alınmaktadır.³⁴ Ardından İbnu'l-Mu'tez'in bu iki terim konusundaki görüşlerine

²⁷ Dır' el-Meşûh, *el-Mustalahâtu'l-Belâgiyye ve'n-Nakdiyye 'inde Ebû Hilâl el-‘Askerî* (Anbar: Câmi'atu'l-'Anbâr, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 4-6.

²⁸ el-Meşûh, *el-Mustalahâtu'l-Belâgiyye*, 8-16.

²⁹ el-Meşûh, *el-Mustalahâtu'l-Belâgiyye*, 17-46, 49-118.

³⁰ el-Meşûh, *el-Mustalahâtu'l-Belâgiyye*, 9-12, 49-115.

³¹ Melîke Bugfe, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bedî' li'İbni'l-Mu'tez* (Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6-9.

³² Bugfe, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bedî'*, 14-17, 31-35.

³³ Bugfe, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bedî'*, 17, 35.

³⁴ Bugfe, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bedî'*, 17-20.

ayrıntılı olarak yer verilmektedir.³⁵ İbnu'l-Mu'tez'den sonraki âlimlerin terim anlayışlarına ve İbnu'l-Mu'tez'in onlara etkisine yer verilmiştir.³⁶

Araştırmada İbnu'l-Mu'tez'in belâgat terimlerinin tanım sınırlarının belirlenmesi konusundaki rolüne dikkat çekilmiştir. Aynı zamanda İbnu'l-Mu'tez'in ilk defa ortaya attığı kavramlara vurgu yapılmıştır. Terimler doğru anlaşıldığı takdirde toplumda düşünce birliği meydana geleceği ifade edilmiştir. İbnu'l-Mu'tez'in özellikle bedî' ilminin sistematikleşmesi konusunda çaba sarf eden ilk âlimlerden olduğu ortaya konulmuştur. Bununla birlikte -gelişim döneminde olması hasebiyle- İbnu'l-Mu'tez'de birçok terimin ayrıntılı ele alınmadığı ifade edilmiştir. Çalışma terimlerin teşekkülü bağlamında belâgat ve edebî tenkit ilişkisini tafsilatlı bir şekilde ortaya koyması yönüyle önemlidir.³⁷

8. el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Munzi'î'l-Bedî' fî Tecnîsi Esâlîbi'l-Bedî' li's-Sicilmâsî

Eser, Hüseyin Dehuv tarafından Mişrî İbn Halîfe danışmanlığında Cezayir'deki Kasdî Merbâh Üniversitesi'nde 176 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, *el-Munzi'u'l-Bedî'* isimli eseri bağlamında Ebû Muhammed el-Kâsım es-Sicilmâsî'nin belâgat ve terim anlayışını ele almaktadır. Çalışmada öncelikle terim olgusuna, şartlarına, terim koyma aşamalarına ve terim türetme yollarına değinilmiştir.³⁸ Eserin ilk bölümünde hicrî sekizinci yüzyıla kadar olan süreçte Arapların belâgat ve terim anlayışları ele alınmıştır. Bu bölüm altında; Araplarda terim olgusu, sözlük ve ıstılahta terim, Arapça terim türetme yolları, Arapça'da terminoloji terkihi, belâgat terminolojisi, es-Sekkâkî'nin belâgat terimi anlayışı ve es-Sekkâkî'nin belâgat ilimlerini tanımlaması gibi başlıklara yer verilmiştir.³⁹ İkinci bölümde *el-Munzi'u'l-Bedî'* isimli eseri bağlamında Sicilmâsî'nin belâgat ve terim anlayışı tahlil edilmiştir. Bu bölüm içerisinde; Sicilmâsî'nin yaşadığı dönemin yapısı, Sicilmâsî'nin vaz' yöntemi, Sicilmâsî'de nakd terimleri, Sicilmâsî'nin belâgat terimi anlayışı, *el-Munzi'u'l-Bedî'* isimli eserdeki belâgat terimlerinin istatistiği ve Sicilmâsî'nin belâgat terimi anlayışının tahlil edilmesi gibi hususlar ele alınmıştır.⁴⁰

³⁵ Bugfe, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bedî'*, 24-30, 39-41.

³⁶ Bugfe, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bedî'*, 19-23, 36-39.

³⁷ Bugfe, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bedî'*, 46-47.

³⁸ Hüseyin Dehuv, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Munzi'î'l-Bedî' fî Tecnîsi Esâlîbi'l-Bedî' li's-Sicilmâsî* (Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 10-25.

³⁹ Dehuv, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 28-55.

⁴⁰ Dehuv, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 57-167.

Çalışmada belâgat tarihi konusunda etkili olan el-Câhız, İbnu'l-Mu'tez, Abdulkâhir el-Cürcânî ve es-Sekkâkî gibi âlimlerin belâgat anlayışlarına ayrıntılı olarak temas edilmiştir. Belâgat ilminin oluşum sürecinde nahivciler, kelimciler, usulcüler, felsefeciler ve i'câzu'l-Kur'ân konusunda çalışma yapan âlimlerle olan yakın ilişkisine değinilmiştir. Sicilmâsî'nin belâgat terimlerini tanımlarken lugavî ve isti'mâlî olmak üzere iki taraflı bir yöntem benimsediği ifade edilmiştir. Aynı zamanda ihtiyaç bulunması durumunda Sicilmâsî'nin de belli yöntemleri esas alarak terim üretme girişiminde bulunduğu belirtilmiştir. Sicilmâsî'nin belâgat terimleri konusunda güzellik (cemâl) ve edebî zevki öne çıkarması da çalışmada vurgulanan hususlardandır.⁴¹

9. el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-'Umde li'bnî Reşîk el-Kayrevânî

Eser, 1993 yılında Halil Mahmud el-Halâyile tarafından Muhammed Ebû Ali danışmanlığında Amman şehrindeki Ürdün Üniversitesi Lisansüstü Araştırmalar Fakültesi'nde hazırlanmış olup 166 sayfadır.

Çalışma, İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin belâgat ve terim anlayışını *el-'Umde* isimli eseri bağlamında ele almaktadır. Eserde öncelikle İbn Reşîk'in belâgat terimi anlayışına genel olarak yer verilmiştir.⁴² Ardından terim olgusuna ve belâgat terimlerinin teşekkülüne temas edilmiştir.⁴³ Çalışmada belâgat terimleri için müstakil başlıklar açılmış, Kayrevânî'nin bahsi geçen belâgat sanatlarını hangi babta ve hangi başlık altında ele aldığına yer verilmiştir. İbn Reşîk'in her bir belâgat sanatını nasıl tanımladığı üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte ele alınan belâgat teriminin tarihte hangi farklı isimlerle kullanıldığı belirtilmiştir. İbn Reşîk'ten önceki belâgatçıların bahsi geçen terimleri nasıl tanımladığı üzerinde durulmuş, Kayrevânî'nin kendinden önceki âlimlerden ayrıldığı noktalar açıklanmıştır. Ayrıca İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin ele alınan belâgat sanatlarının gelişimine nasıl bir katkı sunduğu ayrıntılı olarak işlenmiştir.⁴⁴

⁴¹ Dehuv, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 167-169.

⁴² Mahmud el-Halâyile, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-'Umde li İbn Reşîk el-Kayrevânî h.456* (Amman: el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 6,18.

⁴³ el-Halâyile, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-'Umde*, 6-12.

⁴⁴ el-Halâyile, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-'Umde*, 19-37.

10. el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi's-Sinâ'ateyn li Ebî Hilâl el-'Askerî: Dirâse Luğaviyye Târîhiyye Belâgiyye

Çalışma, 1988 yılında Abdurrahîm Behît eş-Şihâb tarafından Kâsım el-Mûminî danışmanlığında Ürdün'ün İrbid şehrindeki Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde hazırlanmış olup 194 sayfadır.

Eser, Ebû Hilâl el-'Askerî'deki belâgat terimlerine odaklanmaktadır. Ele alınan terimler alfabetik olarak işlenmiştir. Her bir terimin sözlük ve ıstılah anlamı verilmekle birlikte 'Askerî'den önce nasıl bir kullanım alanına sahip olduğu ortaya konulmuştur.⁴⁵ Eser başlığında belâgat terminolojisi denilmekle birlikte belâgat ve nakd terimleri bir arada verilmiştir. Bu durum ilk dönemlerde belâgat ve nakd ilimlerinin birbirinden ayrılmamış olmasıyla ilişkilidir. Her bir terim Câhiliye şiiri, ayet ve hadislerle istişhad edilmiştir. 'Askerî'nin mecaz ve istiare gibi sanatlara bedî' bapları içerisinde yer verdiği ifade edilmiştir.⁴⁶ Bunun sebebini hicrî dördüncü yüzyılda belâgat ilimlerinin tam manasıyla birbirinden ayrılmaması olarak görmemiz mümkündür.

Ebû Hilâl el-'Askerî'nin terimleri, belâgat ve nakd bağlamında ele aldığı dolayısıyla şiirin iyi ve kusurlu yönlerine zaman zaman atıfta bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁷ 'Askerî'ye göre fesahatın anlamı konusunda iki temel görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre fesahat ve belâgat aynı anlama gelmektedir. İkinci görüşe göre ise fesahat ile belâgat birbirinden farklı anlama gelmektedir. Fesahat beyânın bir aletidir. Dolayısıyla bir aletle Allah'ı nitelemek mümkün olmadığı için Allah'a fasîh denilememektedir. 'Askerî'nin fesahat ile ilgili yapmış olduğu bu ayrımın sonraki belâgatçılar üzerindeki derin tesirlerine yer verilmiştir. Çalışmada el-'Askerî'nin belâgat sanatlarını tanımlama ve isimlendirme bakımından kendinden önceki edebiyatçılardan ayrıldığı noktalar açıklanmıştır.⁴⁸

11. el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Ebi'l-İsba' el-Mısri fî Kitâbeyhi Tahrîri't-Tahbîr ve Bedî'l-Kur'ân

Çalışma, 2001 yılında Sâlim İbrahim el-Ahmed tarafından Muhammed Salih el-Hadîsî danışmanlığında Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde hazırlanmış olup 293 sayfadır.

⁴⁵ Abdurrahîm Behît eş-Şihâb, *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi's-Sinâ'ateyn li Ebî Hilâl el-'Askerî: Dirâse Luğaviyye Târîhiyye Belâgiyye* (İridd: Câmî'atu'l-Yermük, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 18.

⁴⁶ eş-Şihâb, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 128-129.

⁴⁷ eş-Şihâb, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 142-154.

⁴⁸ eş-Şihâb, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 139-141, 154-174.

Çalışmada *Bedî'u'l-Kur'ân ve Tahrîru't-Tahbîr* eserleri bağlamında İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî'nin belâgat ve terim anlayışı ele alınmıştır. Eserde öncelikle İbn Ebi'l-İsba'ın hayatına ve eserlerine yer verilmiştir.⁴⁹ Ardından terim olgusuna temas edilmiştir.⁵⁰

Eser dört bölümden oluşmaktadır. Yazar bu çalışmasında belâgat terimlerini meânî, beyân ve bedî' şeklinde tasnif etmeyerek farklı bir yöntem izlemiştir. Terimleri şekil, mana ve delâlet ile ilgili olanlar olmak üzere üçe ayırmıştır. Birinci bölümde *izdivâc, cinas, seci, tasdîr* ve *tatrîz* gibi şekille ilgili terimlere yer vermiştir.⁵¹ İkinci bölümde *istitrâd, iltifât, te'kîdu'l-medh bimâ yuşbihu'z-zem, tecâhulu'l-ârif* ve *tıbâk* gibi mana ile ilgili terimleri ele almıştır.⁵² Üçüncü bölümde *istiare, teşbih, kinaye* ve *mecaz* gibi delâlet ile ilgili sanatlara yer vermiştir. Dördüncü bölümde ise Mısırî'nin belâgat terimlerine yaptığı ilaveleri ele almıştır.⁵³

12. el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi "Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb" li'bnî Hicce el-Hamevî

Eser, 2004 yılında Ahmed Gâlib el-Hırşa tarafından Züheyr el-Mansûr danışmanlığında Ürdün'deki Mu'te Üniversitesi'nde 253 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, İbn Hicce el-Hamevî'nin *Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb* isimli eserindeki belâgat ve edebî tenkit terimlerini konu edinmektedir. Eserde ilk olarak müellif, eseri ve yetiştigi ilmi çevre hakkında bilgi verilmektedir.⁵⁴ İlk kısımda beyân, ikinci kısımda meânî, üçüncü kısımda ise bedî' terimlerine yer verilmiştir.⁵⁵ Bedî' terimleri kendi içerisinde ses, terkip ve delâlet bakımından üçlü tasnife tabi tutulmuştur. Ayrıca eserin önemli bir kısmını bedî' terimleri teşkil etmektedir.⁵⁶ Seci ve cinas gibi terimler ses; tıbâk, 'aks ve mukâbele gibi terimler terkip; tevriye ve müşâkele gibi terimler ise delâlet bakımından ele alınmıştır.⁵⁷ Çalışmada beyân ile ilgili yedi, meânî ile ilgili dokuz, bedî' ile ilgili yirmi beş terime yer verilmiştir.⁵⁸

⁴⁹ İbrahim el-Ahmed, *el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Ebi'l-İsba' el-Mısırî (h.654) fî Kitâbeyhi Tahrîri't-Tahbîr ve Bedî'i'l-Kur'ân* (Bağdat: Câmi'atu Bağdat, Kuliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 5-14.

⁵⁰ el-Ahmed, *el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Ebi'l-İsba' el-Mısırî*, 15-20.

⁵¹ el-Ahmed, *el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Ebi'l-İsba' el-Mısırî*, 21-92.

⁵² el-Ahmed, *el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Ebi'l-İsba' el-Mısırî*, 93-186.

⁵³ el-Ahmed, *el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Ebi'l-İsba' el-Mısırî*, 215-272.

⁵⁴ en-Nûrî el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi "Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb" li'bnî Hicce el-Hamevî* (Mu'te: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 6-48.

⁵⁵ el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî*, 49-88, 89-126, 127-239.

⁵⁶ el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî*, 127, 165, 200.

⁵⁷ el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî*, 144-158, 178, 191, 195, 211, 234.

⁵⁸ el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî*, 49-88, 89-126, 127-239.

Çalışmada Hamevî'nin kendinden önceki belâgatçı ve edebî tenkitçilerden ne oranda etkilendiği ortaya konulmuştur. İbn Hicce'nin belâgat ilminin meânî, beyân ve bedî' şeklindeki tasnifine karşı çıktığı ve bahsi geçen bütün bu tasnifleri bedî' çatısı altında birleştirdiği ifade edilmiştir. Hamevî'nin özgün bir şahsiyet olduğu ve bu bağlamda bazı belâgat terimlerinin tarifi ve isimlendirmesi konusunda kendinden öncekilere muhalefet ettiği belirtilmiştir. Hamevî'nin bazı bedî' terimlerini ayrı ayrı anmak yerine onları tek bir çatı altında birleştirmeyi teklif etmesi eserde öne çıkarılan hususlardandır. İbn Hicce'den önceki dönemde birçok belâgat terimi netleşmiş olmakla birlikte onun; terimlerin tarif, taksim ve telhisi konusundaki yeteneğiyle öne çıktığı vurgulanmıştır.⁵⁹

13. el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi Mevâddi'l-Beyân li'bnî Halef el-Kâtib

Eser, 1997 yılında İlhâm Abdurrahman Hamâde tarafından Yusuf Ebu'l-'Udûs danışmanlığında Ürdün'ün İrbid şehrindeki Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hazırlanmış olup 157 sayfadır.

Çalışma, belâgat ve edebî tenkit terimlerini İbn Halef el-Kâtib (ö.437)'in *Mevâddu'l-Beyân* isimli eseri bağlamında ele almaktadır. Müellif, İbn Halef'in belâgat terimlerini ve konularını kitâbet sanatı ile ilişkili olarak ele aldığını ifade etmiştir. İbn Halef, kâtibin; beyân ve meânî konusunda iyi bir muhakeme ve temyiz gücüne sahip olması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁰ İnşâ kavramının ilk dönemlerde kitâbete karşılık geldiği belirtilmiştir. *Mevâddu'l-Beyân*, kitâbet sanatının belâgat ilminin gelişimine etkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Kâtibin manaların (meânî) delâletleri arasındaki incelikleri bilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İbn Halef, lafızların delâleti üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur. O, beyânın ortaya çıkabilmesi için mananın vakit kaybetmeden muhatabın gönlüne yerleşmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶¹

İbn Halef el-Kâtib; sarf-nahiv, takdim-tehir, hazif-zikir ve elfâzın belâgatla ilişkisine kapsamlı olarak yer vermiştir. Bu bağlamda onun, belâgat ilimleri içerisinde daha çok meânînin gelişmesine katkı sunduğunu söyleyebiliriz. O; hakikat-mecaz, îcâz, istiare, kinaye, teşbih, nazm, telâ'um, müşâkele ve mesel gibi kavramlardan ayrıntılı

⁵⁹ el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî*, 240-242.

⁶⁰ Abdurrahman Hamâde, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi Mevâddi'l-Beyân li'bnî Halef el-Kâtib* (İrîdî: Câmî'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 2-3.

⁶¹ Hamâde, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 4-7.

olarak bahsetmiştir. Zikretmiş olduğu konularla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'den ve Arap şiirinden örnekler vermiştir. Aynı zamanda belâgatla ilgili birçok terimin tarifini de yaptığı görülmektedir. İbn Halef, bedî' ile ilgili kırk iki bâba yer vermiştir. Bedî' sanatlarının kullanımı ile ilgili tekellüf ve zorlamaya kaçılmaması gerektiğini söylemiştir. Onun, bedî' kelimesinin aslına ve sanatlar için neden bedî' isminin verildiğine dair çıkarımları eseri önemli kılan bir diğer husustur. Buradan hareketle el-Kâtib'in, kavramların tarif ve tasnif edilmesi noktasında belâgat ilminin gelişmesine katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda sözün hangi durumlarda belâgat dışına çıktığını belirtmiş ve fesahatla ilgili kavramların şekillenmesine de katkı sağlamıştır. İbn Halef, intihâl ve serika gibi edebî tenkit ile ilgili kavramları da örneklerle açıklamış ve tasnif etmiştir.⁶²

14. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi Tahrîri't-Tahbîr li'bnî Ebi'l-İsba'*

Eser, 1998 yılında Yahya Abdullah el-Kudâh tarafından Yusuf Ebu'l-'Udûs danışmanlığında Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hazırlanmış olup 188 sayfadır.

Çalışma, belâgat ve nakd terimlerini İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî'nin *Tahrîru't-Tahbîr* isimli eseri bağlamında ele almaktadır. Eserde *teşbih*, *istiare*, *kinaye*, *tibâk* ve *cinas* gibi belâgat sanatlarına müstakil başlıklar açılmış, her bir kavram kelime ve terim anlamıyla ele alınmıştır. Yer verilen her bir terimin ilk dönem edebiyatçıları tarafından nasıl anlaşıldığı belirtilmiş ve İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî'nin terim anlayışına yer verilmiştir. Terimler konusunda İbn Ebi'l-İsba''ın kendinden önceki âlimlerden farklı düşündüğü noktalar açıklığa kavuşturulmuştur. Mısrî'nin belâgat ve nakd anlayışına yer verdikten sonra ele alınan terimler özellikle âyetlerden hareketle örneklerle açıklanmıştır.⁶³

15. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi'l-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih li'l-Kâdî el-Cürcânî*

Eser, 2005 yılında Heyâ 'Avad el-Hırşa tarafından Züheyr el-Mansûr danışmanlığında Ürdün'deki Mu'te Üniversitesi'nde 184 sayfa olarak hazırlanmıştır.

⁶² Hamâde, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 11-15.

⁶³ Abdullah el-Kudâh, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi Tahrîri't-Tahbîr li İbn Ebi'l-İsba'* (İrîdîd: Câmî'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 72-145.

Çalışmanın ilk kısmında Kâdî el-Cürcânî, yaşadığı edebî çevre ve *el-Vesâta* isimli eseri hakkında bilgi verilmiştir.⁶⁴ İkinci kısımda terimin tanımına, ortaya çıkışına, önemine ve mahiyetine yer verilmiştir. Bunlara ek olarak Kâdî el-Cürcânî'ye kadar olan dönemde belâgat terimlerinin gelişimi ortaya konulmuştur. Üçüncü bölümde ise belâgat ve edebî tenkit terimlerine bir arada yer verilmiştir. 14 terim ele alınmış olup bunlardan *es-Serikâtu'l-İlmiyye*'nin çeşitlerine ayrıntılı olarak değinilmiştir.⁶⁵

Çalışmada ele alınan terimlerin ilk olarak sözlük ve ıstılah anlamlarına yer verilmiştir. Akabinde bahsi geçen terimlere ilk olarak kimler tarafından temas edildiği ortaya konulmuştur. Terimlerin ilk olarak kimler tarafından tanımlandığı hususu netleştirilmiştir. Son olarak ise Kâdî el-Cürcânî'nin terimlerle ilgili rolüne değinilmiştir. Terimlere ve kullanımlarına Kâdî el-Cürcânî'den önceki dönemden bolca istişhad yapılmakla birlikte ona özgü durumlara ve diğer edebiyatçılardan ayrıldığı noktalara temas edilmiştir. O, -cinas sanatı örneğinde olduğu gibi- bazı konuları yarım bırakıp araya farklı konuları serpiştirdikten sonra ilgili konuya tekrar dönüş yapmıştır.⁶⁶

Eserde ilk dönem belâgat terimlerinin Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili çalışmalarla doğrudan irtibatlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte sözlük çalışmalarının da belâgat terimlerinin gelişmesindeki rolüne temas edilmiştir. Terimlerin, edebî tenkitçi ve belâgatçıların ortak gayretleri sonucunda geliştiği vurgulanmıştır. Kâdî el-Cürcânî'nin terimleri tarif, tasnif, tafsil, tahdit ve şerh etme konusunda özellikle öne çıktığı belirtilmiştir.⁶⁷

16. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî*

Çalışma, 1992 yılında İbrahim Muhammed Sâlim tarafından Kâsım el-Mûminî ve Musâ er-Rubâ'î danışmanlığında Ürdün'ün İrbid şehrindeki Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 262 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Eserde ilk olarak terim, terimin mahiyeti ve gelişimi ele alınmaktadır.⁶⁸ Ardından belâgat ve edebî tenkit terimlerinin ortaya çıkışına temas edilmektedir. Giriş mahiyetindeki bu konulardan sonra eserin temel temasını teşkil eden mesele olan

⁶⁴ Hamd el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi'l-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih li'l-Kâdî el-Cürcânî* (Mu'te: Câmî'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 1-35.

⁶⁵ el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 36-58, 59-174, 124-161.

⁶⁶ el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 59-69, 176.

⁶⁷ el-Hırşa, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 175-177.

⁶⁸ Muhammed Sâlim, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî* (İrddid: Câmî'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 1.

Abdulkâhir el-Cürcânî'nin belâgat ve nakd anlayışına yer verilmiştir.⁶⁹ Abdulkâhir'in belâgat ve nakd anlayışını şekillendiren kaynaklara ve müelliflere kategorik olarak değinilmiştir. Cürcânî'nin belâgat terimlerinin şekillenmesi konusundaki rolü ayrıntılı olarak işlenmiştir.⁷⁰ Bununla birlikte Cürcânî'nin yeni terim üretmeyi nihai amaç olarak görmediği, belâgat ve nakd kavramlarının daha iyi anlaşılmasını hedeflediği ifade edilmiştir.

17. el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî 'inde Usâme b. Munkız

Çalışma, 2003 yılında Fayiz Maddallah ez-Zinîbât tarafından Züheyr el-Mansûr danışmanlığında Mu'te Üniversitesi'nde 202 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Tez, Usâme b. Munkız'ın belâgat ve edebî tenkit terimlerine dair düşüncelerine odaklanmaktadır. Çalışmada ilk olarak Usâme b. Munkız dönemindeki belâgat anlayışı ortaya konmuş ve onun -belâgat açısından- teori ve uygulama arasındaki geçiş dönemine denk geldiği ifade edilmiştir.⁷¹ Belâgat ve nakd konusunda İbnu'l-Mu'tez (öl. 296/908)'den büyük oranda etkilendiği belirtilmiştir. Usâme b. Munkız'ın kendisinin de şair olmasının onu özellikle nakd konusunda öne çıkardığı vurgulanmıştır.

Eserde Usâme b. Munkız'ın bedî'e çok önem veren birisi olmakla birlikte bedî' sanatlarının kullanımında aşırıya kaçmayı edebî tenkit bakımından kusurlu olarak gördüğü ifade edilmiştir. Usâme b. Munkız bazı bedî' sanatlarının şiirde kullanılmasının tekellüf meydana getirdiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda cinas sanatını şiirlerinde hiç kullanmadığı ifade edilmiştir. Sanatların isimlendirilmesi konusunda genellikle kendinden önceki âlimler ile aynı fikirde iken bazı sanatlar için yeni birtakım önerilerde bulunmuştur. Usâme b. Munkız'ın belâgat ve nakd terimleri konusunda kesin kurallar koymadığı; bu durumun da kendisinin de şair olması ile ilişkili olarak, teoriden ziyade pratiğe önem vermesi ile açıklanabileceği ifade edilmiştir.⁷² Eserde belâgat ve nakd sanatlarının tamamı ayrıntılı olarak ele alınmamış, Usâme b. Munkız'a kadar büyük oranda şekillenmiş veya onun şekillenmesine etki ettiği sanatlara ağırlık verilmiştir.⁷³ Eserde klasik ve modern dönemde Batı'daki edebiyat anlayışının Arap edebî tenkit anlayışına etki edip etmediği veya ne oranda etki ettiği hususu tartışılmıştır. Müellif,

⁶⁹ Sâlim, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 4,9.

⁷⁰ Sâlim, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 14-27,28.

⁷¹ Fayiz Maddallah ez-Zinîbât, *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî 'inde Usâme b. Munkız* (el-Kerak: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 7-10.

⁷² ez-Zinîbât, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 10-13.

⁷³ ez-Zinîbât, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 34-189.

özellikle modern dönemde dilbilim alanında Batı'daki gelişmeler ekseninde edebî tenkit terimlerine bazı etkilerin olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Çalışma edebî tenkit ve belâgat ile ilgili modern dönemdeki kavramlara da dikkat çekmesi yönüyle önemlidir.

18. Mustalahu'l-Mecâz fî Kitâbi'l-Munzi'î'l-Bedî' fî Tecnîsi Esâlibi'l-Bedî' li Ebî Muhammed el-Kâsım es-Sicilmâsî

Eser, 2014 yılında Hide İbn Humeyde tarafından el-İyd Culûlî danışmanlığında Cezayir'deki Kasdî Merbâh Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi'nde 62 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, *el-Munzi'î'l-Bedî'* isimli eseri bağlamında Sicilmâsî'nin mecaz anlayışını ortaya koymaya odaklanmaktadır. Eserde ilk olarak terim olgusuna, mahiyetine, belâgat terimlerinin yapısına ve belâgat-edebî tenkit ilişkisine değinilmiştir.⁷⁵ Ardından hicrî sekizinci asra kadar olan dönemde mecaz kavramının Araplar tarafından hangi anlamlarda kullanıldığı ortaya konulmuştur. Ayrıca mecaz anlamında kullanılan diğer kavramlara da temas edilmiştir. Çalışmada mecaz kavramının belâgat ekollerinde ve Sicilmâsî'de ne anlama geldiği ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. İlgili kavramın tarihî süreçte nasıl bir anlam ve kapsam değişikliğine uğradığı belirlenmeye çalışılmıştır. Mecaz kavramı bağlamında Sicilmâsî'ye etki eden görüşlere ve onun diğer edebiyatçılardan ayrıldıkları noktalara temas edilmiştir.

Mecaz kavramı ile ilişkili olan bütün terimlere ve isimlendirilme gerekçelerine ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Çalışmada mecaz kavramı hayal kavramı ile yakından ilişkili olarak ele alınmıştır. Bazı edebiyatçılar mecaz kavramını hayalin ortaya çıkardığı bir unsur olarak görürken bazılarının ise bu düşünceye karşı çıktığı belirtilmiştir. Bu konuda Sicilmâsî'nin özgün düşüncelerine yer verilmiştir. Şairin manayı en güzel şekilde ifade edebilmek için icat ettiği sanatlar, kavramlar ve hayali unsurlar ortaya konmuştur. Mecaz-tahyîl ilişkisi bağlamındaki tartışmalara tafsilatlı olarak temas edilmiştir. Sicilmâsî'nin mecaz ve onunla ilişkili kavramları ele alırken Yunan ve Arap felsefesindeki unsurları göz önünde bulundurduğu ve onları açıklarken özellikle muhdes şairlerin şiirlerinden istişhad ettiği belirtilmiştir.⁷⁶

⁷⁴ ez-Zinîbât, *el-Mustalahu'l-Belâgî*, 29-30.

⁷⁵ Hide İbn Humeyde, *Mustalahu'l-Mecâz fî Kitâbi'l-Munzi'î'l-Bedî' fî Tecnîsi Esâlibi'l-Bedî' li Ebî Muhammed el-Kâsım es-Sicilmâsî* (Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 1-7.

⁷⁶ İbn Humeyde, *Mustalahu'l-Mecâz*, 11-35,36-57.

19. el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Meseli's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir li'bnî'l-Esîr

Eser, 1996 yılında Cebr Muhammed Birrî tarafından Sâmih Rabâbi'a danışmanlığında Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 208 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Eserde öncelikle kavramlar tasnif edilmiş ve her bir terimin sözlük ve ıstılah anlamları verilmiştir.⁷⁷ İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239)'e kadarki süreçte belâgat ve nakd terimlerinin nasıl anlaşıldığı ve tanımlandığı ortaya konulmuştur. Sanatların Kur'ân'daki kullanımları ayrıca zikredilmiştir. Her bir belâgat ve nakd teriminin tarihte hangi farklı isimlerle anıldığını ortaya koyması eseri önemli kılan özelliklerdendir. İbnu'l-Esîr'in terimleri isimlendirme konusunda kendisinden önceki edebiyatçılarla ittifak ettiği ve ayrıştığı noktaları açıklamıştır. Sanatların meânî, beyân veya bedî' ilimlerinden hangisine dahil edileceği hususunda İbnu'l-Esîr'in kendine özgü düşüncelerini ortaya koymuştur. Onun bazı belâgat sanatları ile ilgili klasik tasnife muhalefet ettiğini belirtmiştir. İbnu'l-Esîr'in belâgat ve nakd terimlerini isimlendirme konusunda genellikle daha önceki düşünceleri benimserken bazı sanatlara da kendisinin yeni isimler verdiği ifade edilmiştir.⁷⁸ Arapların eskiden beri alışık oldukları üslup tarzları örneklerle açıklanmıştır.⁷⁹ Belâgat ve edebî tenkit kavramlarının tarihi süreçte kimler tarafından nasıl isimlendirildiğini ortaya koymuştur. Eseri önemli kılan önemli özelliklerden birisi de bir sanatın ıstılah anlamını kazanmadan önce o sanata hangi edebiyatçılar tarafından işarette bulunulduğunu açıklamasıdır. Eser her bir dönemde belâgat ve nakd terimlerinin neye delâlet ettiğini mukayeseli olarak ortaya koymaktadır.⁸⁰

Çalışmada, terimlerin isimlendirilmesi ve tanımlanması kadar bu sanatların işlevsel boyutunun ortaya çıkarılması meselesine de ağırlık verilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Belâgat ve nakd ilmi bağlamında sanatların daha çok her bir yüzyılda değişiklik gösteren işlevsel boyutuna odaklanmak suretiyle onların tarihi gelişimini aydınlatmanın hedeflendiği belirtilmiştir. Diğer eserlerde çok fazla zikredilmeyen önemli ve farklı bir husus ise edebiyatçıların belâgat ve edebî tenkit sanatlarına isim

⁷⁷ Muhammed Birrî, *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Meseli's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir li'bnî'l-Esîr* (İrddid: Câmî'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 11-12.

⁷⁸ Birrî, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 12-16.

⁷⁹ Birrî, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 15-16.

⁸⁰ Birrî, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 17-24.

verirken musikiyi gözetmeleri dolayısıyla şiirdeki kafiye ve vezin uyumuna yönelik isimlendirmelerin ağırlık kazandığını vurgulamasıdır. Cinas, muvâzene, mukâbele ve tekrar gibi birçok sanatı bu bağlamda zikredebiliriz. Bu yönüyle sözdeki tekrarlar da bir şarkıda yinelenen nakaratlara benzetilmiştir. Ayrıca bir sanata hangi gerekçelerden hareketle farklı isimler verildiği ve bir terime verilen ismin nasıl yaygınlaştığı hususları da eserde belirginleştirilmeye çalışılmıştır.⁸¹

20. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi'l-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*

Eser, 1999 yılında Fâtıma el-Mezrû'î tarafından Ehyef Sinuv danışmanlığında Beyrut'taki Kaddîs Yusuf Üniversitesi'nde 165 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışmada ilk olarak İbn Reşîk el-Kayrevânî'ye kadar olan dönemdeki nakd anlayışı ve terimleri ele alınmıştır. Sonrasında Mağrib bölgesindeki edebî tenkit anlayışına değinilmiştir. Akabinde ise Kayrevânî'ye ve onun belâgat ve edebî tenkit anlayışına temas edilmiştir.⁸² Çalışmada ele alınan terimler kök harflerine göre alfabetik olarak işlenmiştir. Çalışmanın son kısmında ise araştırmacının işini kolaylaştırmak maksadıyla terimlerin ilk harfine göre ayrıca bir sıralama yapılmıştır. Terimlerin tanımlarının ve delâletlerinin belirlenmesinin ilmî disiplinler açısından çok önemli olduğu hususu vurgulanmıştır. Eserde bir kavramın lügavî anlamı ile terim anlamı arasındaki ilişki ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Her bir terimin İbn Reşîk'ten önceki yapısına ve onun, terimlerin tanımına olan etkisine değinilmiştir. Bir kavramı terim olarak görebilmenin ön şartı, birkaç asır boyunca aynı isimle tekrar etmesi ve edebiyatçılar arasında yaygınlık kazanması olarak görülmüştür. İbn Reşîk tarafından ortaya atılan kavramlara da ayrıca temas edilmiştir.⁸³

21. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi "el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih" li'l-Kâdî el-Cürcânî*

Eser, 2012 yılında Yâsîn Hurûbî tarafından Abdulhamîd Hîme danışmanlığında Kasdî Merbâh Üniversitesi'nde 252 sayfa olarak hazırlanmıştır.

⁸¹ Birrî, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 70-71,129-135.

⁸² Fâtıma el-Mezrû'î, *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi'l-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih* (Beyrut: Câmî'atu'l-Kaddîs Yusuf, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 1-17.

⁸³ el-Mezrû'î, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 17-159.

Çalışma, *el-Vesâta* isimli eseri bağlamında Kâdî el-Cürçânî'deki belâgat ve edebî tenkit terimlerine odaklanmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında hicri dördüncü yüzyıla kadar olan dönemde Arap edebî tenkidinin geçirmiş olduğu aşamalara değinilmiştir. Birinci kısımda Kâdî el-Cürçânî ve onun edebî tenkit anlayışı ele alınmıştır. *el-Vesâta* isimli eserinin belâgat ve edebî tenkit açısından yerine değinilmiştir. Bununla birlikte *el-Vesâta*'da terimlerin nasıl isimlendirildiğine ve Kâdî el-Cürçânî'nin edebî tenkidin sistemleşmesi konusundaki rolüne temas edilmiştir.⁸⁴ İkinci bölümde ise *el-Vesâta*'da geçen belâgat ve edebî tenkit terimleri açıklanmıştır. Her bir terimin ilk dönemlerden itibaren nasıl anlaşıldığı ve tanımlandığı ortaya konulmuştur.⁸⁵ Aynı zamanda bu bölümde terimlerin oluşumuna etki eden faktörler ve onların arka planları belirlenmeye çalışılmıştır.⁸⁶

22. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm: Nakdu'n-Nesr*

Çalışma, 2012 yılında Muhammed Ferhân Şedûh tarafından Kâsım el-Mûminî danışmanlığında Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 366 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Arapların klasik edebî tenkit ve belâgat anlayışları nesir tenkidi bağlamında ele alınmıştır. Çalışma hicrî üçüncü ve yedinci asır arasındaki süreçle sınırlandırılmıştır.⁸⁷

Eserde ilk olarak edebî metinlerle ilgili lafzî terkibe dayalı terimlere ve bunların özelliklerine değinilmiştir. Bu kategoride *el-işâra*, *el-intikâl*, *et-tefsîr*, *el-'akd ve'l-hall*, *el-fasl ve'l-vasl*, *el-lahn* ve *el-mükâfe'e* gibi terimlere yer verilmiştir. Ele alınan her bir terimin farklı isimlendirmelerine de temas edilmiştir.⁸⁸ Bahsi geçen belâgat veya edebî tenkit terimlerine ilk olarak hangi âlim veya âlimler tarafından değinildiği belirtilmiştir. Her bir terimin kök anlamından hareketle ıstılâhî anlamını nasıl kazandığı açıklanmıştır.⁸⁹ Örneğin el-Müberred'de *el-işâra* terimine karşılık olarak *el-îmâ'* ve *el-lemha* gibi isimlerin kullanıldığını belirtmiştir. İkinci olarak yapı bakımından ahenk ve sesle ilgili terimlere yer verilmiştir. Bu bağlamda *es-sec'*, *el-izdivâc*, *el-iktirân*, *et-tecmî'* ve

⁸⁴ Yâsîn Hurûbî, *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi "el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih" li'l-Kâdî el-Cürçânî* (Vuragla: Câmî'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 17-48.

⁸⁵ Hurûbî, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 76-81.

⁸⁶ Hurûbî, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 186-233.

⁸⁷ 'Alâ' Muhammed Ferhân Şedûh, *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm: Nakdu'n-Nesr* (İriddid: Câmî'atu'l-Yermük, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 347.

⁸⁸ Şedûh, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 16-17.

⁸⁹ Şedûh, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 18,23,27,37,47,52,56,61.

et-te'attuf gibi terimlere yer verilmiştir.⁹⁰ Bu başlık altında edebî metinlerdeki ses uyumunu temel alan terimler işlenmiştir. Âlimlerin terimleri isimlendirmedeki farklılıklarına ve gerekçelerine ayrıntılı olarak temas edilmiştir.⁹¹ Edebî tenkitçilerin sanatlara isim verirken güzellik yönünü öne çıkardığı belirtilmiştir.⁹²

Üçüncü başlıkta sanatsal yaratıcılıkla ilgili sanatlara yer verilmiştir. Burada *el-bedîha ve'l-irticâl, el-hitâbe, el-munâzara, el-mesel, en-nevâdir* ve *muktezâ'l-hâl* gibi terimler ele alınmıştır. Bu noktada edibin daha çok kişisel yetenekleri rol oynamaktadır. Dördüncü başlıkta ise edebî metnin anlam ve delâleti ile ilgili terimlere yer verilmiştir. Bu başlık altında *el-hazf, el-mezhebu'l-kelâmî, el-îcâz, el-ıtnâb* ve *el-müsâvât* gibi terimler ele alınmıştır.⁹³

Çalışma; belâgat ve edebî tenkit terimlerinin farklı bir bakış açısıyla tasnif edilmesi, terimlerin birbirinden ayrılma süreçlerine işaret etmesi ve klasik edebî tenkitçilerin belâgat terimlerinin gelişmesine katkısını göstermesi bakımından önemlidir.⁹⁴

23. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde'l-Âmidî fî Kitâbihî el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*

Eser, 2006 yılında Nûh Ahmed 'Abkel tarafından Cihâd el-Mecâlî danışmanlığında Mu'te Üniversitesi'nde 160 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, Bîşr el-Âmidî'nin *el-Muvâzene* isimli eserindeki belâgat ve nakd terimlerine odaklanmaktadır. Eserde 25 adet terim ele alınmıştır. Bunlardan 17 tanesi nakd, 8 tanesi ise belâgatla ilgilidir. *Hüsnü'l-ibtidâ'* ve *hüsnü't-tehallus* terimlerinde olduğu gibi sonradan belâgat kapsamına alınan bazı terimlere nakd bağlamında yer verilmiştir.⁹⁵ Bu yönüyle belâgat terimlerinin ilk dönemlerde nasıl tasnif edildiğini ve anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Eserde ilk olarak her bir terimin sözlük ve ıstılah anlamı verilmiş ardından tarihî gelişimine yer verilmiştir. Âmidî'ye kadar olan dönemde nakd ve belâgat terimlerinin nasıl anlaşıldığını ortaya koymuştur. Onun her bir terimi nasıl tanımladığını açıklamıştır.

⁹⁰ Şedûh, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 19,66.

⁹¹ Şedûh, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 80-84.

⁹² Şedûh, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 350.

⁹³ Şedûh, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 85,187.

⁹⁴ Şedûh, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 347-350.

⁹⁵ Nûh Ahmed 'Abkel, *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde'l-Âmidî fî Kitâbihî el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* (el-Kerak: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 22-34.

Âmidî'nin kendinden önceki edebî tenkitçilerden ne ölçüde etkilendiğini, onun terimlere ilavede bulunup bulunmadığını ve Âmidî'ye ait olan özgün yönleri belirtmiştir. Muvâzene, hüsnü'l-ibtidâ' ve hüsnü't-tehallus gibi bazı terimlerin kullanım alanlarının Âmidî tarafından genişletildiğini belirtmiştir.⁹⁶

Âmidî'nin belâgat ve nakd terimleri konusunda kendinden önceki el-Câhız, İbn Tabâtabâ el-'Alevî ve Kudâme b. Ca'fer gibi edebiyatçılardan etkilenmekle birlikte kendinden sonraki Ebû Hilâl el-'Askerî, Abdulkâhir el-Cürcânî ve İbn Sinân el-Hafâcî gibi edebiyatçıları da etkilediği belirtilmiştir. Âmidî'nin terimlerle ilgili istişhada büyük önem verdiği ifade edilmiştir. İstişhad edilen şey Kur'ân'dan olabildiği gibi Arapların söz ve şiirlerinden de olabilmektedir. Tıbağın tekâfu', mu'âzalanın ise fahişu'l-isti'âre olarak isimlendirilmesi, Âmidî'nin terimleri isimlendirme konusunda zaman zaman kendinden öncekilere muhalefet ettiğini göstermektedir. Âmidî, benzer terimler arasındaki nüansı ortaya koymaya çalışmıştır. Cinas ile tıbak ayrımı üzerinde durması bu bağlamda zikredebilebilir. Âmidî bazı terimleri tarif ve tafsil etmiş olmakla birlikte nakd ve belâgat kavramların terimleşme süreçlerinin Âmidî döneminde de devam ettiği ifade edilmiştir.⁹⁷

24. el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî

Eser, 2009 yılında Abdulkâdir Ebû 'Amr tarafından İbrahim el-Bu'ül danışmanlığında Mu'te Üniversitesi'nde 306 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma dört kısımda incelenmiştir. İlk kısımda terim ve belâgat asrı gibi kavramlar açıklanmış, İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî'nin hayatı ve eserlerine yer verilmiştir. İkinci kısımda Mısırî'nin ortaya attığı kavramlar üzerinde durulmuştur. Üçüncü kısımda Mısırî'deki belâgat terimleri, dördüncü kısımda ise nakd terimleri ele alınmıştır. Çalışmada hicrî yedinci asra kadarki belâgat ve nakd terimleri incelenmiştir.⁹⁸

25. el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde İbni'l-Bennâ' el-Marâkeşî

Eser, 2003 yılında Sâlih es-Sekâfî tarafından Sâlih er-Rabî'î danışmanlığında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde 257 sayfa olarak hazırlanmıştır.

⁹⁶ 'Abkel, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 23,30,94.

⁹⁷ 'Abkel, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 138-139.

⁹⁸ 'Ammar Abdulkâdir Ebû 'Amr, *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî* (el-Kerak: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 5-49,50-105,106-262,263-287.

Çalışmada İbnu'l-Bennâ' el-Marâkeşî'deki belâgat ve edebî tenkit terimleri ele alınmıştır. Çalışmada ilk olarak belâgat ve edebî tenkit terimlerinin gelişimine temas edilmiştir. Akabinde el-Marâkeşî'nin terim anlayışı ele alınmıştır.⁹⁹ Terimler dört kategoride ele alınmıştır. Bunlardan ilki niteleme ve güzellik bildiren terimlerdir. el-Bedî', el-beyân, el-fesâha ve er-ravnek gibi terimler bu kısımda ele alınmıştır. İkincisi delâlet ve mana ile ilgili olan terimlerdir. el-ittisâ', et-tecâhul, el-irdâf ve el-mübâlağa gibi terimler bu kategoride ele alınmıştır. Üçüncüsü terkibe, söz dizimine ve cümle yapısına dayalı olan terimlerdir. el-hazf, el-itâle ve el-iltifât gibi kavramlar bu başlık altında ele alınmıştır. Dördüncüsü ise ses uyumuna ve ahenge dayalı olan terimlerdir. et-tecnîs, et-tibâk ve el-muvâzene gibi terimler bu kategoride ele alınmıştır.¹⁰⁰

26. el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgi 'inde's-Şuarâi'n-Nukkâd mine'l-Karnî's-Sâlis hattâ Nihayeti'l-Karnî'l-Hâmisi'l-Hicrî

Eser, 2004 yılında Fevziye el-Muzî'î tarafından Kâsım el-Mûminî danışmanlığında Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde 127 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Tez, hicrî üçüncü ve beşinci asırda yetişen edebî tenkitçilerin terim anlayışları ile sınırlanmıştır. Eserde belâgat ve nakd (edebî tenkit) terimleri beraber ele alınmıştır. Her bir terimin lügat ve ıstılah anlamları açıklanmıştır. Hicrî üçüncü ve beşinci asır arasındaki nakd âlimlerinin terim anlayışlarına ayrıntılı olarak verilmiştir. Terimlerin teşekkül süreçleri ile ilişkili olarak her bir kavramın nasıl tanımlandığı ortaya konulmuştur. Terimleşme bağlamında ilk dönemdeki edebî tenkitçilerin sonrakileri nasıl etkilediği hususu belirginleştirilmeye çalışılmıştır.¹⁰¹ Belâgat ve nakd terimlerinin isimlendirilmesi konusundaki görüş ayrılıkları ortaya konulmuştur. Bütün kavramlar ve edebî tenkitçilerin o kavramlara yaklaşımları örneklerle açıklanmıştır. Zaman zaman âyetlerden de istişhadda bulunulmuştur.¹⁰² Bunlara ek olarak belâgat ve nakd terimlerinin furûkuna da yer verilmiştir. Edebî tenkitçilerin bir şiirde hangi sanatların

⁹⁹ Su'âd Ferîh Sâlih es-Sekafî, *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgi 'inde İbni'l-Bennâ' el-Marâkeşî* (Mekke-i Mükerrreme: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 2-26.

¹⁰⁰ es-Sekafî, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 27-72,73-164,166-201,203-236.

¹⁰¹ Said el-Muzî'î, *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgi 'inde's-Şuarâi'n-Nukkâd mine'l-Karnî's-Sâlis hattâ Nihayeti'l-Karnî'l-Hâmisi'l-Hicrî* (İrddid: Câmi'atu'l-Yermük, Kuliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 18-23.

¹⁰² el-Muzî'î, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 84-88,110-116.

bulduğu ve bunların isimlendirilmesi hususundaki görüş ayrılıklarına gerekçeleri ile yer verilmiştir.¹⁰³

27. *Nemâzic mine'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye ve'n-Nakdiyye 'inde's-Sicilmâsî fî Kitâbi'l-Munzî' li Ebî Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Abdilaziz el-Ensârî es-Sicilmâsî*

Eser, 1999 yılında Muhammed Ebu'l-Heycâ' tarafından Yusuf Ebu'l-'Udûs danışmanlığında Yermük Üniversitesi'nde 139 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, *el-Munzî'* isimli eseri bağlamında Sicilmâsî'nin belâgat ve edebî tenkit anlayışını konu edinmektedir. Çalışmanın ilk kısmında terimlerin gelişimi, Sicilmâsî'nin terim anlayışında öne çıkan hususlar ve *el-Munzî'* isimli eserin terim yöntemi gibi başlıklar ele alınmıştır.¹⁰⁴ İkinci kısımda ise Sicilmâsî'deki belâgat ve edebî tenkit terimleri işlenmiştir. Ele alınan terimlere daha çok beyân ve bedî' ilminden örnekler sunulmuştur. Edebî tenkit terimleri için ayrı bir başlık açılmamış olmakla birlikte edebî tenkidin problemleri müstakil bir başlık altınca incelenmiştir.¹⁰⁵ Sicilmâsî'nin; terimlerin tanım, delâlet ve isimlendirilmesi konusunda kendisinden öncekilere muhalefet ettiği, bu konuda özgün düşünceler ortaya koyduğu ve mantığın verilerini sıkça kullandığı belirtilmiştir.¹⁰⁶

28. *Ta'limiyyetu'l-Mustalahî'l-Belâgî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî (Esrâru'l-Belâga Enmûzecen)*

Eser, 2019 yılında Lemîn Ömer Mûsâvî tarafından Muhammed Kintâvî danışmanlığında Cezayir'in Edrâr şehrindeki İfrîkiyye el-'Akîd Ahmed Dirâye Üniversitesi'nde 64 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışmada *Esrâru'l-Belâga* isimli eseri bağlamında Abdulkâhir el-Cürcânî'nin belâgat ve terim anlayışı ele alınmıştır. *Esrâru'l-Belâga*'nın özellikle beyân terimlerin temellendirilmesi konusunda önemli bir rol üstlendiği ifade edilmiştir. Aynı zamanda bedî' ilmi kapsamına giren bazı sanatlara beyân altında yer verildiği ortaya konulmuştur. Abdulkâhir'de nakd ve belâgat kavramlarının bir arada ele alındığı ve

¹⁰³ el-Muzî'î, *el-Mustalahu'n-Nakdî*, 91-97.

¹⁰⁴ Ğuneyyâ Ahmed Muhammed Ebu'l-Heycâ', *Nemâzic mine'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye ve'n-Nakdiyye 'inde's-Sicilmâsî fî Kitâbi'l-Munzî' li Ebî Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Abdilaziz el-Ensârî es-Sicilmâsî* (İrbid: Câmî'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 2-28.

¹⁰⁵ Ebu'l-Heycâ', *Nemâzic*, 28-139.

¹⁰⁶ Ebu'l-Heycâ', *Nemâzic*, 140-141.

onun teoriden ziyade pratiğe odaklandığı belirtilmiştir. Abdulkâhir'in belâgat terimlerini ele alırken mana unsuruna ağırlık verdiği ifade edilmiştir. Belâgat anlayışının temelinde nazm anlayışının olduğu hususu vurgulanmıştır. Abdulkâhir'in belâgat terimlerini ele alırken mantık verilerinin yanında edebî zevk ve zevk-i selîme de ağırlık verdiği ifade edilmiştir. Cürcânî'nin yeni kavram üretmekten ziyade var olan terimlerin doğru bir şekilde açıklanmasına odaklandığı belirtilmiştir.¹⁰⁷

29. et-Ta'rîf ve'n-Tenkîr beyne'n-Nahviyyîn ve'l-Belâgiyyîn Dirâse Dilâliyye Vazîfiyye (Nemâzic mine's-Suveri'l-Mekkiyye)

Eser, 2007 yılında Nûh Atâullah es-Sarâyira tarafından Yusuf el-Gammâz danışmanlığında Mu'te Üniversitesi'nde 187 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Eser, marifelik ve nekralık olgusunun gramerciler ve belâgatçılar tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışma üç kısımda ele alınmıştır. Birinci kısımda gramercilerin¹⁰⁸ ikinci kısımda ise belâgatçıların¹⁰⁹ marifelik ve nekralık anlayışına yer verilmiştir. Üçüncü kısımda ise Mekkî sûrelerden örneklerle ilgili kavramlar tahlil edilmiştir.¹¹⁰ Çalışmanın belâgat ilmi açısından önemi, farklı disiplinlerin alanlarına giren ortak terimlere yaklaşımları mukayeseli olarak göstermesidir. Ayrıca marifelik ve nekralık gibi temel iki konunun dahi belâgat terimleri arasında zikredilmesi, bu durumun da belâgat terimlerinin fazlaca çoğalmasına işaret etmesi bakımından önemlidir.

30. et-Tavzîfu'l-Belâgî li't-Tecnîs ve'l-Muşâkele fî Şi'ri'l-Mütenebbî

Eser, 2014 yılında Kireyş ec-Cibûrî tarafından İbrahim el-Fehed danışmanlığında Irak'taki Diyala Üniversitesi'nde 142 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, Mütenebbî'nin şiirlerinde tecnîs ve müşâkele kavramlarının belâgat ilmi açısından işlevlerini konu edinmektedir. Çalışmada ilk olarak bahsi geçen kavramların anlamları ve çeşitleri üzerinde durulmuştur.¹¹¹ Ardından bu iki kavramın Mütenebbî'nin

¹⁰⁷ Ömer Mûsâvî, *Ta'lîmiyyetu'l-Mustalâhi'l-Belâgî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî (Esrârü'l-Belâga Enmûzecen)* (Cezâir: el-Câmi'atu'l-İfrîkiyye el-'Akîd Ahmed Dirâye, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-57.

¹⁰⁸ Nûh Atâullah es-Sarâyira, *et-Ta'rîf ve'n-Tenkîr beyne'n-Nahviyyîn ve'l-Belâgiyyîn Dirâse Dilâliyye Vazîfiyye* (Mu'te: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 1-70.

¹⁰⁹ es-Sarâyira, *et-Ta'rîf ve'n-Tenkîr*, 71-133.

¹¹⁰ es-Sarâyira, *et-Ta'rîf ve'n-Tenkîr*, 134-166.

¹¹¹ Kireyş ec-Cibûrî, *et-Tavzîfu'l-Belâgî li't-Tecnîs ve'l-Muşâkele fî Şi'ri'l-Mütenebbî* (Bakuba-Irak: Câmi'atu Diyala, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 5-66, 113-116.

şiiirlerinde hangi anlamlarda kullanıldığı araştırılmıştır.¹¹² Bu çalışma belâgat ilmi açısından tecnîs ve muşâkele kavramlarının Mütenebbî'nin yaşadığı asır olan hicrî dördüncü yüzyılda nasıl ve hangi anlamda kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu tarz çalışmalar belâgat kavramlarının gelişimine, tarihî süreçte geçirmiş oldukları anlam değişim ve dönüşümlerine ışık tutmaktadır.

31. *Te'sîlu'l-Mustalahi'l-Belâgî fî Kitâbi Şerhi'l-Kâfiyeti'l-Bed'îyye li Safiyyiddin el-Hillî*

Eser, 2012 yılında Hüseyin el-'Abdu Rabbih tarafından Muhammed el-Hamedânî danışmanlığında Irak'taki Musul Üniversitesi'nde hazırlanmıştır.

Çalışmada *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bed'îyye* isimli eseri bağlamında Safiyyuddin el-Hillî'nin belâgat ve terim anlayışı ele alınmıştır. Eserde ilk olarak terim olgusu, Safiyyuddin el-Hillî ve yaşadığı döneme temas edilmiştir. Çalışmadaki terimler alfabetik olarak ele alınmıştır. Her bir terimin öncelikle kök ve ıstılah anlamına değinilmiştir.¹¹³ Ele alınan her bir terimin Hillî'den önceki dönemde nasıl anlaşıldığı ortaya konulmuştur. Edebiyatçıların ilgili terimler konusundaki görüşleri mukayeseli olarak verilmiştir. Terimi ilk olarak zikreden ve tanımlamaya çalışan âlimlere temas edilmiştir.

Eserde, edebiyatçılar tarafından aynı terime verilen farklı isimler ve gerekçeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Hillî'nin her bir terimi nasıl anladığı ve kendisinden öncekilerden farklı yönleri ortaya konulmuştur. Hillî'nin kendisinden önce var olan terimleri ayrıntılı bir şekilde tanımladığı ifade edilmiştir. Aynı zamanda onun yapmış olduğu tanımların kendinden önceki edebiyatçılarla benzer yönleri ortaya konulmuştur. Bununla birlikte Hillî'nin birbirine yakın terimler arasındaki nüansı ortaya koyma konusunda yoğun çaba sarf ettiği vurgulanmıştır.¹¹⁴

32. *Usûlu'l-Me'âyiri'n-Nassıyye fî't-Turâsi'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde'l-'Arab*

Eser, 2012 yılında 'Abdulhâlık Ferhân Şâhîn tarafından 'Abdu'z-zuhre Mubdir danışmanlığında Kûfe Üniversitesi'nde 202 sayfa olarak hazırlanmıştır.

Çalışma, *nas* (metin/text) ile ilgili kriterlerin Arap belâgat ve edebî tenkit geleneğindeki izlerini sürmeye odaklanmaktadır. Çalışmada ilk olarak *nas* olgusuna,

¹¹² ec-Cibûrî, *et-Tavzîfu'l-Belâgî*, 116, 153-155.

¹¹³ Muhenned Ahmed Hüseyin el-'Abdu Rabbih, *Te'sîlu'l-Mustalahi'l-Belâgî fî Kitâbi Şerhi'l-Kâfiyeti'l-Bed'îyye li Safiyyiddin el-Hillî* (Musul: Câmî'atu'l-Mevsil, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 2-40.

¹¹⁴ el-'Abdu Rabbih, *Te'sîlu'l-Mustalahi'l-Belâgî*, 121-132.

modern Batı ve Arap kültüründe ne anlama geldiğine ve modern dilbilimsel çalışmalar ile olan ilişkisine değinilmiştir.¹¹⁵ Bununla birlikte edimdilim ve metinlerarasılık gibi modern dilbilim kavramlarına temas edilmiştir. Çalışmada -belâgat ve edebî tenkit bağlamında- metinle ilgili modern dilbilim alan ve kavramlarının klasik dönemdeki kökenleri araştırılmıştır.

Çalışmada belâgat ve edebî tenkit ile ilgili kavramlar metinle (nas/text) ilişkili olarak amaçsallık, öğreticilik, hazır bulunuş, makamın/muhatabın pozisyonunun göz önünde bulundurulması ve metinlerarasılık bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda tecnîs ve sec' gibi kavramlar metnin ses yönü ile; mutâbaka ve mukâbele gibi kavramlar sözlük boyutu ile; hazf, fasl ve vasl gibi kavramlar gramer yönü ile ilişkilendirilmiştir.¹¹⁶ Bunlara ilaveten maksadın açık veya kapalı olması ile ilgili unsurlar amaçsallık; hüsnü'l-beyân, mübâlağa ve garâbet gibi unsurlar öğreticilik; sözde tenâfur¹¹⁷ ve ta'kîd¹¹⁸ gibi unsurlardan uzak durma hazır bulunuş; makam ve muktezâ-yı hâl gibi unsurlar ise muhatabın durumunun göz önünde bulundurulması ile ilişkilendirilmiştir.

Çalışmanın temel amacı modern dilbilim kavramlarının klasik dönemdeki kökenlerini tespittir. Araştırmada klasik edebiyatçı ve gramercilerin metin ile ilgili birçok kriteri ve kavramı daha önceden ortaya koyduğu ve modern dilbilim çalışmalarına zemin hazırladığı sonucuna ulaşılmıştır.¹¹⁹ Dolayısıyla bu çalışma modern dilbilim kavramlarının klasik dönemdeki nahiv, belâgat ve edebî tenkit kavramları ile ilişkisini kurması bakımından oldukça önemlidir.

Sonuç

Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile ilgili yüksek lisans tezlerinin tahlili bu çalışmaya konu edilmiştir. İlgili çalışmaların 1980 yılından itibaren hız kazandığı görülmüştür. Bu konuda ulaşabildiğimiz en erken çalışma, Abdurrahîm Yahyâ Hâc Abdullah'ın 1980 yılında yapmış olduğu araştırmadır. Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile doğrudan ilgili Türkiye'de yapılmış bir yüksek lisans tezine ulaşamamıştır.

¹¹⁵ Ferhân Şâhîn, *Usûlu'l-Me'âyiri'n-Nassıyye f't-Turâsi'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde'l-'Arab* (Kûfe: Câmi'atu'l-Kûfe, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 5-37.

¹¹⁶ Şâhîn, *Usûlu'l-Me'âyiri'n-Nassıyye*, 38-72.

¹¹⁷ Kelime ve sözün fesahatini bozan ses uyuşmazlığı anlamında belâgat terimi.

¹¹⁸ İfadedeki karışıklık ve bozukluk sebebiyle sözün güç anlaşılması manasında belâgat terimi.

¹¹⁹ Şâhîn, *Usûlu'l-Me'âyiri'n-Nassıyye*, 73-179, 181-184.

Ulaşılan eserlerin ağırlığını bir edebiyatçının terim anlayışını ve yöntemini ele alan çalışmalar oluşturmaktadır. Bu çalışmalar genellikle bir edebiyat eserinden hareketle o eserin müellifinin terim anlayışını ortaya koymaya çalışan araştırmalardır. Bununla birlikte bir belâgat veya edebî tenkit teriminin ilk dönemden itibaren özellikle 8/14. yüzyıla kadarki gelişimini konu edinen müstakil çalışmalar da mevcuttur. Bu tür çalışmalarda bir kavramın geçirmiş olduğu anlam değişim ve dönüşümlerini net bir şekilde görebilmek mümkündür. Bunlara ilaveten meânî, beyân ve bedî' gibi belâgat ilimlerinden sadece birisine ait terimlerin tarihi gelişimini ortaya koymayı hedefleyen çalışmalar da mevcuttur. Yapılan tezlerin birçoğunda belâgat ve edebî tenkit terimlerinin bir arada işlendiği görülmektedir. Bu durum ilk dönemlerden itibaren belâgat ve nakd terimlerinin iç içe olması ile yakından ilişkilidir.

Çalışmaların genellikle bir edebiyatçının terim anlayışını konu edinen eserler ve bir terimi tarihî olarak inceleyen eserler olmak üzere iki kanaldan ilerlediği görülmektedir. Bazı eserlerde bir terimin yaygınlık kazanan ismi yerine ele alınan edebiyatçı tarafından kullanılan ismi tercih edilmiştir. Böylelikle bir terimin isimlendirme bakımından geçirmiş olduğu aşamalara işaret edilmeye çalışılmıştır. Terimler ve onların isimlendirilmesi ile ilgili görüşlerin tezlerde mukayeseli olarak incelendiği görülmektedir. Belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile ilgili çalışmaların 1980'lerin başına kadar uzandığını ve artarak devam ettiğini söylemek mümkündür.

Hicrî dördüncü yüzyıl ile yedinci yüzyıl arasında yaşamış edebiyatçıların terim anlayışlarının tezlere daha fazla konu edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Tezlerde ele alınan kavramlar genellikle alfabetik olarak sıralanmış ve bahse konu edilen edebiyatçıların o konudaki düşüncelerine sistematik olarak yer verilmiştir. Her bir terimin, araştırılan belâgatçıdan önceki yapısına temas edilmiş ve ilgili âlimin terimlerin şekillenmesi konusundaki rolüne değinilmiştir. Terimlerle ilgili kırılma noktaları belirlenmeye çalışılmıştır. Birçok araştırmada klasik belâgat ve nakd terimlerinin modern dilbilim çalışmalarına zemin hazırladığı hususu vurgulanmıştır. Bu bağlamda modern dilbilim terimlerinin klasik dönemdeki kökenlerinin izleri sürülmüştür. Belâgat ve nakd âlimlerinin terimlerin gelişimine ortak katkı sunduğu ifade edilmiştir. Yapılan çalışmalar ilk dönemlerde belâgat ilimleri netleşmemiş olduğu için meânî, beyân ve bedî' alanına ait kavramların karışık olarak işlendiğini ortaya koymaktadır.

Edibin yaşadığı kültürel ortamın ve etkilendiği şahsiyetlerin terim anlayışına büyük oranda etki ettiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte Arapların kültürel yapısının hangi sanat ve kavramlara daha elverişli olduğu hususu tezlerde tartışılmıştır. Tezlerde, kavramlarla ilgili olarak edebiyatçıların diğerlerinden farklı olan düşüncelerine sistematik ve mukayeseli olarak yer verilmiştir. Aynı zamanda bir edebiyatçının aynı kavramı diğerlerinden farklı isimlendirme ve tanımlama gerekçeleri üzerinde durulmuştur. Bazı âlimlerin terimleri isimlendirirken sanat ve anlam yönüne, bazılarının ise güzellik yönüne dikkat çektiği sonucuna ulaşılmıştır. Belâgat ve edebî tenkit ile ilgili yeni bir kavram ortaya koymak ise edebiyatçılar tarafından övünç meselesi olarak görülmüştür. Yüksek lisans tezi düzeyinde ulaştığımız çalışmaların alandaki malzemeyi büyük ölçüde yansıttığını söylemekle birlikte bütün çalışmalara ulaşabildiğimiz iddiasında değiliz.

Yapmış olduğumuz bibliyografya çalışması ve verilen eserlerin kaynakçası incelendiğinde birçok araştırmacının kendinden önce yapılan çalışmalardan haberdar olmadığı görülmektedir. Bu durum akademik çalışmalarla ilgili bibliyografya ve literatür bilgisinin önemini ortaya koymaktadır. Tezlerin büyük çoğunluğu Ürdün ve Mağrib ülkelerinde kaleme alınmıştır. Bununla birlikte Suudî Arabistan, Irak ve Lübnan gibi ülkelerde de kayda değer çalışmaların olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çalışma, belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülü ile ilgili oldukça fazla yüksek lisans tezi yapıldığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte belâgat ve edebî tenkit terimlerinin teşekkülünü konu edinen daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu söylememiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Yahyâ Hâc. *el-Belâga fî Sırrı'l-Fesâha li'bni Sinân el-Hafâcî*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1980.
- 'Abdu Rabbih, Muhenned Ahmed Hüseyin. *Te'sîlu'l-Mustalahi'l-Belâgî fî Kitâbi Şerhi'l-Kâfiyeti'l-Bed'iyye li Safiyyiddin el-Hillî*. Musul: Câmi'atu'l-Mevsil, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- 'Abkel, Nûh Ahmed. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde'l-Âmidî fî Kitâbihî el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. el-Kerak: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ahmed, İbrahim. *el-Mustalahu'l-Belâgî 'inde Ebi'l-İsba' el-Mısrî (h.654) fî Kitâbeyhi Tahrîri't-Tahbîr ve Bed'i'l-Kur'ân*. Bağdat: Câmi'atu Bağdat, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Birrî, Muhammed. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Meseli's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir li'bni'l-Esîr*. İrdid: Câmi'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Bugfe, Melîke. *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Bed'î li'bni'l-Mu'tez*. Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Cibûrî, Kireş. *et-Tavzîfu'l-Belâgî li't-Tecnîs ve'l-Muşâkele fî Şi'ri'l-Mütenebbî*. Bakuba-Irak: Câmi'atu Diyala, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Dehuv, Hüseyin. *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-Munzi'î'l-Bedî' fî Tecnîsi Esâlîbi'l-Bedî' li's-Sicilmâsî*. Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ebû 'Amr, 'Ammar Abdulkâdir. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde İbn Ebi'l-İsba' el-Mısrî*. el-Kerak: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ebu'l-Heycâ', Ğuneyyâ Ahmed Muhammed. *Nemâzic mine'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve'n-Nakdiyye 'inde's-Sicilmâsî fî Kitâbi'l-Munzi' li Ebî Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Abdilaziz el-Ensârî es-Sicilmâsî*. İrbid: Câmi'atu'l-Yermûk, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Er, Rahmi. "Tenkit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Güceyüz, İsa. "Belâgat ve Edebî Tenkit Terimlerinin Teşekkülü Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi I". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 477-508.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.685217>
- Halâyile, Mahmud. *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi'l-'Umde li'bni Reşîk el-Kayrevânî h.456*. Amman: el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Hamâde, Abdurrahman. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi Mevâddi'l-Beyân li'bni Halef el-Kâtib*. İrdid: Câmi'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Hırşa, en-Nûrî. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi "Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb" li'bni Hıccce el-Hamevî*. Mu'te: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Hırşa, Hamd. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi'l-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih li'l-Kâdî el-Cürcânî*. Mu'te: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Hurûbî, Yâsîn. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi "el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih" li'l-Kâdî el-Cürcânî*. Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- İbn Humeyde, Hide. *Mustalahu'l-Mecâz fî Kitâbi'l-Munzi'î'l-Bedî' fî Tecnîsi Esâlîbi'l-Bedî' li Ebî Muhammed el-Kâsım es-Sicilmâsî*. Vuragla: Câmi'atu Kasdî Merbâh, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kudâh, Abdullah. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî fî Kitâbi Tahrîri't-Tahbîr li'bni Ebi'l-İsba'*. İrdid: Câmi'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Mansûr, İbrahim. *el-İcâz fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye: Dirâse Târîhiyye Fenniyye*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Meşûh, Dır'. *el-Mustalahâtu'l-Belâgiyye ve'n-Nakdiyye 'inde Ebî Hilâl el-'Askerî*. Anbar: Câmi'atu'l-'Anbâr, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Mezhûrî, Şâmih. *İşkâliyyetu'l-Mustalahi'l-Belâgî: Dirâse Tatbîkiyye fî Mustalahâti 'İlmi'l-Bedî'*. Bağdat: el-Câmi'atu'l-Mustansiriyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Mezrû'î, Fâtıma. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî Kitâbi'l-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*. Beyrut: Câmi'atu'l-Kiddîs Yusuf, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Mûsâvî, Ömer. *Ta'lîmiyyetu'l-Mustalahi'l-Belâgî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî (Esrârû'l-Belâga Enmûzecen)*. Cezâir: el-Câmi'atu'l-İfrîkiyye el-'Akîd Ahmed Dirâye, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Muzî'î, Said. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde's-Şuarâi'n-Nukkâd mine'l-Karni's-Sâlis hattâ Nihayeti'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî*. İrdid: Câmi'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Sâlim, Muhammed. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî*. İrdid: Câmi'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Sarâyira, Nûh Atâullah. *et-Ta'rîf ve'n-Tenkîr beyne'n-Nahviyyîn ve'l-Belâgiyyîn Dirâse Dilâliyye Vazîfiyye*. Mu'te: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Sefâdğu, Ahmed. *el-Itnâb fî'l-Belâgati'l-'Arabiyye: Dirâse Fenniyye*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Sekâfî, Su'âd Ferîh Sâlih. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde İbni'l-Bennâ' el-Marâkeşî*. Mekke-i Mükerrreme: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Şâhîn, Ferhân. *Usûlu'l-Me'âyiri'n-Nassıyye fî't-Turâsi'n-Nakdî ve'l-Belâgî 'inde'l-'Arab*. Kûfe: Câmi'atu'l-Kûfe, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Şedûh, 'Alâ' Muhammed Ferhân. *el-Mustalahu'n-Nakdî ve'l-Belâgî fî'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm: Nakdu'n-Nesr*. İrdid: Câmi'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

- Şihâb, Abdurrahîm Behîr. *el-Mustalahu'l-Belâgî fî Kitâbi's-Sinâ'ateyn li Ebi Hilâl el-'Askerî: Dirâse Luğaviyye Târîhiyye Belâgiyye*. İrdid: Câmi'atu'l-Yermûk, Kulliyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Zehrânî, Hamdân. *Buhûsu'l-Beyân fî Kitâbi "Esrâri'l-Belâga" li Abdilkâhir el-Cürcânî*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Yüksek Lisans Tezi, 1983.
- Zinîbât, Fayiz Maddallah. *el-Mustalahu'l-Belâgî ve'n-Nakdî 'inde Usâme b. Munkız*. el-Kerak: Câmi'atu Mu'te, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil

Hamza SADAN 

Dr. Öğr. Üyesi, Ömer Halisdemir Üniversitesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, Niğde, Türkiye.

hsadan@ohu.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 30.09.2021 Kabul: 12.12.2021 Yayın: 31.12.2021 Anahtar Kelimeler: Milli Kimlik, Dil, Bakara 32, Nur 22, Hucurat 13.	<p>Bu çalışmada milli kimlik ve dil konusu ayetler bağlamında ele alınmıştır. Kur'an'a göre, farklı milliyetler ve diller Hz. Âdem kaynaklı olarak Allah Teâlâ tarafından var edilmiştir ve Allah Teâlâ'nın kudretinin delillerindedir. Dolayısıyla Kur'an'da milli kimliği oluşturan farklı unsurlar birer üstünlük ve savaş vesilesi değil tanışma ve kaynaşma nedeni olarak zikredilmiştir. Konuyla ilgili olarak üç ayet bulunmaktadır. Bu ayetler Bakara suresinin 31, Rûm suresinin 22 ve Hucurât suresinin 13. ayetleridir. İlgili ayetlerin ilkinde isimleri Hz. Âdem'e Allah Teâlâ'nın öğrettiği, ikincisinde dillerin ve renklerin Allah'ın birer ayeti olduğu, üçüncüsünde ise insanların bir erkek ve dişiden yaratıldığı ve bir biriyle tanışmaları için çeşitli kavim ve kabilelere ayrıldığından bahsedilmektedir. Ayetlerin yorumları verilirken daha çok Türk dünyasının yetiştirmiş olduğu bazı müfessirlerin görüşlerinden yararlanılmıştır. Bunlardan biri erken dönem müfessirlerinden Maturidî (ö. 303), diğeri sonraki dönem müfessirlerinden Zemahşerî (ö. 538) ve üçüncüsü de çağdaş dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942)'dir. Türk kimliğini taşıyan bu önemli müfessirlerin ilgili ayetler hakkındaki bakış açıları yansıtılmaya çalışılmıştır.</p>

National Identity and Language n The Context Of The Qur'an

Article Info	Abstract
Article History Received: 30.09.2021 Accepted: 12.12.2021 Published: 31.12.2021 Keywords: National Identity, Language, Baqarah 32, Nur 22, Hujuraat 13.	<p>In this study, the issue of national identity and language is discussed in the context of verses. According to the Quran, different nationalities and languages are created by Allah from Hz. Adam and one of the proofs of Allah's power. Therefore, the different elements that make up the national identity in the Quran are mentioned as reasons for meeting and cohesion, not a means of superiority and war. There are three verses on the subject. These verses are the 31st verses of the chapter of Baqarah (the Cov), the 22nd of the chapter of Rum (the Romans) and the 13th of the chapter of Hujuraat (the Chambers). In the first of the relevant verses, their names are God taught Hz. Adam, in the second, languages and colors are signs of God, in the third, humans are created from a male and a female and it is mentioned that they are divided into various tribes and nation to coalesce/ meet each other. The interpretations of the verses were mostly benefited from the views of some commentators educated by the Turkish world. The perspectives of these important commentators carrying Turkish identity on the relevant verses were tried to be reflected.</p>

Atıf/Citation: Sadan, Hamza. "Kur'an Bağlamında Milli Kimlik ve Dil". *akif* 51/2 (2021), 78-93.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.4>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Kimlik, bireyi veya bir grubu tanımlayan, ifade eden, başka birey ve toplumlardan ayıran, kişinin karakterini tasvir eden bir kavramdır. Her şahsı ve grubu tanımlayan ve dış dünya tarafından tanınmasını sağlayan kendine özgü özellikler ve hasletlerdir. Kısaca “bireylerin, grup, cemiyet veya toplulukların, “Kimsiniz?”, “Kimlerdensiniz?” sorusuna karşılık olarak verdikleri cevap ya da cevaplar”¹ şeklinde tanımlanabilir.

Dil ise toplumları bir arada tutan, onlara aidiyet duygusunu veren, kültürel aktarımı sağlamada eski ile yeni arasında köprü olan ulusal kimliğin önemli unsurlarından biridir. Milli kimliğin inşasında ve toplulukların bir arada yaşamlarında harç konumundadır. Dolayısıyla dil olmadan milli kimliği ayakta tutmak mümkün değildir. Bu nedenle ulusal kimlikler dil üzerinde gelişim gösterirler. Bu açıdan bakıldığında milli kimlik ve dil amaç birlikteliğine sahiptir. Çünkü dil ulusal kimliği oluşturan unsurlardan biridir.²

Her toplumu diğerinden farklı kılan kendine has bazı maddi ve manevi kültür öğeleri vardır. Genel anlamda insanların tarihi süreç içerisinde ortaya koydukları gereçlere maddi; insan ilişkilerini düzenleyen yazılı/yazılı olmayan ve değer odaklı kurallara manevi kültür özellikleri denilmektedir. Bir milletin giymiş olduğu giysiler, kullandıkları binalar ve çeşitli araç gereçler maddi kültür; dili, dini, tarihi, sanat anlayışı vb. manevi kültür öğelerini oluşturur.³ Bir ulusun kültürü, maddi ve manevi bütün öğeleriyle uyumlu bir bütünlük oluşturur⁴ ve birbirini tamamlar.⁵

Dil ve milli kimlik bir milleti millet yapan ve onu diğerlerinden ayırıştıran en önemli unsurlardandır. Bir toplumun varlığını devam ettirmesi için bu iki unsuru

¹ Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği* (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994), 3.

² Mehmet Tayanç - Adem İnce, “Türk Ulusal Kimliğinin İnşasında Güneş Dil Teorisinin Rolü ve Önemi”, *İmgelem* 4/6 (2020), 23-25.

³ Sosyoloji, “Kültür Nedir? Öğeleri ve Özellikleri Nelerdir?”, (Erişim 02 Mayıs 2018).

⁴ Özer Ozankaya, “Ulusal Toplumun ve Ulusal Kültürün Kurucu Öğeleri”, *Atatürk Yolu Dergisi* 3/10 (01 Aralık 1991), 218.

⁵ Buraya kadar milli kimliği tanımlamaya çalıştık. Verilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki “milli kimlik” renk ve ırk olarak değerlendirilmemektedir. Nitekim farklı ırk ve renklerdeki toplumlar tek bir milliyet etrafında birleşerek aynı milli kimliği benimseyebilirler. Ancak bu çalışmamızda “milli kimlik” başlığını kullanarak “insanların farklı kabileler şeklinde ve farklı renklerde yaratılmasını” konu edinen ayetlere yer verdik ve bu ayetler bağlamında konuyu ele aldık. Bunun sebebi insanların farklı renklerde yaratılmasının, onlarda birtakım farklılıkların meydana gelmesine sebep olabilmesidir. Dolayısıyla insanların temelde farklı özellikler taşımasına neden olan farklı renklerde yaratılmaları ve farklı kabilelere ayrılmaları, değişik milli kimliklerin meydana gelmesini etkileyen temel unsurlardan olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle böyle bir başlık koymayı tercih ettik.

bünyesinde barındırması gerekir. Aksi takdirde yok olmaya veya başka toplumların hegemonyası altında yaşamaya mahkûmdur.⁶

Dil ve kimlik gibi manevi değerler sayesinde toplumda yaşayan bireyler bir bütün oluştururlar ve bunun sonucunda birbirini anlar, sevinçlerini ve üzüntülerini paylaşmak suretiyle tek vücut olurlar. Tıpkı binayı oluşturan tuğlaları bir arada tutan harç gibi...

Milli birliğin sağlanmasında kısa vadeli amaçlar yerine uzun vadeli amaçlar önem arz etmektedir. Bu nedenle her toplum geleceğinden emin olmak için kültürel öğelerin aktarımının yanında çağdaş gelişmelerin tehdidine karşı birtakım planlamalar yapma zarureti hâsıl olmaktadır.

Bir toplum, yeni nesillere kendi kültürel aktarımını örgün ya da örgün olmayan çeşitli eğitim kurumları vasıtasıyla sağlarken ortak bilincin ve milli benliğin de devamını garanti altına almış olmaktadır. Bütün bu kültürel aktarımın oluşmasında kullanılan araç ise milli kültürün öğelerinden biri olan dil, kimlik faktörüdür.

Toplumlar arasındaki dil ve kimlik farklılıkları, ihtiram ve ihtimamı hak etmesi gerekirken kimi zaman farklı gruplar tarafından ayrışma, çatışma, savaş ve üstünlük mücadelesinin konusu olabilmektedir. Bu durum aslında farklılıkları zenginlik olarak addedemeyen, taassubun pençesine düşmüş olanların eğilimlerinden başka bir şey değildir.

Toplumlar gücünü, dayandıkları kültür ve medeniyet öğelerinden almaktadırlar. Dolayısıyla daha gelişmiş bir toplum olabilmenin yolu milli kimliği oluşturan unsurların tekâmülüyle mümkündür.

Her konuda doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an söz sahibidir ve bizi hakikate yönlendirir. Milli kimlik ve dil farklılığı noktasında da Kur'an bize önemli bakış açıları sunmaktadır. Bu bağlamda Hz. Âdem'e "ta'limi esma"dan yani isimlerin öğretilmesinden bahseder. Bu öğretme fiilini de Allah Teâlâ kendisine nispet eder. Böylece dilin en önemli unsurlarından olan isimlerin öğretilmesi dillerin temelini ilahi kaynaklı olduğunu göstermektedir.

⁶ Milli birlik ve beraberliğin önemi hakkında bk. Arslan Karaoğlan, "Kahramanmaraş'ın Kurtuluşunda Etkin Olan Paradigmanın Kur'ani Referansları", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/Özel Sayı (01 Nisan 2020), 121-123.

Ayrıca Kur'an farklı dillerin konuşulmasını, farklı renk ve ırkların olmasını Allah'ın varlığının delillerinden olduğunu kabul ederek bunların birer üstünlük vesilesi değil de insanların birbiriyle tanışma ve dayanışma vesilesi olduğunu beyan etmektedir. Bu çalışmada ilgili ayetler incelenerek Türk dünyasının yetiştirmiş olduğu önemli müfessirlerin görüşleri çerçevesinde konu incelenmiştir. Bunun sebebi hem üzerinde çalışılacak kaynakları sınırlandırmak hem de konunun içeriğiyle kaynak tercihinin uyumlu olmasını sağlamaktır. Bu bağlam da önce dilin kaynağı sonra farklı dil ve renklerin yaratılmasının hikmeti ortaya konulmuştur.

1. Diller Hz. Âdem'e Allah Teâlâ Tarafından Öğretilmiştir/ Diller İlahî Kaynaklıdır

Konuyla ilgili inceleyeceğimiz ilk ayet Bakara suresinde geçen “ *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* / Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip: *Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.*"⁷ ayetidir.

İsimlerin Hz. Âdem'e Allah tarafından öğretilmesi ne anlama gelmektedir? İlk insandan itibaren kıyamete kadar ortaya çıkacak olan bütün isimler mi kastedilmektedir? Yoksa o dönemde gerekli olan isimler mi öğretilmiştir? gibi sorular ayetin tefsirinde müfessirler tarafından açıklanmaya çalışılmıştır.

Öncelikle yukarıdaki ayeti kerime Hz. Âdem'in yaratılmasını ve meleklerin imtihan edilmesini ifade eden ayetler grubu içerisinde geçmektedir. Bu ayetler şu şekilde yer almaktadır: *“Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi. Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler: Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alim ve hakim olan ancak sensin, dediler. (Bunun üzerine:) Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklerle anlat, dedi. Âdem onların isimlerini onlara anlatınca: Ben size, muhakkak semâvat ve arzda görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim,*

⁷ Bakara 2/ 31.

dememiş miydim? dedi. Hani biz meleklerle (ve cinlere): Âdem'e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu. Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz, dedik. Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerine: Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik. Bu durum devam ederken Âdem, Rabbinden bir takım ilhamlar aldı ve derhal tevbe etti. Çünkü Allah tevbeleri kabul eden ve merhameti bol olandır. Dedik ki: Hepiniz cennetten ininiz! Eğer benden size bir hidayet gelir de her kim hidayetime tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler. İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar cehennemlidir, onlar orada ebedî kalırlar.”⁸

Ayetlerden anlaşıldığına göre henüz Hz. Âdem yaratılmadan önce meleklerle yeryüzünde bir halife yaratılacağı bildirilmiştir. Onların biz seni tespih ediyoruz, fesat çıkartacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? cevabından sonra Hz. Âdem yaratılmıştır. Daha sonra Hz. Âdem'e isimler öğretilmiş ve isimler noktasında melekler imtihana tabi tutulmuştur. Bu nedenle ayetlerden “ta’lîmi esmâ/ isimlerin öğretilmesi” hadisesinin yaratma işinden sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Öğretme/öğrenme ameliyesinin yaratmanın akabinde yapıldığı başka bir ayette de yer almaktadır: “O insanı yarattı ve ona beyanı (açıklama yapabilmeyi) öğretti.”⁹. Bu ayette de yaratmadan sonra beyan/açıklamanın öğretildiği zikredilmektedir. Dolayısıyla insanı yarattıktan sonra Allah Teâlâ'nın dili (eşyanın isimlerini ve açıklama yapmayı) Hz. Âdem'e öğrettiğini anlıyoruz. Nitekim Maturidî, Bakara suresinin 31. ayetini tefsir ederken Rahman suresinde geçen “عَلَّمَ النَّبِيَّانَ” ayetiyle öğretme fiili bağlamında ilişkilendirmiştir.¹⁰

⁸ Bakara 2/ 30-39.

⁹ Rahman 55/3-4.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Fatıma Yusuf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 1/34. Mâtürîdî Bakara suresi 31. ayeti (... وَالْعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...) ile Rahman suresi 4. ayeti (عَلَّمَ النَّبِيَّانَ), her iki ayette geçen عَلَّمَ (öğretti) fiili noktasında karşılaştırmış bu nokta-i nazarı dikkate alarak tefsir etmiştir. Dr. Mehmet Akif Alpaydın ise Bakara 31. ayette geçen الْأَسْمَاءَ lafzını rahman 4. ayette geçen النَّبِيَّانَ lafzıyla açıklamaktadır. O, ayetler tefsir edilirken Kur'an bütünlüğü içerisinde tefsir edilmesi gerektiğini ve bu bağlamda “... وَالْعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا / Allah Âdem'e isimlerin tamamını öğretti” ayetinin “عَلَّمَ النَّبِيَّانَ عِلْمَهُ الْإِنْسَانَ / Allah insanı yarattı, ona beyanı öğretti.” ayetiyle ilişkilendirilebileceğini söylemektedir. Ayetle ilgili olarak, marife olarak zikredilen الْإِنْسَانَ lafzının Âdem'e (a.s) tekabül etmekte olduğunu, hemen sonraki ayette Âdem'e öğretilen şeyin ise النَّبِيَّانَ olarak bildirildiğini, Bakara suresinde ise öğretilen şeyin الْأَسْمَاءَ lafzıyla bildirildiğini, buradan yola çıkarak الْأَسْمَاءَ lafzındaki

Ayetlerde geçen isimlerin ve beyanın öğretilmesi dil kabiliyeti ile doğrudan ilgili iki kavramdır. Dolayısıyla müfessirler genellikle ayetleri tefsir ederken isimlerin ve beyanın öğretilmesini dil ile ilişkilendirmişlerdir. Mesela Razi (ö. 606) ayetle ilgili olarak Allah'ın, Âdem'e eşyanın isimlerini ve özelliklerini öğrettiğini ve meşhur olan görüşün bu olduğunu belirttiikten sonra isimlerden Allah'ın muradının, O'nun sonradan yaratmış olduğu ve günümüzde insanların kullanmış oldukları Arapça, Farsça, Rumca, vb. çeşitli dillerin isimleri olduğunu, âdemoğullarının bu dillerle konuştuklarını; Hz. Âdem öldükten sonra çocuklarının dünyanın her tarafına dağılması sonucunda, toplumların her birinin, bu dillerden birisiyle konuşmaya devam ettirdiğini ifade etmektedir.¹¹ Razi'nin bu açıklamalarından anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ konuşulan dilleri Hz. Âdem'e öğretmiş çocukları da ondan öğrenerek dünyanın değişik bölgelerine dağılmaları suretiyle bu dilleri yaymışlardır.

Süleyman Ateş ise Hz. Âdem'e öğretildiği belirtilen "isimler" hakkında ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Bütün bunlar gösterir ki ilk insana az çok konuşma özelliği verilmiştir, öğretilen isimler, dildeki kelimeleri ifade eder. Demek ki Âdem'den önceki yaratıklar, konuşmaktan yoksun idiler. Dil yeteneği, eşya hakkında bilgi sahibi olup eşyayı bilinçli olarak işleme özelliği, sanat kabiliyeti ancak insanda ortaya çıkmıştır. "Allah, Âdem 'e isimlerin tümünü öğretti" ayeti bunlara işaret etmektedir. Gerçi melekte de eşyaya tasarruf özelliği vardır ama melekler, eşyayı işlemez, şeklini değiştirmez, eşyayı terkip edip yeni şekiller ortaya getirmezler. Dağları yerinden oynatma gibi olağan üstü şeyleri yaparlar."¹²

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki dil ilahi kaynaklıdır. Allah tarafından ilk insan ve ilk peygambere öğretilmiştir. Ondan da çocukları öğrenmişler ve onların değişik bölgelere dağılmaları suretiyle dil bütün dünyaya yayılmıştır.

2. Hz. Âdem'e Öğretilen Esmanın Kapsamı Ne İdi?

Bakara suresinin 31. ayetinde öğretildiği zikredilen isimlerden maksat nedir. Bunlar belli başlı isimler mi yoksa çok daha geniş bir anlam mı içermektedir?

kapalılığı ortadan kaldırmak için الْبَيَانَ lafzından faydalanılabileceğini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Akif Alpaydın. "Hz. Âdem'e (A.S) Öğretilen İsimler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 2 (Aralık 2016), 7-16.

¹¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420), 2/398. Ayrıca bk. Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Ķur'ân ve regâ'ibü'l-FurĶân* (Beirut: Daru Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/221.

¹² Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 58.

Müfessirler ayetin bu bölümünü farklı şekillerde açıklamışlardır. Yukarıda isimlerin öğretilmesinin dilin öğretilmesi şeklinde anlayan müfessirler olduğunu ifade etmiştik. Bununla birlikte ayetin bu kısmı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.

Müfessirlerin bir kısmı bazı eşyaların ismini zikrederek bir kısmı da eşya ismi zikretmeksizin Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e bütün isimleri öğrettiğinden bahsetmiştir. Mesela Zemahşerî (ö. 538) isimlerden maksadın Allah Teâlâ'nın yarattığı çeşitli cinsler ve dini ve dünyevi olarak yararı olan şeyler olarak görmekte ve ayeti şöyle değerlendirmektedir: “Şayet “Allah'ın Âdem'e müsemmanın isimlerini öğretmesi ne anlama gelir?” dersen, ben de şöyle derim: Allah ona yarattıklarının cinslerini göstermiş ve “şunun ismi attır”, “şunun ismi devedir”, “şunun ismi böyle, şunun ismi şöyle ” şeklinde öğretmiştir.”¹³ Neseffî (ö. 710/1311) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da buna benzer açıklamalarda bulunmuştur.¹⁴ Taberi ayette geçen “الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا” hakkında Mücahid, Saîd b. Cübeyr ve Abdullah b. Abbas gibi sahabilerden gelen, isimlerden maksadın -bazı eşyaların da isimlerini zikretmek suretiyle- bütün her şeyin ismi olduğuna dair rivayetleri aktarmaktadır.¹⁵ Ayrıca “bütün isimler”le kastedilenin melekler ve insan zürriyetinin tamamının isimleri olduğuna dair görüşleri de vermektedir. Bütün bu görüşleri sıraladıktan sonra bunlar içerisinde evla olanın hangisi olduğunu da belirtmiştir. Ona göre bütün isimlerden maksadın sadece insanlar ve melekler olduğunu ifade eden görüştür. Çünkü ayette geçen “عَرَضَهُمْ” fiilindeki “هم” zamiri sadece insanlar ve melekler için kullanılmaktadır. Bu nedenle ona göre diğer varlıkların isimleri Hz. Âdem'e öğretilen isimler arasında değildir.¹⁶ Süleyman Ateş, yukarıda belirtildiği gibi, ayetin anlamını biraz daha genişleterek Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e öğrettiği isimlerin insanların konuştukları dile işaret ettiği, dillerin bu şekilde meydana geldiği ve yayıldığı anlamında açıklamalarda bulunmuşlardır.

Bazı tefsirlerde isimlerin öğretilmesi biraz daha farklı yorumlanarak Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e isimleri öğretmesi, âdemoğluna eşyayı isimlendirebilme kabiliyetinin verilmesine işaret ettiği şeklinde açıklanmıştır. Mesela, Mâturîdî (ö. 333)

¹³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl* (Riyad: Mektebetü'l-Abikan,1998), 1/253.

¹⁴ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn en-Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/78; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, thk. Sitkî Muhammed Cemîl (Kâhire: Daru'l-Fikir, 1420), 1/235.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (B.y: Müessesetü'r-Risale, 2000), 1/482-484.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/485.

isimlerin Allah Teâlâ tarafından öğretiminin nasıl olduğunu açıklayarak ayeti tefsir etmeye başlamaktadır. Buradaki öğretmenin ya ilham yoluyla ya da isimler noktasında imtihana tabi tutulmayan (zira isimler Hz. Âdem'e öğretildikten sonra meleklerle bu isimler sorulmuş melekler de bilmediklerini açıklamışlardır. Dolayısıyla eğer Hz. Âdem'e bir melek tarafından isimler öğretiliyse o melek isimler noktasında imtihana tabi tutulmayan bir melek olması gerekir) bir melek vasıtasıyla olabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca o çeşitli öğrenme yollarının olduğunu açıkladıktan sonra bunlardan birinin de Allah Teâlâ'nın öğretmesini, onun öğrenme fiilini yaratması şeklinde olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde öğrenme fiilini yaratmasını da kişiye öğretmesi çerçevesinde kazandırılan bilgi olarak görmektedir.¹⁷ Onun bu açıklamalarından Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e isimleri öğretmesini, öğrenme fiilini insanlar için yaratmış olması şeklinde de yorumlanabileceği anlaşılmaktadır. Bu durum öğrenme kabiliyetiyle ilgilidir. Çünkü öğrenme fiilinin yaratılması bir nevi öğrenme kabiliyetinin yaratılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ayette geçen isimlerin öğretilmesi hadisesini, öğrenme kabiliyeti olarak söylemek yanlış olmasa gerektir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) da buna yakın bir şekilde ayeti açıklamıştır. O, konuyla ilgili selef müfessirlerin görüşlerini sıraladıktan sonra zamanımıza kadar geçen süreçte dildeki çeşitliliğin ve gelişmenin "ta'lim-i esma"ya borçlu olduğunu, ilim ve mantık özelliğinin insanda bulunmasını, konuşma kuvvetinin insan ruhunun bir parçası olmasını buna bağlamış ve şerefi lisan ile müşerref olarak, gerekliliğine göre isimleri söyleyerek kullandığına işaret etmiştir. Ayrıca isimlerin öğretilmesini kelam kuvvesinin, isimlendirebilme istidadının/gücünün verilmesi olarak anlamıştır. O, bu şekilde bizzat isimlerin koyucusunun Allah'ın vermiş olduğu istidatla peyderpey Hz. Âdem olduğunu izhar etmiştir.¹⁸ Burada Elmalı Hamdi'nin Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e isimleri öğretmesinden maksadın ona eşyayı isimlendirebilme kabiliyetini vermesi şeklinde anlaması önemlidir. Çünkü kıyamete kadar var olacak olan şeylerin mevcudiyetinin Hz. Âdem döneminde söz konusu olamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla bütün esmanın/ henüz mevcut olmayan sonradan meydana gelecek olan birçok eşyanın isimlerinin Hz. Âdem'e öğretilmesi isimlendirebilme kabiliyetine işaret etmektedir.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l- Kur'ân*, 1/34.

¹⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.), 1/267.

Ayrıca müfessirlerin, Allah Teâlâ'nın Âdem'e isimlerin tamamını öğretmesini, eşyayı isimlendirme yeteneğinin verilmesinin yanında dinî-dünyevî faydalarının¹⁹ ve eşyanın özelliklerinin²⁰ öğretilmesi anlamına da geldiği şeklinde anladığını görmekteyiz. Bu durumda isimlerin öğretilmesini dil yeteneği ve müsemmanın özelliklerinin bildirilmesi olarak kısaca ifade edebiliriz. Daha doğrusu âdemoğlunun eşyanın özelliklerini bilmesi sonucunda eşyayı özelliklerine göre isimlendirebilmesi şeklinde anlayabiliriz.

Buraya kadar milli kimliğin unsurlarından biri olan dilin ilahi kaynaklı olduğuna işaret eden Bakara suresinin 31. ayetinin bazı müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığı üzerinde duruldu. Ayetle ilgili çok daha fazla rivayet ve yorumların olduğu aşikârdır.²¹ Ancak ayetin açıklamasıyla ilgili temel anlayışlar burada zikredildi. Bu da maksadın hâsıl olması bakımından kâfidir.

Şimdi de milli kimliğin göstergelerinden olan dil ve renklerin Kur'an'da nasıl ifade edildiği ve müfessirler tarafından nasıl değerlendirildiği üzerinde duralım.

3. Farklı Diller ve Renkler (Irklar) Allah'ın Varlığının Delillerindedir

Öncelikle Kur'an toplumların farklı dillere sahip olduğunu vurgular. Bu bağlamda "(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir."²² ayeti örnek olarak verilebilir. Bu ayete göre Allah Teâlâ hakîmdir. Yaptığı ve yarattığı işlerde hikmete göre hareket etmiştir. Bu nedenle peygamberleri kendi toplumunun dili üzere göndermiştir. Ayrıca her peygamberi kendi kavminin diliyle göndermesi, farklı toplumların değişik dillere sahip olduğunu göstermektedir. O

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/253.

²⁰ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/58.

²¹ Bakara suresi 31. ayetle ilgili değişik yorumları biz burada vermedik. Çünkü bu çalışma "ta'limi esma" bağlamında bütün açıklamaları aktarıp değerlendirmeyi amaçlamamaktadır. Bizim konuya yaklaşımımız "milli kimlik ve dil" konusunu Kur'an'a bağlamında ele almak ve bunların temelde farklılık, üstünlük, renge ve milliyete dayalı bir ayrıcalık sebebi olmadığını vurgulamaktır. Bu nedenle hem kaynaklarda sınırlandırma yaptık hem de kaynak seçimini konuya uygun olarak belirledik. "Ta'limi esma" hakkında daha çok bilgi ve değerlendirmeye şu kaynaklardan ulaşılabilir: Ali Akpınar, *Kur'an Coğrafyası: (Kur'an'da Yer Adları)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 10-32. Nitekim bu eser de eşyayı isimlendirme ve dil olgusunun son tahlilde insana yerleştirilen eşyayı isimlendirebilme yetisinin/gücünün bahşedilmesi ve bu sayede insanların eşyayı özelliğine uygun olarak isimlendirebilmesi olarak açıklanmıştır. Ayrıca bu çalışmada "isim ve müsemma" diğer bir ifade ile "sözcük nesne ilişkisi" hakkında farklı açıklamalara yer verilmiştir. Konuyla ilgili bakılabilecek kaynaklardan birer de şudur: Celâleddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Daru Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 12-14. Bu eserde de dillerin kökenine dair vahiy ve ilham nazariyesi dışında farklı teoriler bulunmaktadır.

²² İbrâhîm 14/ 4.

halde birbirinden farklı dillerin var olmasının hikmeti ne olabilir? Bunun cevabı şu ayette yer almaktadır:

“وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ السِّنِّيَّكُمْ وَالْوَالِدِيَّكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ”

*"O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır."*²³

Bu ayet-i kerimede dillerin ve renklerin farklı olması, gökler ve yerin yaratılması gibi Allah'ın delillerinden biri olarak zikredilmiştir. Mâturîdî, yaratılması bakımından dillerin birbirinden farklı olmadığını ve dil organı yaratılması bakımından herkeste aynı olmasına rağmen konuşulan dillerin konuşma ve seslendirmede birbirine benzemediğini ifade etmektedir. Ayrıca te'vil ehlinin dillerin farklı olmasını Arapça, Türkçe Farsça, Nabatça, vb. diller; renklerin farklı olmasını ise siyah kırmızı, beyaz vb. renkler şeklinde açıkladıklarını ifade etmektedir.²⁴

Zemahşeri, ayetin anlamını biraz daha genişleterek yorumlamaktadır. Ayette geçen "elsine" kelimesini konuşma türleri ve şekilleri olarak görmektedir ve ayetle ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmaktadır: "Allah Teâlâ bu konuşma şekillerini o kadar birbirinden farklı yaratmıştır ki ne bir fısıltı halinde ne duyulacak kadar yüksek sesle konuşmada ne keskinlikte ne gevşeklikte ne fasih konuşmada ne tutuk konuşmada ne nazımda ne üslûpta ve ne de başka konuşma sıfat ve hallerinde birbirinin aynı iki konuşma biçimi (diksiyon) işitebilirsin. Suretler ve bunların hat ve çizgilerini belirlemek, renkler ve bunların çeşitlerini ortaya koymak da bunun gibidir."²⁵

Elmalılı Hamdi Yazır, dillerin değişmesinin ne anlama geldiğini açıklarken ayetin anlamını biraz daha genişleterek bireysel konuşma farklılıklarını da haiz bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre dillerin değişmesi dillerin çokluğu, lehçe, şive ve özel söyleyiş biçimlerinin farklılığına kadar geniş bir yelpazeyi içine alabilir. Her toplumun dili birbirinden farklıdır. Arap olanla olmayanın, Türk'ün, Freng'in, Rum'un dilleri birbirinden farklıdır. Aynı şekilde bir dili konuşan bir milletin içerisinde bulunan kabilelerin ve toplumların dillerinde de farklılıklar olabilmektedir. O ayette geçen

²³ Rûm 30 / 22.

²⁴ Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, 4/ 42. ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Ahmet Ferit (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/9. Diller ve renklerin farklılığı ile ilgili benzer bir açıklama Semerkandî tarafından da yapılmıştır. Bk. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/9.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/ 571-572. Ayrıca bk. Seyyid Tantavi, *et-Tefsîru'l-vasît* (Kâhire: Dâru Nehdati Mısır, 1998), 11/77.

dillerin farklı olmasını biraz daha ileri boyuta taşıyarak her bir bireyin dilinin diğerinden farklılıklar içerdiğini söylemektedir. Dolayısıyla dillerin farklı olmasını lehçe ve şive farklılıklarını da içine alacak şekilde yorumlamaktadır. Renklerin farklı olmasına gelince onu da dillere benzeter ve her bireyin renginin beyaz, sarı, siyah ve kırmızı gibi değişik renklerde olduğunu açıklamaktadır. Bu açıklamaya göre nasıl farklı milletlerin dillerini hatta her şahsın dilinin diğerinden farklılık içerdiği bir gerçek ise insanların renklerinin farklılaşması da benzer bir durum arz etmektedir. Yani farklı milletlerin renklerinde farklılık olduğu gibi bir millete mensup şahısların da değişik renklerde olabileceği şeklinde yorumlamaktadır.²⁶

Çalışmamızda öncelikle referans aldığımız çok farklı dönemlerde yaşamış olan üç müfessirin yukarıdaki açıklamaları incelendiğinde ilk müfessirden son müfessire doğru gittikçe dillerin ve renklerin farklılaşması daha geniş bir bakış açısıyla açıkladıkları anlaşılmaktadır. Ayette milli kimliğin göstergelerinden olan diller ve renklerin farklı olması Allah Teâlâ'nın delillerinden biri olarak zikredilmektedir. Aslında söz konusu ayet insanın topraktan yaratılması, kendi nefislerinden eşler yaratılması, gece ve gündüz insanın uyuyabilmesi, hem korkuyu hem de umudu içerisinde taşıyan şimşegin yaratılması, gökten suyun indirilmesi ve onunla yeryüzüne hayat verilmesi, yerin ve göklerin yaratılması gibi Allah Teâlâ'nın kudretinin/varlığının delillerinin zikredildiği ayetler gurubu içerisinde yer almaktadır.²⁷ Bu ayetlerde Allah Teâlâ'nın delili olarak zikredilenlerin insanoğlunun yapamadığı, gücünü aşan durumlardan bahsedilmektedir. Zemahşerî dillerin ve renklerin Allah Teâlâ'nın delillerinden olmasının hikmetini açıklarken insanların birbirlerini tanımalarını, renklerin farklılığına bağlamış eğer insanlar hep aynı renkte, tamamen aynı şekilde ve hepsi tek bir çeşit olsaydı insanların birbirini tanımalarının imkânsız olacağını ve bir insanın diğeriyle karıştırılması sonucunun ortaya çıkacağını ve bütün bunların neticesinde de insanların faydasına olan birçok şeyin işlemez hale geleceğini ifade etmektedir. Bu durumu, ikiz çocukları örnek vererek açıklamakta ve suret ve yaratılıştaki birbirine benzeyen ikizlerden birini diğerinden ayırmada hataya düşüldüğünü belirtmektedir. Ayrıca insanların tek bir babadan doğmuş olduğunu ve tek bir kökten dallara ayrılarak çoğaldıklarını, bunun

²⁶ Yazır, *Hak Dini*, 6/248.

²⁷ Bk. Rum 30/ 20-27.

sonucunda -Allah'tan başkasının bilmeyeceği kadar- çok olmalarına rağmen birbirlerinden farklı olduklarını söylemektedir.²⁸

Elmalı Hamdi Yazır'a göre ayetin sonunda yer alan "işte bunda âlimler (bilenler) için ayetler vardır" bölümü Allah Teâlâ'nın delilleri olarak ayette zikredilenlerin âlimler için ibret vesilesi olduğunu göstermektedir. Çünkü ilim temyiz ifade eder. Temyiz ve temayüz ise ayrılma ve farklılıkla olur. Dolayısıyla âlimler zikredilen farklılık ve çeşitliliğin Allah'ın delili olduğunu anlar, bu nedenle "âlimin" yani bilgisi olanların ibret alacağı zikredilmiştir. Dil ve renk farklılıkları Allah Teâlâ'nın kudretinin delillerindendir ve bu farklılık ve değişikliklerin hikmetini en iyi âlimler anlar. Bütün bu değişiklik ve çeşitlilik içinde hepsinin düzenini koruyan ve idare eden Allah'ın ilim ve sanatının mükemmeliyetini ve onun kudretini gösterir. Bir sonraki başlıkta ele alınacak olan "birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık" ayeti de farklı renk ve dillerde yaratılmanın hikmetlerinden birinin insanların birbiriyle tanışmalarına matuf olduğunu göstermektedir.²⁹

4. Farklı Kabileler ve Kavimler Tanışma Vasıtasıdır

Âdemoğlunun farklı milliyetlerde kabileler halinde yaratıldığını gösteren ayetlerden biri de Hucurât suresinde geçen şu ayet-i kerimedir.

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

"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."³⁰

Ayet-i kerime, insanlığın farklı kavim ve kabileler halinde yaratılmasının sebebini insanların birbiriyle tanışma vesilesi olarak açıklamaktadır. Bu ayeti kerime önceki ayette geçen, insanın farklı dil ve renklerde yaratılmasının hikmetini göstermektedir.

Maturîdî (ö. 333) ayette geçen insanın bir erkek ve dişiden yaratılmasının iki şekilde yorumlanabileceğini ifade etmektedir: Birincisi bu ifade insanların tek bir asıldan yani Hz. Âdem ve Havva'dan yaratıldığına işaret etmektedir. Bu nedenle bütün insanlar birbirinin erkek ve kız kardeşleridir. Dolayısıyla birbirine atalarıyla,

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/ 571-572.

²⁹ Yazır, *Hak Dini*, 6/248.

³⁰ Hucurât 49/13.

kabileleriyle övünerek üstünlük iddiasında bulunmaları doğru değildir. Üstünlüğün ölçütü ayetin devamında gelen "Allah katında en değerli olanınız (O'na itaatsizlikten) en fazla sakınanınızdir/takvalı olanınızdir" ayetine göre takvadır. İkincisi ise insanların her birinin, sultanların ve halkın, hür olanın ve kölenin, erkeğin ve kadının, bir kadınla bir erkeğin suyundan var ettik. Bu nedenle bir kişinin diğerine karşı övünme ve büyüklük iddiasında bulunma hakkı olamaz. Zira bütün insanlar, insan doğasının hoş görmediği bir kokuya sahip olan ve rahimlere atılan bir er suyundan (nutfe) yaratılmıştır. Allah Teâlâ bunu, insanoğlunun aralarında övünme ve üstünlük kurma çabasından vazgeçmeleri, soy-nesep ve kabile hakkında dil uzatma vesilesi olmaması için özellikle belirtmektedir.³¹

Zemahşerî de ayeti tefsir ederken ayeti Allah'ın insanları milletler ve kabileler hâlinde yaratmasının hikmetinin, nesebin bilinmesi ve hiç kimsenin kendi öz babasından başkasına nispet edilmemesi olarak anlamlandırmaktadır. Yoksa Allah Teâlâ'nın kabilere ve milletlere ayırması, insanların atalarıyla başkalarına karşı övünmesi ve nesep olarak diğerlerine üstünlük kurması için değildir."³²

Elmalılı ise ayette geçen "şuûb" ve "kabâil" kelimelerinin anlamlarını açıklamakta ve sonra bir babanın zürriyetinden çoğalan birçok topluluğun kabile olarak isimlendirildiği gibi farklı kabileleri bir araya getiren ve tamamı bir asla mensup olan büyük topluluklara da re's veya şa'b denildiğini belirtmektedir. O, bir erkekle dışiden meydana gelip de şuûb ve kabilelere ayrılmayı, daralıp dağılmak, döğüşmek ve söğüşmek için değil, tanışıp yardımlaşarak kaynaşmak, birbirini sevmek ve güzel ahlaka göre hareket ederek daha erdemli toplumlar oluşturmak böylece korunup güven içerisinde yaşamak için olduğunu söylemektedir. O, devamında "Sûra üfürülünce artık aralarında nesep yoktur."³³ ayetine yer vererek Allah katında değer ölçüsünün, üstünlüğün ve yüksek mertebenin göstergesinin takva olduğuna işaret etmektedir."³⁴

SONUÇ

Milli kimlik ve dil bağlamında incelediğimiz ayetlerden birincisi milli kültürün temel öğelerinden biri olan dilin kaynağı hakkında bilgi vermekte ve bu ayetten dili

³¹ Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, 4/ 547.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/585.

³³ Müminûn 23/101.

³⁴ Yazır, *Hak Dini*, 7/212.

oluşturan bütün isimlerin Allah Teâlâ tarafından ilk insan ve ilk peygamber yaratıldıktan sonra ona öğretildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla diller kaynağı açısından tevkîfidir. Ancak ilk insan yaratıldıktan sonra dilin nasıl öğretildiği ve kapsamının ne olduğu noktasında âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Görüşlerine müracaat ettiğimiz müfessirlerden Maturîdî'ye göre dilin öğretiminin keyfiyeti ya ilham yoluyla ya da bir melek vasıtasıyladır. Eğer melek vasıtasıyla öğretildiyse bu melek Hz. Âdem'e isimler öğretildikten sonra "bunların isimlerini bana haber verin" hitabına mazhar olan meleklerden birisi olmaması gerekir. Çünkü eğer Hz. Âdem'e isimleri, bu hitaba mazhar olan meleklerden biri öğretmiş olsaydı onların isimlerini söylemesi gerekirdi.

İsimlerin öğretilmesinin kapsamına gelince müfessirler sonuç itibarıyla bütün isimlerin, bütün dillerin öğretilmiş olduğunu ifade etmektedirler. Müfessirlerden bazıları birtakım eşyanın isimlerini de örnek vermek suretiyle Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e bütün isimleri tek tek öğrettiğini belirtmektedirler. Ancak müfessirlerden bir kısmı, Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e bütün isimleri öğretmesi ona dil yeteneğinin, eşyayı isimlendirebilme kabiliyetinin verilmesi şeklinde anlamışlardır ki bu yorum vakiyaya daha uygundur. Çünkü zamanın değişmesi ve medeniyetlerin gelişmesi sonucunda yeni tür eşyalara ihtiyaç hissedilmiş ve sonuçta yeni yeni eşyalar zuhur etmiştir. Bütün bu yeni eşyaların isimlendirilmesi insanoğluna Allah Teâlâ tarafından bahşedilen isimlendirebilme kabiliyetinin neticesidir. Aynı zamanda müfessirler isimlerin öğretilmesiyle eşyanın hususiyetlerinin de öğretildiğini açıklamaktadırlar ki bu durum da isimlendirebilme kabiliyetiyle alakalıdır. Zira nesnelere isimlendirilirken özelliklerine uygun bir şekilde isimlendirme yapılmaktadır. Dolayısıyla dil/lisan, Allah Teâlâ'nın insana lütfetmiş olduğu dil yasalarının yani sünnetullahın sonucudur, diyebiliriz.

İlk ayette (Bakara 2/31) milli unsurlardan biri olan dilin kaynağına değinilmekte olduğu açıklandı. İkinci ayette ise (Rûm 30 /22) farklı dillerin ve renklerin yani farklı milletlerin Allah Teâlâ'nın varlığının delillerinden biri olduğu bildirilmektedir. Aslında genellikle konuşulan farklı diller de milletlere özgüdür. Ancak bir dili birden çok millet de kullanabilir. Bu durumda da aynı dili konuşan farklı milletlerin, dili kullanışlarında farklılıklar olabilir. Dolayısıyla müfessirler ayet-i kerimede dillerin farklılığını açıklarken her ikisini de yani hem farklı lisansları hem de bir lisan içerisindeki farklılıkları kapsadığını söylemektedirler. Dille birlikte milleti diğerinden ayıran en önemli faktörlerden biri de renkler/ırklardır. Kur'an'da her iki faktörün Allah Teâlâ'nın

varlığının delillerinden biri olarak sunulması milleti millet yapan unsurların korunması ve gereken değerin verilmesi gerektiği hükmünü ortaya çıkarmaktadır. Bir milleti millet yapan farklılıkların üstünlük vesilesi değil, Allah Teâlâ'nın kudretinin delillerinden olarak görülmesi gerekmektedir.

İnsanların farklı farklı yaratıldığına işaret eden diğer bir ayet ise Hucurât suresinin on üçüncü ayetidir ki burada Allah Teâlâ'nın insanları önce bir erkek ve dişiden yarattığı sonra da kavimler ve kabileler ayırdığı ifade edilmektedir. Bu şekilde yaratılmanın hikmeti ayetin içerisinde verilmektedir ki o da insanların tanışıp kaynaşmasıdır. İnsanoğlu değişik millet ve kabileler halinde bulunsalar da tek bir atadan yani Hz. Âdem'den gelmiştir. Bu yüzden sonradan bir takım farklılaşmalar olsa da insanlık aynı atanın evlatlarıdır ve insan olarak tarağın dişleri gibi eşittir. Dolayısıyla bu farklılıklar üstünlük vesilesi değildir. Ayetin sonunda da ifade edildiği gibi üstünlük takvadadır.

Sonuç olarak milli kimlik ve kültürün en önemli unsurlarından olan dil ve farklı renkler (ırklar) kaynaklık açısından birlikteliğe sahiptir. Çünkü her ikisinin de uzandığı kök insanoğlunu atası Hz. Âdem'dir. Ayetlerde hem konuşulan dillerin hem de farklı renklerin Allah Teâlâ'nın kudretinin göstergesi bağlamında Hz. Âdem kaynaklı olarak var edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum “şüphesiz sizi bir erkek ve dişiden yarattık ve çeşitli kavimlere ve kabilelere ayırdık”, “Âdem'e bütün isimleri öğretti” ve “dillerinizin ve renklerinizin farklı olması...” şeklinde ayetlerde ifade edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Ali. *Kur'ân Coğrafyası: (Kur'ân'da Yer Adları)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Hz. Âdem'e (A.S) Öğretilen İsimler". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 2 (Aralık 2016), 123-138.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Bozkurt, Güvenç. *Türk Kimliği*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhtâ*. thk. Sıtkî Muhammed Cemîl. Kâhire: Daru'l-Fikir, 1420.
- Ebü'l-Leys Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Karaoğlan, Arslan. "Kahramanmaraş'ın Kurtuluşunda Etkin Olan Paradigmanın Kur'ani Referansları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/Özel Sayı (01 Nisan 2020), 113-143.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilatü'l-Kur'an*. thk. Fatıma Yusuf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2004.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Ahmet Ferit. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.

- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-Furqân*. Beyrut: Daru Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Ozankaya, Özer. "Ulusal Toplumun Ve Ulusal Kültürün Kurucu Ögeleri". *Atatürk Yolu Dergisi* 3/10 (01 Aralık 1991). https://doi.org/10.1501/Tite_0000000245
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2. Basım, 1420.
- Sosyoloji. "Kültür Nedir? Ögeleri ve Özellikleri Nelerdir?" 02 Mayıs 2018. Erişim 18 Ağustos 2021. <https://www.sosyoloji.gen.tr/kultur-nedir-ogeleri-ozellikleri-nelerdir/>
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luġa*, thk. Fuâd Alî Mansûr. Beyrut: Daru Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Baġdâdî. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y.: Müessesetü'r-Risale, 1.Basım, 2000.
- Tantavi, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l vasît lil-Kur'ân'il Kerîm*. Kâhire: Dârü Nehdati Mısır, 1. Basım, 1998.
- Tayanç, Mehmet - İnce, Adem. "Türk Ulusal Kimliğinin İnşasında Güneş Dil Teorisinin Rolü ve Önemi", *İmgelem* 4/6 (2020), 19-39.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayıncılık, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki ġavâmizi't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1. Basım, 1998.

İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe'yi Cerh Bağlamında Naklettiği Haberlerin

Rivâyet Değeri*

Yusuf ACAR 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Konya, Türkiye.

yusufacar@selcuk.edu.tr

Çiğdem TEKAMAR 

Kuran Kursu Öğreticisi, Konya İl Müftülüğü, Konya, Türkiye.

cigdemtekdamar@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 01.11.2021 Kabul: 08.12.2021 Yayın: 31.12.2021 Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Hibbân, Ebû Hanîfe, Cerh, İsnad Tenkidi.	Kütüb-i Sitte'nin oluşum döneminde hadisçilerin Ebû Hanîfe'nin kişiliğine ve güvenilirliğine yönelttikleri tenkitleri ilk defa bir araya getiren ve müstakil bir başlık altında nakleden hadisçi İbn Hibbân olmuştur. Cerh ve ta'dîl alanında otorite olarak öne çıkan İbn Hibbân, rivâyete ehil görmediği zayıf râvîleri topladığı <i>el-Mecrûhîn</i> isimli kitabına Ebû Hanîfe'yi de alarak en ağır şekilde cerh etmiştir. Ancak müfesser cerhin kabul edilebileceği kaidesi gereğince söz konusu iddialarını otuzdan fazla senetli haberlerle ispat etme yoluna gitmiştir. Bu çalışmada, hadis ilminde bir haberin kabulü için şart koşulan ilkeleri uygulamak suretiyle İbn Hibbân'ın <i>el-Mecrûhîn</i> 'de Ebû Hanîfe ile ilgili rivâyet ettiği haberlerin güvenilirlikleri ya da rivâyet değerleri ortaya konulmaktadır. Her bir rivâyetin isnad tenkidi yapılmakta ve ulaşılan sonuçlar bir tablo halinde sunulmaktadır. Cerh-ta'dîlde otorite sayılan İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe hakkında <i>el-Mecrûhîn</i> 'de ileri sürdüğü cerh sebeplerinin yine aynı eserde yer verilen haberlerle müfesser hale gelemeyeceği, bunların ¾'nün isnad yönüyle kabul esaslarını taşımadığı ve geriye kalan ¼'nün ise kabul şartlarını taşımakla birlikte cerh niteliğinde olmadıkları neticesine varılmaktadır. Tasnif yöntemi ve muhtevası itibarıyla kendisinden sonraki dönemler için <i>el-Mecrûhîn</i> 'in ilham kaynağı haline gelmesi araştırmamızı önemli kılmaktadır.

The Narrative Value of The Evaluations Used by Ibn Hibban on Abu Hanifah's Djarh

Article Info	Abstract
Article History Received: 01.11.2021 Accepted: 08.12.2021 Published: 31.12.2021 Keywords: Hadith, Ibn Hibban, Abu Hanifa, the Djarh, Sanad Criticism	The first scholar collected and transmitted as a work the evaluations about Abu Hanifah's personality and reliability in the era of forming of the six books is Ibn Hibban. Ibn Hibban the important scholar in the science of the djerh and at-ta'dil took Abu Hanifah in book named al-Majruhin and criticized very heavily. He backed his evaluations with more than thirty views with sanads because according to ulama only reason explained evaluations would be accepted. In this article we have revealed the reliability and transfer value of Ibn Hibban's writing about Abu Hanifa watching over the rule about accepting the evaluations in hadith science. In this context we evaluate the every transmitting and revealed the conclude as a table. As a conclude we sow that every evaluations made by Ibn Hibban not suitable for accepting. Firstly the disclosed evaluations in his book can not become clear with things wrote only in that book. The second thing is %75 approximately of these evaluations not suitable for accepting from of sanad critic. The remaining evaluations even though suitable for accepting It has not epic value. The importance of this article is that the Majruhin has influence fort he next books both its' method and content.

Atıf/Citation: Acar, Yusuf-Tekdamar, Çiğdem. "İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe'yi Cerh Bağlamında Naklettiği Haberlerin Rivâyet Değeri". *akif* 51/2 (2021), 94-131.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.5>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)"

* Bu makale Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Yusuf Acar danışmanlığında yapılmakta olan *İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe Eleştirileri* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) ilmi karizması ve mezhep içindeki yüksek konumu sebebiyle tarih boyunca gerek ilmî anlayışının gerekse şahsiyetinin farklı görüş ve fırkalar tarafından eleştirildiği bir vakıadır. Bu tenkitleri, biri fikir temelli ve diğeri de kişiliğine yönelik olmak üzere iki ana kategoride değerlendirmek mümkündür. Hadis edebiyatının oluşum döneminde eser-re'y çatışması çerçevesinde Evzâ'î (öl. 157/774) ile İbn Ebî Leylâ'nın (öl. 148/765) yaptıkları fikrî eleştirilere Ebû Hanîfe'nin öğrencileri cevap vermişlerdir.¹ Aynı kategoride İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) tarafından Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnet anlayışına yöneltilen tenkitlere ise mevcut bilgilerimize göre ilk defa Abdulkâdir el-Kuraşî (öl. 775/1373) cevap vermiş,² ancak Kuraşî'nin eserine henüz ulaşamadığından Kevserî (öl. 1952) *en-Nüket* adıyla bir telif eser kaleme almıştır. Konuyla ilgili akademik bir çalışma da söz konusudur.³ Ayrıca beşinci asır âlimlerinden el-Belhî'nin seçki niteliğinde kaleme aldığı risaleyi de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.⁴

İmâm Azam'ın kişiliğine ve güvenilirliğine yönelik tenkitlerin daha ziyade Kütüb-i Sitte'nin oluşum döneminde yoğunlaştığı, İbn Hanbel (öl. 241/855) ve Buhârî (öl. 256/870) başta olmak üzere hadisçilerin Ebû Hanîfe'yi adalet ve zabt açısından kusurlu buldukları ve bazı haberlere yer verdikleri görülmektedir.⁵ Ancak hadisçilerin bu tenkitlerini müstakil bir başlık altında toplu bir şekilde ilk defa bir araya getiren ve nakleden hadisçi İbn Hibbân (öl. 354/965) olmuştur.

Cerh ve ta'dîl alanında otorite olarak öne çıkan ve *hadis filozofu*⁶ olarak da bilinen İbn Hibbân, sika yani güvenilir olarak değerlendirdiği râvileri *es-Sikât* adlı eserinde ve zayıf kabul ettiği râvilerin tercemelerini de *el-Mecrûhîn* isimli kitabında toplamıştır. Ebû Hanîfe'yi *el-Mecrûhîn*'e yerleştiren İbn Hibbân bununla yetinmemiş ve her ne kadar günümüze ulaştığına dair bir emare olmasa da sırf Ebû Hanîfe'ye özel olmak üzere *İlelü Menâkibi Ebî Hanîfe, Kitâbü'l-İlel mâ istenede ileyhi Ebû Hanîfe* ve *et-Tenbîh ale't-Temvîh*

¹ Ebû Yusûf'un hem *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ* hem de *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î* adlı eserleri ile İmam Muhammed'in *el-Hucce 'alâ ehlil-Medîne* isimli eseri bu meyandadır.

² Kuraşî'nin günümüze ulaşmayan bu eserinin adı *ed-Düreru'l-münife fi'r-radd alâ İbn Ebî Şeybe an Ebî Hanîfe* şeklindedir. Geniş bilgi için bk. Yusuf Acar, *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri* (Konya: Erman Ofset, 2011), 54.

³ Atallah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011).

⁴ Bk. Mehterhan Furkani, "Kadı Ebû Ca'fer el-Belhî'ye Ait el-İbâne fi'r-red ale'l-muşeniîn alâ Ebî Hanîfe Adlı Risalenin İncelemesi ve Tahkiki", *İslam Araştırmalar Dergisi* 43 (2019), 73-181.

⁵ Buhârî'nin Ebû Hanîfe eleştirileriyle ilgili bir doktora tezi yapılmıştır. Bk. Hilmi Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1976); Acimamatov Zaylabidin, "Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 172 vd.; Ahmed b. Hanbel'in eleştirileri için bk. Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl bi rivâyet İbnihî 'Abdillâh*, thk. Vaşıyyullah Muhammed 'Abbâs (Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422), 2/545-547.

⁶ Tespitlerimize göre bu ifadeyi ilk defa Kevserî, İbn Hibbân'ın cerh ve ta'dîl konusundaki konumuna dikkat çekmek üzere kullanmış ve daha sonra da yapılan müstakil bir çalışmanın adına yansımıştır. Bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Haţîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, 1990, 179; Muhammed 'Abdullah Ebû Şu'aylık, *el-İmâm el-Hâfız Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî Feylesofu'l-cerhi ve't-ta'dîl* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1995); Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması -Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/ (2000), 244.

adlı üç eser daha kaleme almış,⁷ Ebû Hanîfe hakkında rivâyet edilen haberleri *et-Tenbîh*'te derlediğini ve onları yansıtacak miktardaki haberleri *el-Mecrûhîn*'de naklettiğini bizzat ifade etmiştir.⁸

Kitâbü'l-Mecrûhîn isimli eserinde İbn Hibbân 1282 râvînin ismine yer vermiş, her bir râvînin biyografisine ortalama yarım sayfa ayırmış, Ebû Hanîfe'ye ise on sayfa civarında bir bölüm tahsis ederek en ağır şekilde eleştirmiştir.⁹ İbn Hibbân öncelikle cerh ifadeleri kullanarak Ebû Hanîfe'nin zayıf olduğunu ve güvenilir olmadığından rivâyetlerinin delil olamayacağını ifade etmiş, ardından da ancak müfesser cerhin kabul edilebileceği kaidesi gereğince söz konusu iddialarını senetli haberlerle ispat etme yoluna gitmiştir. Bu maksatla yer verdiği rivâyet sayısı ise toplam otuz civarındadır.

Hadis ilminin temeli rivâyet ve isnad olduğundan Hz. Peygamber'e (sav) nisbet edilen haberlerin yanı sıra sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillere dair bilgilerin de isnadlı nakline büyük önem verilmiş ve bu gelenek beşinci asrın sonlarına kadar sürdürülmüştür.¹⁰ İbn Hibbân da mütekaddimûndan olduğu için seleften tevarüs ettiği her türlü bilgiyi isnadlı bir şekilde aktarmıştır. O halde İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe aleyhinde naklettiği rivâyetlerle ilgili hadis ilimleri açısından yapılacak en faydalı hatta öncelikle yerine getirilmesi gereken çalışma, bu haberlerin rivâyet teknikleri açısından kaynak değerlerinin ortaya konulması olduğunda şüphe yoktur.

Bir haberin kabulü için sika râvîler tarafından muttasıl bir senetle nakledilmesini ve ayrıca şâz ve illetli olmamasını şart koşan hadisçilerin bu kriterlerini, İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe ile ilgili rivâyet ettiği haberlere uygulamak ve böylece güvenilirliklerini ya da rivâyet değerlerini ortaya koymak bu çalışmanın temel maksadıdır. İkinci aşamada ise mezkûr haberler, arka planında sosyo-kültürel ve siyasal güdülemeleri barındıran eser-re'y ayrışması ya da tartışmaları, mihne ve haşeviyye gibi olgular da göz önünde bulundurularak metin yönünden analiz edilmelidir.¹¹ Zira böyle yapılmadığı zaman söz konusu haberler üzerinde icra edilecek her türlü imal-i fikir, yeni tartışmalara kapı açacak ve polemikten öteye gidilemeyecektir.

İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'de Ebû Hanîfe'nin adaletini ve zabtını cerhe yönelik rivâyet ettiği haberlerin daha sonra gelen Hatîb (öl. 463/1071), İbn Asâkir (öl. 571/1176) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) gibi hadisçilerin adeta ilham kaynağı haline gelmesi araştırmamızı daha da önemli kılmaktadır. Araştırmamızın, tıpkı Hatîb'in naklettiği cerh nitelikli rivâyetlerle ilgili Kevserî tarafından yapılan *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb 'alâ mâ sâkahû fî*

⁷ Bk. Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥıbbân b. Aḥmed el-Büstî İbn Ḥıbbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muḥaddiîn*, thk. Muḥammed 'Abdülmecid es-Silefî (Riyad: Dârü's-Sâmi'î, 2000), 2/406; Mehmet Ali Sönmez, "İbn Ḥıbbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/64.

⁸ İbn Ḥıbbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

⁹ Ebû Hanîfe'ye ayrılan bölüm için bk. İbn Ḥıbbân, *el-Mecrûhîn*, 2/405-413.

¹⁰ Mütekaddimûn-Müteahhirûn ayrımı zaman itibarıyla İslami ilimlerde farklılık arz etmekte olup Hadis ilminde başka veriler de söz konusu olmakla birlikte aradaki ayıracın isnad olduğu ve Beyhakî, el-Ḥatîbu'l-Bağdâdî ve İbn Abdilber gibi eserlerindeki haberleri isnadlı nakleden hadisçilerle birlikte mütekaddimûn döneminin sona erdiği kabul edilmektedir. Geniş bilgi için bk. İsmail Lutfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 1989), 178; Murtaza Bedir, "Mütekaddimûn ve Müteahhirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/187.

¹¹ Bu analizleri, Yusuf Acar'ın danışmanlığında Çiğdem Tekdamar'ın hazırladığı *İbn Ḥıbbân'ın Ebû Hanîfe Eleştirileri* adlı yüksek lisans tezinin ikinci bölümünde bulmak mümkündür.

tercemeti *Ebû Hanîfe mine'l-ekâzîb* adlı çalışma gibi rivâyet ilimlerine önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.¹²

1. İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe'ye Yönelik Cerh İfadeleri ve Konuları

İbn Hibbân, “en-Nu'mân b. Sâbit” maddesinde evvela kısa künyesini verip cerh konularını dile getirmiş ve ardından bu cerhleri müfesser hale getirmek üzere rivâyetleri sıralamıştır. Ebû Hanîfe'nin Kufe'de hicri 80 yılında doğduğu bilgisini verdikten sonra babasının Necid'deki Teymullahtan Rebî oğullarının kölesi olduğunu (وكان أبوه مملوكًا لرجل), âzat edildiğini ve sonrasında Abdullah b. Kufl'un ekmeçisi olduğunu söylemektedir.¹³ Fakat İbn Hibbân öncesi kaynaklarda köle ifadesi yerine *mevlâ* (arap olmayan) ifadesi geçmektedir.¹⁴ İbn Hibbân'ın bu kullanımı, Ebû Hanîfe'yi küçümsemek ve ilmi otoritesini zedelemek için söylediğini tahmin etmek zor olmasa gerekir. Müellif beş konuda ya da sebeple Ebû Hanîfe'nin mecrûh olduğunu iddia etmektedir.

1.1. Sâhibü'r-re'y/Re'y Taraftarı

Ebû Hanîfe'nin yer aldığı madde ismi şöyledir: النعمان بن ثابت أبو حنيفة الكوفي صاحب الرأي. Başlıkta kullanılan “sâhibü'r-re'y/ re'y taraftarı” ifadesine eserde sadece Ebû Hanîfe¹⁵ ile öğrencileri eş-Şeybânî (öl. 189/805)¹⁶ ve Hilâl b. Yahyâ (öl. 245/860)¹⁷ biyografilerinde rastlanmaktadır. *Sâhibü'r-re'y* kavramının mukabilinde duran *sâhibu'l-hadîs* ifadesi, cerhe maruz kalmış olsun veya olmasın yani cerh ve tadilden bağımsız bir şekilde râvînin belirli bir rivâyet birikimine sahip olması bağlamında kullanıldığı tespiti yapılmaktadır.¹⁸ Fakat *sâhibü'r-re'y* kavramının cerhten bağımsız olduğunu söylemek şöyle dursun, yalnızca İbn Hanbel'in “Ehl-i re'y'den hadis rivâyet edilemez” ifadesi ile Müslim'in “Ebû Hanîfe re'y sahibi ve muzdaribu'l-hadis olup fazla sahih hadise sahip değildi” yargısı dahi derecesi

¹² Ebû Hanîfe'nin biyografisine Hatîb'in ayırdığı yaklaşık 140 sayfanın yarısından fazlası eleştirilerden müteşekkildir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali el-Ĥatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2002), 15/444-586; Mustafa Öztoprak, “Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmi Dergi* 49/4 (2013), 105-130.

¹³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/405.

¹⁴ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Başrî İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Muhammed 'Abdülbekir el-Bekrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/368; Ebû'l-Ĥasan Ahmed b. 'Abdillâh el-Kûfî el-İclî, *eṣ-Şikât*, thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî, ts., 540; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *el-Müntehab min Zeyli'l-müzeyyel*, ts., 138.

¹⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

¹⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/275.

¹⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/164.

¹⁸ Sezai Engin, “Bir Kavramın Analizi: Hadis İlimleri Açısından ‘Sâhibu Hadis’”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018), 79.

açık olmamakla birlikte bahis konusu kullanımın cerh ile doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir.¹⁹

1.2. Cedelci

Kitâbü'l-Mecrûhîn'in mukaddimesinde "Asrımızda ilim ile meşguliyet azaldı" diyerek dönemindeki ilim adamlarını ikiye ayıran İbn Hibbân, bir grubun ilim talebiyle diyar diyar dolaşarak haşeviyyeye varıncaya kadar önlerine gelenden hadis yazdıklarını ama amelden ve hıfzdan yoksun olduklarını; diğer bir grubun ise en önemli meşguliyetlerinin re'y ve cedel olduğunu ve sünnetleri arkalarına attıklarını ifade etmektedir.²⁰ Müellifin cedel kavramıyla, rey'i tercih eden ve fikhî konularda kıyas yoluyla görüş bildirip çözüm üreten Hanefî ulemayı kastettiği açıktır. Ona göre sorun sadece re'y ve cedel usulünü kullanmak değil, bu yapılırken hadisin arka plana atılmasıdır. Nitekim "Ebû Hanîfe cedelci birisiydi"²¹ diyerek söz konusu kavramı cerh sadedinde kullanmıştır.

1.3. Zahiren Vera' Sahibi/ Takiyyeci Olması

Ebû Hanîfe'nin zahiren verâ sahibi (وكان رجلاً جدلاً ظاهر الزرع) olduğunu söyleyerek onun ihlastan ve samimiyetten uzak olduğunu yani takiyye yaptığını söyleyen İbn Hibbân,²² bu ifadeyi başka bir râvî için kullanmamaktadır. Kul ile Allah arasında cereyan eden ve diğer insanlarca gaybî bir husus olan takva ve verâ'nın içsel mi yoksa gösteriş için mi olduğunu tahmin etmek imkânsızdır. Tarihte Ebû Hanîfe hakkında böyle bir ifadenin hiç kimse tarafından kullanılmadığına işaret eden Abdulfettâh Ebû Gudde (öl. 1997) bu konuda şunları söylemektedir: "Takva görüntüsü/görünürde takva sözü hiç şüphe yok ki Ebû Hanîfe hakkında bir cerh ve ta'ndır, bununla da Ebû Hanîfe'nin iç dünyasında takvanın bulunmadığını/içselleştirmedini kastetmektedir. Hâfız İbn Hibbân'ın bu eşsiz (!) ve yeni cerh ifadesi üzerinde biraz duralım... Pekiyi, Ebû Hanîfe'nin içi ile dışının birbirinin zıddı olduğunu İbn Hibbân nereden öğrenebilmiştir?"²³

1.4. Hadisin İnceliklerini Bilmediğinden Rivâyetlerinin Delil Alınmaması

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/102; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Şuşeyrî Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ'* (Medine: 'İmâdetu'l-Bağşi'l-İlmî, 1984), 1/276; Uğur Erman, "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmîne, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017), 990-1010.

²⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/20.

²¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

²² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

²³ Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *Üç Büyük İmamın Faziletleri*, çev. Yusuf Acar (Ankara: Takdim Yayınları, 2020), 243 (Nâsir Abdulfettâh Ebû Gudde'nin taliki).

Ebû Hanîfe'nin hadiste uzman olmadığı ve hadisin inceliklerini bilmediği kanaatini dile getiren İbn Hibbân'a göre İmâm Azam yalnızca yüz otuz hadis rivâyet etmiş, bunların da yüz yirmisinin senetlerinde takdim-tehir/kalb yaparak dünyada başka hiç kimsenin bilmediği senetler kullanmış ve metinlerini de değiştirmiştir. Hataları doğrularından fazla olması sebebiyle de rivâyetleri hüccet olarak alınmaz.²⁴

1.5. Mürcîî Olduğundan Rivâyetlerinin Hüccet Olmaması

Ebû Hanîfe'nin cerhine yönelik İbn Hibbân'ın son iddiası ise İmâm Azam'ın propagandist/dâî bir Mürcîî olduğu ve bu niteliğinden dolayı da onun rivâyetleriyle ihticac olunamayacağıdır. Ona göre Mürcîîlik bir bid'at olup insanları bu sapıklığa davet eden birisinin rivâyetleri, istisnasız bütün zaman ve coğrafyalardaki vera' sahibi ulema kesinlikle delil olarak kabul etmemişler ve bid'atin propagandasını yapanı bir-iki istisna dışında bütün âlimler kayıtsız şartsız cerh etmişlerdir.²⁵

2. Ebû Hanîfe'nin Cerhine Yönelik Rivâyetler ve Kaynak Değerleri

Cerh-ta'dil ilminin temel kaidelerinden birisi, cerhin gerekçelerinin açıklanması ve sağlam delillere dayanmasıdır. Râvînin halinin ortaya konulması amaçlanan bu işlemde kişinin rivâyetlerinin makbul olup olmadığı asıl hedef olarak belirlenmiştir. Râvîyi cerh yahut ta'dil ederken âlimlerin çoğuna göre adalet sebepleri tek tek açıklanması gerekmezken, cerh sebeplerinin açıklanması gerektiği savunulmuştur.²⁶ İbn Hibbân da adaletin Müslümanlığın gereği olduğunu düşündüğünden râvînin cerh sebeplerinin açıklanmasını tercih etmiş²⁷ ve bu sebeple *el-Mecrûhîn*'de önce Ebû Hanîfe'yi yukarıda maddeler halinde saydığımız beş konuda cerh etmiş ve ardından da yaptığı cerhleri rivâyetlerle gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ya da kendisine ulaşan haberlerden hareketle Ebû Hanîfe'nin söz konusu beş açıdan mecrûh olduğu sonucuna ulaştığını söylemek de mümkündür.

²⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

²⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medinî ve İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.), 108; Ebû 'Omer 'Oşmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrazürî. İbnu's- Şalâh, *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, thk. Nûreddîn 'Itr (Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâşır, 1986), 217; Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

²⁷ *el-Mecrûhîn*'de bu yöntemin takip edildiğini ilk râvîlerden itibaren görmek mümkündür. Mesela bk. ilk üç râvî için. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/89-94.

Ebû Hanîfe hakkında *el-Mecrûhîn*'de yer verilen otuz rivâyetin tamamı tarafımızdan incelenmiş, tek tek râvîlerin güvenilirlikleri ile senedin ittisal-inkita durumu tespit edilmek suretiyle sıhhat durumları ortaya konmuştur. Fakat burada makalenin sınırlılığı sebebiyle söz konusu haberler isnatlarıyla birlikte verildikten sonra sadece sıhhat durumu ve sıhhati etkileyen unsurların zikriyle yetinilecektir. Cerh konularını sıraladıktan sonra rivâyetlere geçen müellif haberleri karışık bir şekilde nakletmiş olup hangi rivâyetin hangi cerhi tefsir ettiğini açıklamamıştır. Bu çalışmada da aynı sıralamaya riayet edilecektir.

2.1. Ebû Hanîfe'nin İki Defa Tevbeye Çağrılması

Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî → Bündar ve Muhammed b. Ali el-Mukaddemî → Muaz b. Muaz el-Anberî, Süfyân es-Sevrî'nin şöyle dediğini duymuştur; *Ebû Hanîfe iki defa, küfürden dolayı tevbeye çağrılmıştır.*²⁸

Ebû Hanîfe'nin Mürciî olduğu ve Mürciîliğin propagandasını yaptığı yönündeki iddiasını İbn Hibbân bu rivâyet ile temellendirmektedir. Sened açısından rivâyette herhangi bir zafiyet görünmemektedir. Dolayısıyla haber makbuldür.²⁹ Ayrıca Süfyân'ın bu ifadesi İbn Hibbân öncesi pek çok kaynakta farklı senedlerle yer almaktadır.³⁰

2.2. Kûfe'de Kur'ân'ın Mahlûk Olduğunu Söyleyen İlk Kişi Olması

Ahmed b. Yahya b. Züheyir → İshâk b. İbrahim el-Beğavî → el-Hasen b. Ebî Mâlik, Ebû Yûsuf'un şöyle dediğini tahdis yoluyla haber vermiştir; Kûfe'de *Kur'an mahlûktur* diyenlerin ilki Ebû Hanîfe'dir.³¹

İbn Ebî Mâlik'in (öl. 204/820) hocası Ebû Yûsuf'tan naklettiği bu rivâyetin senedinde yer alan İshâk b. İbrahim el-Beğavî'yi (öl. 259/873) İbn Hibbân *es-Sikât*'ına almış ama lakabının Lü'lû ve Bağdatlı oluşu dışında yalnızca bir hocasının adını vermiş, İbn Ebî Mâlik'ten rivâyeti olduğuna dair bir ifade kullanmamıştır.³² Fakat Ahmed b.

²⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

²⁹ Görüleceği üzere bu rivâyette tevbeye davet edenin kimliğine ve küfrün sebebine dair herhangi bir işaret yoktur. Metin yönünden bu rivâyetlerin analizleri, makalenin üretildiği çalışmamızın ikinci bölümünde yapılmakta olup burada haberler yalnızca sened yönüyle tetkik edilmektedir.

³⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *Müsnedü's-Şâfi'î bi tertibi Sencer*, thk. Mâhir Yâsin Fahî (Kuveyt: Şeriketü Garâs, 2004), 249; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/545; Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, thk. 'Abdülmü'tî Emîn Kala'cî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 4/268; Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/516.

³¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

³² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât mine's-şahâbe ve't-tâbi'in ve etbâ'i't-tâbi'in*, thk. Muhammed 'Abdürreşîd (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973), 8/122.

Hanbel, isnadında İshâk b. İbrahim el-Beğavî'nin bulunduğu dört rivâyete *münker hadis* demiştir.³³ Ayrıca Ukaylî de yine İshâk'ın yer aldığı bir senedi tenkit etmiştir.³⁴ Diğer taraftan aynı rivâyeti farklı lafızlarla nakleden Hatîb'in senedinde ise İbn Ebî Mâlik ile İshâk b. İbrahim el-Beğavî arasında İshâk b. Abdirrahman vardır.³⁵ Ricâl kitaplarında oldukça fazla bu isimde râvî olması iltibasa yol açmaktadır. Nitekim İbn Hibbân'ın senedine göre İshâk b. İbrahim doğrudan İbn Ebî Mâlik'ten haberi almış görünürken, Hatîb'in senedinde arada bir başka İshâk'ın (İshâk b. Abdirrahman) daha oluşu hem durumu daha da karmaşık hale getirmekte hem de İbn Hibbân'ın senedinde bir inkıtanın varlığını göstermektedir. Bu da senedi zayıf hale getirmektedir.

2.3. Halku'l-Kur'ân Konusunda Takiyye Yapması

Hüseyn b. İdris el-Ensârî → Süfyân b. Vek'î, Ömer b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin babasını şöyle anlatırken duyduğunu haber vermiştir: Ebû Hanîfe *Kur'an mahlûktur* derdi. Bunun üzerine İbn Ebî Leylâ kendisine 'ya bu sözünden dönersin yahut sana gereğini yaparım' diye yazdı. Ebû Hanîfe 'döndüm' cevabını verdi. Eve gelince 'babacığım senin görüşün bu yönde değil miydi?' dedim. 'Evet oğulcuğum, görüşüm bugün de aynıdır, fakat bu takiyye onların kafasını karıştırır' dedi.³⁶

Haberi Ebû Hanîfe'nin torunu Ömer b. Hammâd'tan nakleden yani haberin kaynağı durumundaki Süfyân b. Vek'î er-Ruâ'sî (öl. 247/862) hakkında "müttehem bi'l-kizb mi?" diye Ebû Zür'a'ya sorulmuş ve o da "Yalancıdır, ben hiç hadisini almadım, hadisleri birbirine giydiren çok kindar bir kâtibi vardı" demiştir.³⁷ Süfyân'ın metrûk bir râvî olduğu yönünde münekkit hadisçilerin ortak fikrine³⁸ İbn Hibbân da iştirak ederek *el-Mecrûhîn'e* almış ve üstelik İbn Huzeyme, rivâyetleri terk edildiği için ondan yalnızca bir-iki rivâyet yapmış olup ben de İbn Huzeyme aracılığıyla Süfyân'ın sadece bir hadisini sema ettim'

³³ Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-İlel*, thk. Sa'd b. 'Abdullah el-Humeyyid, Hâlid b. 'Abdirrahman el-Cüreysî (Riyad: Matâbi'i'l-Humeydî, 2006), 2/17, 4/495, 5/389, 6/308.

³⁴ Ukaylî, *ed-Du'afâ'u'l-kebir*, 2/37.

³⁵ Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/516.

³⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/406.

³⁷ 'Ubeydullâh b. 'Abdilkerîm el-Mağzûmî Ebû Zür'a er-Râzî, *ed-Du'afâ' li Ebî Zür'a ve Ecvîbetuh 'alâ esileti'l-Berza'î (Ebî Zür'a ve cühûduh fi's-sünne ile birlikte)* (Medine: 'Îmâdetu'l-Bahşi'l-İlmî, 1982), 2/404.

³⁸ Bk. Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adiy b. 'Abdillâh el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd, 'Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/480; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 11/202. Buhârî, Ebû Zür'a ve İbn Ebî Hâtim gibi münekkit alimler Süfyân'ı ağır bir şekilde eleştirmişlerdir.

şeklindeki bilgiyi de aktarmıştır.³⁹ İbnü'l-Cevzî de sırf Süfyân'dan dolayı bir rivâyete uydurma hükmünü vermiş, gerekçe olarak da Buhârî ve Ebû Zür'a'nın değerlendirmelerini aktarmıştır.⁴⁰ Bu durumda yakın çevresinin isimleri kullanılarak Ebû Hanîfe'nin Mürcîî ve takiyyeci birisi olduğu yönündeki söz konusu haber mevzudur/uydurmadır.

2.4. Yaşasaydı Nebî'nin de Kendisine Tabi Olacağını Söylemesi

Ahmet b. Ali b. Müsennâ → Ebû Neşîd Muhammed b. Harun → Mahbûb b. Musa → Yûsuf b. Esbâd, Ebû Hanîfe'nin şöyle söylediğini haber verdi: “*Rasûlullah bana yetişseydi, kesinlikle görüşlerimin çoğunu alırdı. Nihayetinde Din, güzel görüşten ibaret değil midir?*”⁴¹

Rivâyeti Ebû Hanîfe'den duyan kişi durumundaki Yûsuf b. Esbâd hakkında İbn Ebî Hâtim “âbid bir zat olmakla birlikte kitaplarını gömdükten sonra aşırı derecede hatalı rivâyetler yaptığı” için rivâyetleriyle ihticac olunamayacağını (*lâ yuhteccü*) söylemektedir.⁴² Buhârî, başkaları da bu zatın kitaplarını gömdüğünü ve ondan sonra rivâyetlerinde kalp yaptığını ifade ederek rivâyetlerine güvenilemeyeceğini belirtmektedirler.⁴³ İbn Hibbân'ın bu rivâyeti, Mahbûb b. Musa ile Yûsuf b. Esbâd ortak râvî olarak *el-Mecrûhîn* öncesi ve sonrası terâcim ve tarih kaynaklarında da yer almaktadır.⁴⁴ Özetle İbn Hibbân'ın yukarıdaki rivâyeti, bütün senetlerin odağı/medarı olan Yûsuf b. Esbâd'ın *zayıf ve seyyi'ül-hıfz* olması sebebiyle hadis usulü kaideleri bakımından zayıftır. Zayıf rivâyetin merdûd olacağı âşikârdır. Ayrıca her ne kadar haberin bağlamına dair İbn Hibbân herhangi bir bilgi vermese de eşler arasındaki sıranın kura ile belirlenmesi ve muhayyerliğin keyfiyeti gibi bazı tartışmalı fikhî konularda kendisine merfu rivâyetler hatırlatılması üzerine Ebû Hanîfe'nin kurayı kabul etmeyip yukardaki ifadeyi kullandığı bilgisi bazı kaynaklarda senedsiz bir şekilde yer almaktadır.⁴⁵ Fıkıh

³⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/359.

⁴⁰ Bk. Ebu'l-Ferec Cemalüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevdû'ât mine'l-ehâdîşi'l-merfû'ât*, thk. Nureddin Boyacılar (Riyad: Advâü's-Selef, 1997), 3/24.

⁴¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/407.

⁴² Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî (Haydarabad, 1953), 218.

⁴³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk.

Muhammed 'Abdulmu'îd Hân (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 385; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 8/486 vd.

⁴⁴ Bk. Ebû 'Abdirrahmân 'Abdullah b. Aḥmed b. Hanbel 'Abdullah b. Aḥmed, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Ḳaḥṭânî (Demmam: Dâru İbni'l-Kayyim, 1986), 1/286; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 8/240; Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/530; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntezam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 8/137-138.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntezam*, 8/137-138.

kitaplarında yer almayan bu rivâyetin bağlamı da düşünüldüğünde haberin aslının, لو أدركني / el-Bettî bana yetişseydi' olduğu fakat sonradan tahrifata uğrayarak لو أدركني رسول الله şekline dönüştüğü yönündeki tespitleri de dikkate almak gerekir.⁴⁶ Zira rivâyetlerin bazen لو أدركني النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم ve bazen de لو أدركني رسول الله şeklinde nakledildiği görülmektedir. Başka bir vesileyle Câhız'ın da (öl. 255/869) الوسى kelimesinde aynı yanlışa düşmesi⁴⁷ ve Ebû Hanîfe ile Osman el-Bettî (öl. 143/760) arasındaki kelimî-fikhî tartışmaların malum olması gibi faktörler düşünüldüğünde böyle bir tashifin varlığı hiç de yabana atılacak bir tespit değildir.⁴⁸

2.5. Câfer-i Sâdık'ın Ebû Hanîfe'ye Lanet Okuması

Ali b. Abdilaziz el-Übüllî → Amr b. Muhammed el-Enes⁴⁹ → Ebu'l-Bahteri, Cafer b. Muhammed'in şöyle dediğini haber vermiştir: “Allah'ım, bu nübüvveti biz babamız İbrahim Halîlurrahman'dan, bu Kabe'yi babamız İsmail'den ve bu ilmi dedemiz Muhammed'den (sav) miras aldık. Benim, babalarımın ve dedelerimin laneti Ebû Hanîfe'nin üzerine olsun.”⁵⁰

Haberin kaynağı durumundaki Vehb b. Vehb Ebû'l-Bahterî'yi (öl. 200/816) bizzat İbn Hibbân *el-Mecrûhîn*'ine almış ve şu cümlelerle tanıtmıştır: “Sika râvîlere isnat ederek hadis uyduranlardandı, gece olunca hadis uydurma işiyle uğraşır, onları yazar ve sabahleyin de onları rivâyet ederdi, dolayısıyla ondan rivâyette bulunmak caiz değildir, taaccüp dışında ondan hadis yazmak helal olmaz.” Arkasından da bu zatın uydurduğu rivâyetlere örnekler vermektedir.⁵¹ Ebû'l-Bahterî'nin *kezzâb* ve *metrûk* bir râvî oluşunda münekkid âlimlerin ittifakı vardır.⁵² Dolayısıyla Câfer-i Sâdık'ın (öl. 148/765) Ebû

⁴⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyeh fi'l-kütübî's-sitte*, thk. 'Avvâme Muhammed, Nemr el-Ḥaṭîb Ahmed (Cidde: Dâru'l-Kible, 1992), 1/169. Zehebî, ilk dönemlerde harekesiz ve noktasız olduğu için Arapça yazılarda birtakım tashiflerin/hataların oluştuğunu, bunun en bariz örneklerinden birisinin de Câhız tarafından yapılan Osmân el-Bettî'nin en-Nebiyyi şeklindeki tashif olduğunu belirtmektedir. Eserin muhakkiki Avvâme da şöyle demektedir: “Nitekim Câhız'ın düştüğü bu duruma, Ahmed b. Hanbel'in kesin bir dille ifade ettiği gibi sika ravilerden birisi olan Abdulvehhâb b. Abdilmecid es-Sekafî de düşmüş ve el-Bettî kelimesini en-Nebiyy kelimesi haline dönüştürmüştür. Bu hata olayını Târîhu Bağdâd'ında Hatîb anlatmaktadır. Hatîb gibi bir âlim bu tashif olayını kendisi anlattığı halde maalesef aynı musahhaf çirkin ifadeyi Ebû Hanîfe'ye nispet edebilmiştir.”

⁴⁷ Bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1/168.

⁴⁸ Nitekim Kevserî de aynı kanaattedir. Bk. Kevserî, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb*, 150.

⁴⁹ İsim olarak Enes kelimesinde lam-ı tarif bulunmaz, her iki matbu nüshada da bu şekilde yazılı olduğundan el-Üns şeklinde okunabileceğini düşünüyoruz, lakin Amr b. Muhammed isimli raviler arasında bu kelimeyle kayıtlı bir şahsa rastlayamadığımız için tevakkuf ediyoruz.

⁵⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/407.

⁵¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/415.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/239-240; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/25; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 8/333.

Hanîfe'ye lanet okuduğu yönünde yukarıda Ebû'l-Bahterî'nin naklettiği haber mevzudur/uydurmadır.

2.6. Ebû Hanîfe'nin Ölüm Haberine Süfyân es-Sevrî'nin Sevinmesi

Muhammed b. el-Kâsım b. Hâtım → el-Halil b. Hind, Abdussaamed b. Hassan'ın şöyle anlattığını haber vermiştir: “Süfyân es-Sevrî ile Mekke'de (kabede) olduğun altında idim, bir adam geldi, Ebû Hanîfe'nin öldüğünü söyledi. Süfyân “Git de İbrahim b. Tahmân'a haber ver” dedi. Gönderdiği adam geri geldi ve İbrahim'in uyduğunu söyledi. “Yazıklar olsun, git haber ver ve müjdele, bu ümmetin fitnecisi öldü. Vallahi İslam ümmeti içinde ondan daha uğursuzu doğmamıştır. Ebû Hanîfe İslam'ın iplerini lime lime doğramada Kahtabe et-Tâî'nin kılıcından daha keskindir” ifadelerini kullandı.⁵³

Âdem b. Mûsâ → Muhammed b. İsmâil el-Buhârî → Nuaym b. Hammâd → Ebû İshâk el-Fezârî, Süfyân es-Sevrî den şöyle işittiğini söylemiştir; Süfyân'a Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi verilince o şöyle dedi: “Allâh'a hamd olsun, Müslümanlar ondan kurtuldu. İslam'ı lime lime doğruyordu.”⁵⁴

Aynı haberi iki ayrı tarik ile ve farklı lafızlarla Süfyân'dan nakleden İbn Hibbân'ın ilk rivâyetinde yer alan el-Halil b. Hind'i İbn Hibbân *es-Sikât*'ına almış fakat hata yaptığını ve muhalefet ettiğini söylemiştir.⁵⁵ Aynı değerlendirmeyi İbn Hacer de yapmış ama o da aktardığı bu bilgiyi *es-Sikât*'a dayandırmıştır.⁵⁶ Kaynaklarda başkaca da bir değerlendirme ya da rivâyetine rastlayamadık. Bu durumda bu râvî hem zabtı itibariyle kusurlu olması hem de *mechûl* olması sebebiyle zayıf olup naklettiği haberin hüccet değeri yoktur. Haberin senedinde yer alan diğer bir râvî Muhammed b. el-Kâsım b. Hâtım ise *el-Mecrûhîn*'de iki yerde Ebû Hanîfe'nin cerhine yönelik rivâyetlerde adı geçmekte, bunun dışında yalnızca *Târîhu Bağdâd*'ta ismi zikredilmekte⁵⁷ fakat orada da adalet veya cerhine dair bir ifade bulunmamaktadır. Mevcut bu bilgilere göre râvî *mechûlül-hâldir*.⁵⁸ Neticede söz konusu iki râvîden dolayı bu haber zayıftır, delil değeri yoktur.

⁵³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/407.

⁵⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/407.

⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/231.

⁵⁶ Ebû'l-Fağl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Dâiratü'l-Ma'rif en-Nizâmiyye Hindistan (Beyrut, 1971), 2/411.

⁵⁷ Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/296.

⁵⁸ “Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvî rivayette bulunduğu halde hadisçiler arasında tanınmayan ve hakkında herhangi bir cerh-ta'dîl hükmü olmadığından durumu bilinmeyen râvîye *mechûlül-hâl* denmektedir. Bk. Emin Aşıkutlu, “Meçhul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/287.

İkinci rivâyeti ise İbn Hibbân, Buhârî'nin senediyle ama lafız farklılığıyla nakletmiştir. Buhârî'nin Ebû Hanîfe biyografisinde yer verdiği iki rivâyetten birisi olan bu habere el-Fesevî de *Târîh*'inde yer vermiştir.⁵⁹ Her üç kaynakta da ortak râvî Nuaym b. Hammâd'tır ki her ne kadar Kütüb-i Sitte'de birkaç rivâyeti bulunsa da⁶⁰ bu zatı Nesâî zayıf görmüş,⁶¹ Yahya b. Main *leyse bişey* diyerek hata ve vehminin fazla olması sebebiyle sika olmadığını belirtmiş ve Dârekutnî de ona iştirak etmiştir.⁶² İbn Hacer ise onun sünneti güçlendirmek için *hadis uydurduğunu*, Ebû Hanîfe ve ehli reyî kötölemek için *yalan söylediğini* kaydetmiştir.⁶³ Bu durumda söz konusu haber en hafif değerlendirmeyeyle zayıf olup delil değeri yoktur.

2.7. Muhammed b. Âmir et-Tâî'nin Rüyâsı

Doğrulama ve yalanlama imkânı bulunmadığından ve yalnızca sahibini ilgilendireceğinden rüya ile herhangi bir ilim gerçekleşmeyeceği açık olmasına rağmen İbn Hibbân bir cerh belgesi olarak takdim ettiği için isnadına kısaca göz atmak faydalı olacaktır: Haber şöyledir: Abdülkebir b. Ömer el-Hattâbî → Ali b. Cündüb, Muhammed b. Âmir et-Tâî'nin şunu anlattığını haber vermiştir: *Kendimi sanki (rüyada) Dimeşk mescidinin merdivenlerinde insanların arasında dikilmiş vaziyette gördüm. Aniden ortaya çıkan bir şeyh başka bir şeyhin yakasına yapıştı ve "Ey insanlar! bu Muhammed'in dinini değiştirdi" diyordu. Ben yanımdaki birine bu iki şeyhin kim olduklarını sordum. O da "Şu Ebû Bekr Sıddîk'tır, Ebû Hanîfe'nin yakasına yapışıyor" dedi.*⁶⁴

Kimlik bilgileri de dahil olmak üzere rüya sahibi et-Tâî hakkında yegâne bilgi yine İbn Hibbân'ın *es-Sikât'tında* "âbid bir şahıstır"⁶⁵ ifadesi olup bunun dışında kaynaklarda ne cerh veya ta'diline ne de kimliğine dair bir bilgi bulunmaktadır. Hatta et-Tâî hiçbir

⁵⁹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *ed-Du'afâu's-şagîr*, thk. Ebû 'Abdullah Aḥmed b. İbrahim b. Ebi'l-'Ayneyn (Mektebetü İbn Abbas, 2005), 132. Diğer rivayet ise, Ebû Hanîfe'nin başka şehirlere gittiği halde Medîne'ye gitmemesinin sebebi olarak Muhammed b. Mesleme'nin şöyle dediği haberdur: Rasûlullah (sav) Deccâlın ve Taûnun Medîne'ye giremeyeceğini söylemiştir ki Ebû Hanîfe deccalların başıdır. Fesevî rivayeti için Bk. Ya'kûb b. Süfyân el-Fârisî el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/785.

⁶⁰ Bu zattan Buhârî ile İbn Mâce ikişer ve Müslim bir hadis rivayet etmiştir.

⁶¹ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Muhammed İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Vâî, 1396), 101.

⁶² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. 'Avn İbn Ma'în, *Su'âlâtü İbnü'l-Cüneyd li Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în*, thk. Aḥmed Muhammed Nur Seyf (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988), 168; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/169-170.

⁶³ Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳâlânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1993), 10/465; İbn 'Abdilberr, *Üç Büyük İmamın Faziletleri*, 285. Ayrıca Nuaym b. Hammâd'ın biyografisi için bk. Alî Çelik, "Nuaym b. Hammâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/219.

⁶⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/407.

⁶⁵ İbn Hibbân, *es-Şikât*, 9/70.

hadisin rivâyetinde râvî olarak yer almadığından İbn Hibbân *es-Sikât*'ında bu zatın sika oluşunu yalnızca mezkûr rüya haberiyle izah etmiştir ki bu durum, sırf söz konusu rüya haberini muteber hale getirmek için et-Tâî'yi *es-Sikât*'ına aldığı izlenimi vermektedir. İbn Asakir'in "Muhammed b. Âmir'in Dimeşk'a gelip gelmediği belirsizdir, Dimeşk Mescidi meşhur olduğu için anlatılardan bu mescidin merdivenleri rüyasına girmiş olabilir" şeklindeki ifadesi de fevkalade dikkat çekici bir bilgidir.⁶⁶ Ali b. Cündüb'ün de (öl. 268/882) bu haber haricinde ne bir rivâyetine ne de güvenilirliğine ve kimliğine dair bilgi söz konusudur. Yalnızca *en-Nevâdir* adında bir eserinin olduğundan bahsedilmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla yukarıdaki rüya haberi, et-Tâî'nin *mechûl* olması sebebiyle rivâyet kaideleri bakımından da zayıftır.

2.8. Namazda Son Oturuşla İlgili Merfu Bir Haberi Dikkate Alması

Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî → Ahmed b. Sinân el-Kattân, Ali b. Âsım'ın şöyle anlattığını haber vermiştir: *Ebû Hanîfe'ye, İbrahim b. Alkame'nin Abdullah'tan -İbn Mes'ûd'tan- naklen Nebî'nin (sav) kendilerine beş rekât namaz kıldırıldığını ve selamdan sonra da iki defa secde yaptığını söyleyince, Ebû Hanîfe şöyle dedi: Şayet dördüncü rekâta oturmamış olsaydı bu şekildeki namaz tamam olmazdı, bunu söylerken de yerdeki bir şeyi gösterip onu aldı ve attı.*⁶⁸

Haberin kaynağı olan Ebû'l-Hasen Ali b. Âsım b. Suheyb'in (öl. 201/817) *fuhşu'l-ğalat/hatası çok ve sû'u'l-hıfz* olduğu, bunun kendisine söylendiğinde ise kabul etmeyip hatalarında ısrar etmesi sebebiyle rivâyetlerinin terk edildiği münekkitlerce ifade edilmiş ve İbn Hibbân da mecrûh râvîler arasına yerleştirmiştir.⁶⁹ Buna göre söz konusu haber metrûktür. İlginç olan ise İbn Hibbân kendisi de Ali b. Âsım'ı mecrûh gördüğü halde haberine sarılmasıdır.

2.9. İhram Bulamayanın Elbise Giyebileceğine Dair Hadisi Önemsememesi

Hasen b. Süfyân eş-Şeybânî → İbrahim b. Haccâc, Hammâd b. Zeyd'in haber verdiği uzunca bir rivâyette şunları haber verdiğini anlatmaktadır: Hammâd Mekke'de Ebû

⁶⁶ Ebu'l-Kâsım 'Ali b. Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. 'Ömer b. Ğarâme el-'Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 53/288.

⁶⁷ 'Umer Ridâ Keħħâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1957), 5/54.

⁶⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/407.

⁶⁹ Bk. Buħârî, *ed-Du'afâu's-şagîr*, 99; Buħârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 6/290; Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 76; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/89; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 6/325; Şu'ayb el-Arnâvût, Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/47.

Hanîfe ile otururken birisi gelerek ihramlının mest veya pantolon giymesinin hükmünü sormuş ve Ebû Hanîfe “Sana dem gerekir” cevabını vermiştir. Soruyu soran adam giyebilecek terlik veya izarı olmadığını söylemesine rağmen Ebû Hanîfe “fark etmez” deyince Hammâd, Hz. Ömer ve İbn Abbas’tan nakledilen “İzâr bulamayan kişi için pantolon, terlik bulamayan kişi için de mest-ayakkabı vardır”⁷⁰ hadislerini okumuştur. Fakat Ebû Hanîfe eliyle sanki hadisi önemsemez işareti yapmıştır. Bunun üzerine Hammâd kalkıp Haccâc b. Ertâh’ın yanına giderek durumu anlatmış ve o da aynı merfu hadisler ile Hz. Ali’nin aynı yöndeki fetvasını okuyarak zaruret halinde terlik yerine ayakkabı ve izar yerine pantolon giymenin dem gerektirmeyeceğini söylemiştir. Hammâd’ın ‘arkadaşınız Ebû Hanîfe bu konuda şöyle şöyle demesine ne dersin?’ sözüne karşılık ise Haccâc “O da kim? Kimin arkadaşı? Allah onu çirkinleştirsin” cevabını vermiştir.⁷¹

Bu rivâyeti İbn Hibbân öncesinde Abdullah b. Ahmed ve sonrasında da Hatîb el-Bağdâdî nakletmektedir.⁷² Kevserî’nin senedde bulunan İbrahim b. Haccâc’ın Kaderî ve Haccâc b. Ertât’ın da ne dediğinden haberi olmayan çok konuşan biri olduğunu söyleyerek haberi zayıf görmesine,⁷³ sened açısından düşünüldüğünde haberin sika râvîler tarafından nakledilmesi ve senedin sıhhatini etkileyecek başka bir kusurun bulunmaması sebebiyle katılmanın pek de mümkün olmadığı görülmektedir.

2.10. Hürriyete Kavuşturmanın Mehir Olarak Kullanılabileceğini Söylemesi

Ahmed b. Ubeydullah, Ali b. Harb vasıtasıyla Ali b. Âsım’ın şöyle anlattığını haber vermiştir: Ebû Hanîfe’ye, cariyesini âzat ettikten sonra onunla evlenip âzat edilmesini evliliğinin mehri sayan adamın durumu nedir? bu konuda ne dersin? dedim. Ebû Hanîfe de “Bu caiz değildir” dedi. Bunun üzerine beni ve Abdulaziz b. Suheyb’i nasıl bildiğini sordum ve “Sika” cevabını verince ona Abdulaziz b. Suheyb’in Enes b. Mâlik’ten naklettiği şu haberi okudum: “Hz. Peygamber (sav) eşi Safiyye’yi (ra) âzat etti, sonra da hürriyetine

⁷⁰ Hadis için bk. Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buḥârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-şâhîḥu’l-muḥtasar min umûri Rasûlillâhi şallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muḥammed Zühreir b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422), “Cezâu’s-sayd”, 13 (no. 1841); Ebu’l-Ḥuseyn Müslim b. el-Ḥaccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü’s-şâhîḥu’l-muḥtasar mine’s-sünen bi nakli’l-adli anî’l-adli an Rasûlillâh şallallâhü ‘aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.s), “Hac”, 1 (no. 4).

⁷¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/408.

⁷² ‘Abdullah b. Aḥmed, *es-Sünne*, 1/1200; Ḥatîb el-Bağdâdî, *Târîḫü Bağdâd*, 15/530.

⁷³ Bk. Kevserî, *Te’nîbü’l-Ḥatîb*, 186-187.

kavuşmasını onun mehri saydı.”⁷⁴ Bunun üzerine Ebû Hanîfe şöyle dedi: “Hiç olmazsa düşük bir değeri olan bir yüzüğün mehir olarak verilmesini arzu ederdim.”⁷⁵

Rivâyette Ebû Hanîfe'ye soruyu soran ve diyaloga giren kişi olan Ebû'l-Hasen Ali b. Âsım b. Suheyb daha önce geçen 'son oturuşu yapmayanın namazı yoktur' rivâyetinin de kaynağı olup münekkitlerce *fuşu'l-ğalat/hatası çok* ve *sû'u'l-hıfz* olduğundan metrûk olarak değerlendirildiğini, ayrıca bizzat İbn Hibbân tarafından da mecrûh görülerek *el-Mecrûhîn*'e dahil edildiğini belirtmiştir. Ali b. Harb'in bu rivâyet dışında Ali b. Âsım'dan herhangi bir rivâyetine rastlanmaması ve biyografilerinde aralarında bir hoca-öğrenci ilişkisi olduğuna dair hiçbir bilginin yer almaması da çok ciddi bir problemdir. Neticede muhtevasının bir tenkit olarak görülüp görülemeyeceği bahs-i diğere olmakla birlikte rivâyet sened açısından metrûktür.

2.11. Halîta İçmekte Beis Görmemesi ve Yasak Oluşuna Dair Okunan Rivâyetleri Dikkate Almaması

Muhammed b. Ahmed b. Ebî Avn er-Rayyânî → Alî b. Hucr, Dâvud b. ez-Zibrigân'ın şöyle anlattığını nakletmiştir: Rivâyet Ebû Hanîfe ile Dâvud b. ez-Zibrigân arasında geçen oldukça uzun bir münazaranın hikayesinden oluşmaktadır. Soru üzerine Ebû Hanîfe, hocası Hammâd'ın İbrahim en-Nehâî'den aktardığı bilgiyi dikkate alarak temr (kuru hurma) ve büsr (ham hurma) karışımında bir beis görmediğini söylemiş, Zibrigân ise bunu yasaklayan merfu hadis bulunduğu halde nasıl olup da Nehâî'nin sözüyle ihticac ettiğini sormuş, Ebû Hanîfe cevaben kendisine İbn Ömer'in de mezkûr karışımı kullandığı yönünde bilgi ulaştığını söylemiştir. İbn Ömer'in bunu karın ağrısından dolayı bir defa yaptığını söyleyerek Zibrigân'ın bazı karşı deliller ileri sürmesi karşısında Ebû Hanîfe aklî yönden de kendi görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.⁷⁶

Rivâyet içeriğinin tamamen yönleme dayalı bir hadis tartışmasından ibaret olsa da İbn Hibbân bunu Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinin az olduğu ve başka delilleri hadislere tercih ettiği yönündeki iddiasını tefsir sadedinde nakletmektedir. Bizi burada ilgilendiren yönü ise yalnızca böyle bir diyalogun varlığını ortaya koyma iddiasındaki haberin makbul bir senede sahip olup olmadığıdır. Ebû Hanîfe ile münakaşaya giren Ebû Amr Dâvud b. ez-Zibrigân er-Rakkâşî el-Basrî (öl. 180/797) hakkında Yahya b. Maîn *leyse bi şey*, Ali b.

⁷⁴ Hadis için bk. Buḥârî, “Nikâh”, 14 (no. 5086); Müslim, “Nikâh”, 14 (no. 1365).

⁷⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/408.

⁷⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/409-410.

Medînî *hadiste çok zayıf*, Cüzcânî *kezzâb* ifadesini kullanırken, Ebû Zür'a ve Ebû Dâvud *metrûkul hadis*, İbn Adîy *zayıf* ve Nesâî de sika değildir hükmünü vermişlerdir.⁷⁷ İbn Hibbân da bu zata *el-Mecrûhîn'de* yer vererek onun hakkında ulemanın ihtilafa düştüğü notunu düştükten sonra ez-Zibrigân'ın vehminin ve hatasının çokluğu sebebiyle teferrüd ettiği rivâyetlerin hüccet alınamayacağını ifade etmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla haberin kaynağı olan ez-Zibrigân'ın *kezzâb* ve *metrûkü'l-hadîs* olması hasebiyle söz konusu rivâyet uydurma veya en azından metrûk olup hiçbir şekilde delil olabilme niteliğini haiz değildir.

2.12. Enes'in Kısasa Dair Bir Rivâyetine Hezeyan Demesi

Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî → 'İsmet b. Muhammed → Abbas b. Abdülazim → Ebû Bekir b. Ebû Esved, Bişr b. Mufaddal'ın şöyle anlattığını haber vermiştir: Ebû Hanîfe'ye, Şûbe'nin Hişam b. Yezid b. Enes tarikiyle Hz. Enes'in "Yahudi bir adam, bir cariye'nin başını iki taş arasında ezerek öldürdü, Rasûlullah da o Yahudi'nin başını ezdi (ezilmesini emretti)" şeklindeki rivâyetini aktarınca Ebû Hanîfe "Bu hezeyandır" dedi.⁷⁹

Enes b. Mâlik'in bu ifadesi Kütüb-i Sitte'nin tamamında rivâyet edilmekte, Tirmizi'ye göre Ahmed b. Hanbel ile İshâk b. Râhuye ve bazı âlimlerin ameli bu yönde olmasına karşın bazı ilim ehli kılıçtan başkasıyla kısas olmayacağı görüşündedirler.⁸⁰ Bizim konumuz açısından ise haberin Ebû Hanîfe ile alakalı kısmı olup senedde yer alan 'İsmet b. Muhammed'in *kezzâb/yalancı* olması sebebiyle mevzudur/uydurma olmasıdır. Zira bu zatı İbn Adî ile Dârakutnî *münkeru'l-hadîs ve metrûk* olarak değerlendirirken İbn Ma'în yalancı ve hadis uydurucusu/*هذا كذاب يضع الحديث* şeklinde tavsif etmiştir.⁸¹ Bu sebeple söz konusu haber rivâyet kriterleri açısından uydurma bir rivâyettir.

2.13. Rivâyet Edilen Evsafi Belirsiz Merfu Bir Hadise Hurafe Demesi

⁷⁷ İclî, *eş-Şikât*, 1/340; Ebû Zekeriyâ Yahya İbn Ma'în, *Târîhu İbn Ma'în (Rivâyetu'd-Dûrî)*, nşr. el-'Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (Kahire: Dâru'l Fârûk, 2013), 4/253; Ebû Zür'a er-Râzî, *ed-Đu'afâ' li Ebî Zür'a ve Ecvîbetuh 'alâ esileti'l-Berzâ'î (Ebî Zür'a ve cühûduh fi's-sünne ile birlikte)*, 2/429; 'Ukaylî, *ed-Đu'afâü'l-kebîr*, 2/34; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/413; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/364; Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/864; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cüzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî (Faysalabad: Hadis Akademisi, ts.), 17/145; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, 17/145.

⁷⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/292.

⁷⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/410.

⁸⁰ Hadis için bk. Buḥârî, "Talâk", 30 (no. 5295); Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvî'nî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), "Diyet", 24 (no. 2665); Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmî'u'l-muhtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şahîh ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-'amel*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Diyet", 6 (no. 1394).

⁸¹ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 7/89; Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Ömer b. Aḫmed ed-Dârakutnî, *el-İlelü'l-Vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî (Riyad-Demmâm: Dâru Taybe-Dâru İbnü'l-Cevzî, 1405), 4/13; Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/224.

Es-Sekâfî → Muhammed b. Sehl b. Asker → Ebû Salih el-Ferrâ, Ebû İshâk el-Fezârî'nin şöyle dediğini nakletmiştir: Ebû Hanîfe'nin yanındayken bir adam gelip soru sordu ve o da cevapladı. Bunun üzerine ben 'Ama Hz. Peygamber şöyle şöyle söylüyor' deyince Ebû Hanîfe 'Bu, hurafe bir hadistir' cevabını verdi.⁸²

Bu rivâyet, râvîlerinin sika olmaları ve senedin muttasıl olması sebebiyle sened açısından makbuldür. Fakat kendisine okunan hadisin ve rivâyet keyfiyetinin nelîği bilinmediğinden Ebû Hanîfe'nin 'hurafe' ifadesini yorumlama imkânı yoktur.

2.14. Evsafı Belirsiz Merfu Bir Haber İçin 'Üzerine Bevlet Gitsin' Demesi

Fadl b. Hasen → Yahya b. Abdullah b. Mâhân, İbn Uyeyne'nin şöyle dediğini anlatmıştır: Ebû Hanîfe'ye Hz. Peygamber'den (sav) hadis rivâyet ettim ve o "Bunun üzerine bevlet gitsin" dedi.⁸³

Bir önceki haberde olduğu gibi burada da Ebû Hanîfe'ye okunduğu ileri sürülen hadisin ne olduğu bilinmemektedir. Haberi İbn 'Uyeyne'den nakleden Yahya b. Abdullah b. Mâhân'ın bâtil ve münker rivâyetleriyle bilinen Muhammed b. Said'ten rivâyetlerde bulunduğu ve bu sebeple *lâyühteccü bih* olduğu, hatta uydurma bir rivâyetin isnadında yer aldığı, İbn Adî'nin ise bu râvîyi *müttehem bi'l-kizb* olarak nitelediği ve İbn Uyeyne ile de görüşmediğini söylediği münekkit alimlerce ifade edilmiştir.⁸⁴ Fadl b. Hasen ise sikadır.⁸⁵ Netice itibarıyla bu haber, senedindeki inkıtanın yanı sıra yalancılıkla itham edilen bir râvînin varlığı sebebiyle metrûk ve münkerdir.

2.15. Meclis Muhayyerliğiyle İlgili İbn Ömer'in Mevkuf Haberine Recez/Ricz Demesi

Sâci → Saîd b. Muhammed → Abbas el-Anberî → Ebû Bekir b. el-Esved, Bişr b. Mufaddal'ın şöyle dediğini anlattı: Ubeydullah b. Ömer bize Nâfi'den İbn Ömer'in şöyle dediğini rivâyet etti: "Alıcı ile satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler." Ebû Hanîfe "Bu recez/riczdir" dedi.⁸⁶

⁸² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/410.

⁸³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/410.

⁸⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 3/28; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/344, 6/265; Velîd b. Ahmed ez-Zübeyrî vd., *el-Mevsû'âtü'l-müeyyere fî terâcim eimmeti't-tefsîr* (Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2003), 3/2825.

⁸⁵ Bk. Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/342.

⁸⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/411. Recez, nazım ve mûsikiyle alâkalı bir terim olup belirli konulara tahsis edilmiş şiir nevelerinden birinin adıdır. Ricz ise maddi - mânevi pislik demektir. Bağlamdan hareketle kelimenin ikinci anlamda kullanıldığını varsayıyoruz.

Kütüb-i tis'a başta olmak üzere temel hadis kaynaklarının hepsinde merfu ve mevkuf şekillerde yer alan "Alıcı ile satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler" rivâyetinin sıhhatinde ve mamulün bih oluşunda ne hadisçiler ne de fukaha arasında bir ihtilaf söz konusudur. İhtilaf, rivâyetin delaletinde olup meclis muhayyerliğinin bedenen ayrılma ile mi yoksa alış-verişin tamamlandığını bildiren söz ve tutumla mı sona ereceği noktasındadır.⁸⁷ Bahis konusu rivâyetin onlarca merfu ve mevkuf tariki arasında "Bişr b. Mufaddal → Ubeydullah b. Ömer → Nâfi → İbn Ömer" şeklindeki senedle nakledilmiş bir tariki mevcut değildir.⁸⁸ Yani mezkûr haber bu senetle yalnızca *el-Mecrûhîn*'de yer almaktadır. Diğer taraftan İbn Hibbân'ın bu senedinde yer alan Saîd b. Muhammed el-Verrâk es-Sekâfi hakkında Yahya b. Ma'în *leyse bi'sey'in/sika değildir* demiş⁸⁹ ve İbn Adî de örnek rivâyetler eşliğinde bu zatın zayıf olduğunu ortaya koymuştur.⁹⁰ Mezkûr râvî hemen bütün münekkitlerce *zayıf, metrûk, leyse bi sika, leyse bişey, münkeru'l-hadis ve Vâhin* gibi ifadelerle cerh edilmiştir.⁹¹ Bütün bunlara rağmen İbn Hibbân onu *es-Sikât*'ına alarak sika olarak değerlendirmiştir.⁹²

Sonuç olarak bahis konumuz olan haber hem isnadında aşırı zayıf bir râvînin bulunması hasebiyle zayıf hem de meclis muhayyerliği rivâyetinin *el-Mecrûhîn* dışında mevkuf ya da merfu olsun hiçbir kaynakta Bişr b. Mufaddal → Ubeydullah b. Ömer → Nâfi → İbn Ömer tarikinin yer almaması sebebiyle sika râvîlerin isnadının hilafına bir senetle nakledilmiş olmasından dolayı münkerdir.

2.16. Humeydî'nin Mescid-i Haram'da Ebû Hanîfe Adını Ağzına Almaması

Hasen b. Osman b. Ziyâd, Muhammed b. Mansûr el-Cevvâr'ın şunu anlattığını haber vermiştir: Mescid-i Haram'da Humeydî'yi *Kitâbü'r-reddi 'alâ Ebî Hanîfe*'yi okurken gördüm ve "Bazı insanlar şöyle dedi/قال بعض الناس" diyordu. Ona neden böyle dediğini sorunca "Mescid-i Haram'da onun adını söylemekten hoşlanmıyorum" cevabını verdi.⁹³

⁸⁷ Bk. Tirmizî, "Buyu", 26.

⁸⁸ Rivâyetin isnad şeması için bk. Serkan Başaran, "Muhteva-Yorum İlişkisi Bağlamında Alışverişte Meclis Muhayyerliği Hadîsi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 161.

⁸⁹ İbn Ma'în, *et-Târîh*, 3/263; Buḥârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3/515; Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 53; 'Uḳaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 2/117.

⁹⁰ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 4/459-461.

⁹¹ Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 2/181; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/48-50; Şemsüddîn Muhammed b. Aḫmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-Müntekâ fi serdi'l-kunâ*, thk. Muhammed Şâlih 'Abdulazîz el-Murâd (Medine: el-Meclisü'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1408-1987), 1/178.

⁹² İbn Hibbân, *es-Şikât*, 6/374.

⁹³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/411.

İbn Hibbân'ın haberi duyduğu kişi olan Hasen b. Osman b. Ziyâd hakkında cerhin en ağır ifadeleri olan *yeda'u'l-hadîs*, *kezzâb* ve *yesriku'l-hadîs* yani hadis uydurucusu, yalancı ve hadis hırsızı ifadeleri kullanılmış ve ismi mevzuat kitaplarında yer almıştır.⁹⁴ O halde yukarıdaki rivâyet, Hasen b. Osman tarafından *el-Müsned* sahibi Humeydî'ye (öl. 219/834) yamanmış uydurma bir haberdir.

2.17. İbnu'l-Mübârek'in Hiyel Sebebiyle Ebû Hanîfe'yi Dolaylı Tekfiri

Muhammed b. Abdurrahman el-Fakîh → Muhammed b. Ahmed b. Hakîm eş-Şeybânî → Ebû İshâk et-Tâlekânî, Abdullah İbnu'l-Mübârek'in şöyle dediğini haber vermiştir: “Yanında *Kitâbü'l-Hiyel* olan -yani onunla amel edeni kastediyor- kişi kâfirdir, eşi ondan bain talakla ayrılır ve haccı da batıldır. Falan (Ebû Hanîfe'yi kastederek) şöyle dedi: Şayet birisi eşine zihar yapsa da sonra irtidat etse onun üzerinden zihar kefareti sakıt olur, yine şayet bir adamın başına böyle bir şey gelse de ona birileri 'zihar kefaretinin düşmesi için sen de böyle yap' derse aynı şekilde bunu yapan kâfir olur, eşinden ayrılır ve haccı da geçersiz olur.”⁹⁵

Haberin kaynağı olan ve anlattığı hikâyede isim geçmediği halde adeta niyet okuyuculuğu yaparak İbnü'l-Mübârek'in Ebû Hanîfe'yi kastettiğini ileri süren Ebû İshâk İbrahim b. İshâk b. İsa el-Bünânî et-Tâlekânî (öl. 214/829) ircâ ile itham edilmiştir.⁹⁶ Bizzat İbn Hibbân tarafından sika olduğu söylenmekle birlikte çokça hatasının ve muhalefetinin bulunduğu tespiti yapılmıştır.⁹⁷ *Târîhu'l-Bağdâd'ta* bu haberin yine Ebû İshâk et-Tâlekânî yoluyla gelmiş iki farklı târîki bulunmakta ve birisinde açıkça “Kim Ebû Hanîfe'nin *Kitâbü'l-Hiyel*'ine bakarsa” şeklinde sarîh ifade yer almaktadır.⁹⁸ Yani bu haberde yer alan İbnu'l-Mübârek'in ifadelerini yalnızca et-Tâlekânî nakletmiş olup bu haliyle ferd veya garîbtir. Çok hata yaptığı ve muhalefet ettiği de dikkate alındığında sened açısından haberin makbul olduğunu söyleme imkânı yoktur. Ebû Hanîfe'nin hiyel kitabı telif ettiğine dair hiçbir güvenilir verinin olmaması hatta her fırsatta hiyelden

⁹⁴ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/207-209; Ebu'l-Ferec Cemalüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *eğ-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*, thk. Ebu'l-fidâ 'Abdullâh, 1986, 1/205; Ebu'l-Faql Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-aşbâri (ehâdîsi)'l-mevdû'a*, thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/336.

⁹⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/411.

⁹⁶ Ebû Zur'a er-Râzî, *eğ-Du'afâ' li Ebî Zur'a ve Ecvîbetuh 'alâ esileti'l-Berzâ'i (Ebî Zur'a ve cühûduh fi's-sünne ile birlikte)*, 2/544; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/41.

⁹⁷ İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 8/68.

⁹⁸ Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/555, 556.

nehyetmesi,⁹⁹ söz konusu haberi iyice sorunlu hale getirmektedir. Son olarak ifade etmek gerekir ki Ebû Hanîfe'ye sevgisini ve saygısını şiirlere döküp onun ilmini engin denizlere benzeten ve “ölümü musîbetimizdi”¹⁰⁰ diyen İbnü'l-Mübârek ile İbn Hibbân'ın naklettiği bu haberdeki İbnü'l-Mübârek'in aynı kişi olması kanaatimizce mümkün değildir.

2.18. Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'yi Sikâ ve Me'mun Olarak Görmemesi

Sekafî → el-Hasen b. es-Sabbâh → Müemmil b. İsmâil, Süfyân es-Sevrî'nin şöyle dediğini haber vermiştir; Ebû Hanîfe sika ve me'mun değildir.¹⁰¹

Haberi Sevrî'den aktaran Müemmil b. İsmâil (öl. 205/821) her ne kadar bazı hadisçiler tarafından *sika ve sadûk* olarak görülse de Buhârî ve Müslim onun *metrûkû'l-hadîs* olduğunu ve bu zatın kitaplarını gömdükten sonra hıfzından aktardığı rivâyetlerde çok hata yaptığını ifade etmektedirler.¹⁰² Buhârî ve Ebû Dâvûd'un ricâlinden olan Hasen b. Sabbâh (öl. 247/862) hakkında da hem sika hem de *sadûk ve leyse bilkaviyyi* değerlendirmeleri mevcuttur.¹⁰³ Haberi destekleyecek yani Süfyân'ın böyle bir ifadesini nakleden başkaca bir tarik olmaması sebebiyle ve seneddeki Müemmil'den dolayı bu haberi zayıf olarak değerlendirmek gerekmektedir. Ebû Yûsuf'un “Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe'yi benden daha fazla takip ederdi”¹⁰⁴ ifadesi de Müemmil'in rivâyetine dair kanaatimizi güçlendirmektedir.

2.19. Ebû Hanîfe'nin Görüşlerini Terke Dair İbrahim b. Tahmân'ın Mektubu

Yâkup b. Muhammed el-Muğrî → Ahmed b. Seleme → Hüseyin b. Mansûr, Mübeşşir b. Abdullah b. Rezm¹⁰⁵ en-Neysâbûrî'nin şöyle naklettiğini haber vermiştir; İbrahim b. Tahmân bize Irak'tan yazdığı mektupta, “Benden, Ebû Hanîfe'ye ait yazdığınız görüşleri silin” dedi.¹⁰⁶

⁹⁹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen eṣ-Şeybânî, *el-Aşl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beirut: Dâru İbn Ḥazm, 2012), 1/62; Kevserî, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb*, 240-241.

¹⁰⁰ İbn 'Abdiberr, *Üç Büyük İmamın Faziletleri*, 220-221; Bk. Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîḫü Bağdâd*, 15/469-470; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî ez-Zehebî, *Menâkıbü Ebî Ḥanîfe*, nşr. Muhammed Zâhid Kevserî (Haydarabad: Mârifetü'n-Nûmâniyye, 1408), 30.

¹⁰¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn*, 2/411.

¹⁰² Bk. Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, 1/230; Ebû Zur'a er-Râzî, *eḍ-Ḍu'afâ li Ebî Zur'a ve Ecvîbetuh 'alâ esileti'l-Berzâ'i (Ebî Zur'a ve cühûduh fi's-sünne ile birlikte)*, 2/403; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/177-178.

¹⁰³ Nesâî, *leyse bi'l-kaviyy demektir*. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/194; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi naḫdi'r-ricâl*, thk. Ali Muḥammed el-Bücâvî (Beirut, 1963), 1/499; Ebû'l-Faḍl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Ḥacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed 'Avvâme (Suriye: Dârü'r-Rüşeyd, 1986), 161.

¹⁰⁴ Bk. İbn 'Abdiberr, *Üç Büyük İmamın Faziletleri*, 211-212.

¹⁰⁵ Bütün baskılarda bu şekilde yer almış, fakat doğrusu *Razîn* olmalıdır.

¹⁰⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn*, 2/411.

Haberin senedindeki diğer râvîler sika olmakla birlikte İbn Hibbân'ın hocası durumundaki Yâkub b. Muhammed el-Muğrî ile ilgili *el-Mecrûhîn*'deki bu haber dışında ne hayatına dair bir ize ve ne de başka bir rivâyetine rastlanmaktadır. Buna göre el-Muğrî *mechûldür*. Diğer taraftan mektup sahibi İbrahim b. Tahmân (öl. 163/779) Hanefi tabakat kitaplarında mezhep mensubu olarak zikredilmekte¹⁰⁷ ve mezhebe dair hiçbir eserde mektupta bahsedilen anlamı ihsas ettirecek herhangi bir bulgu mevcut değildir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin ölümüne es-Sevrî'nin sevindiğine dair daha önce geçen rivâyet ile bu haber birlikte değerlendirildiğinde her ne kadar önemi tartışılır olsa da İbn Tahmân'ın Ebû Hanîfe'ye karşı belirli bir tavır içerisinde olduğunu söylemek de mümkündür.

2.20. İbnu'l-Mübârek'in Ebû Hanîfe'yi Hadiste Yetim Olmakla Nitelemesi

Muhammed b. Mahmûd en-Nesâî → Ali b. Haşrem → Ali b. İshâk es-Semerkandî, İbnü'l-Mübârek'in şöyle dediğini nakletmiştir; Ebû Hanîfe hadiste yetimdi.¹⁰⁸

Haberin senedinde yer alan râvîlerin sika olmaları sebebiyle rivâyeti sened yönüyle makbul addetmek mümkündür. Gerçi yapılan bir araştırmada İbn Hibbân dışında kendisinden rivâyette bulunan başka birisi olmadığı gerekçesiyle Muhammed b. Mahmûd (b. Adî el-Mervezî) en-Nesâî *mechûlü'l-hâl* olarak nitelendirilmiş¹⁰⁹ lakin Hatîb'in verdiği bilgiler bu tespitin doğru olmadığını göstermektedir.¹¹⁰ Ancak bu rivâyeti İbn Hibbân'dan sonra İbn Adî ile Hatîb de yine Ali b. Haşrem → Ali b. İshâk tarikiyle naklettikleri halde her üç kaynakta da farklı metinler söz konusudur. Hatîb'in iki ayrı tarikle naklettiği rivâyetin her ikisinde de İbn Hibbân'a göre takdim-tehir (كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَتِيمًا فِي الْحَدِيثِ) söz konusu iken İbn Adî "Ebû Hanîfe hadiste sağlandı/الحديث يقيم" şeklinde tamamen farklı nakletmektedir.¹¹¹ İbn Adî'nin senedi Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî → Ali b. Haşrem → Ali b. İshâk şeklindedir ki hem daha âlî hem de Firebrî *Sahîh-i Buhârî*'nin meşhur râvîsidir. Şu hâlde İbn Hibbân'ın haberi, kendisinden daha sika olan râvîlerden oluşan bir rivâyete muhalif olduğundan *metin yönüyle şâzdır*. Aynı şâz olma durumu, önce İbn Hibbân tarikiyle haberi nakledip arkasından Ebû Vehb rivâyetiyle onu destekleyen Hatîb'in

¹⁰⁷ Bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn 'Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Vefâ el-Şurâşî, *el-Cevâhiru'l-muhyiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. 'Abdulfetaḥ Muhammed el-Ḥulv (Riyad, 1993), 1/39.

¹⁰⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/411: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَتِيمًا فِي الْحَدِيثِ.

¹⁰⁹ Bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed el-'Ansî, *Miṣbâhu'l-erîb fî takrîbi'r-ruvât ellezîne leysû fî Takrîbi't-Tehzîb* (Yemen-Mısır: Mektebe San'âi'l-Eseriyye-el-Fârûku'l-Hadisiyye, 2009), 3/228.

¹¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/424.

¹¹¹ Bk. İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 8/237; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/574. Hatîb aynı yerde aynı metni tamamen farklı bir senedle Ebû Vehb'ten de nakletmektedir.

rivâyetlerindeki metne karşı da geçerlidir. Zira takdim-tehir de muhalefetin bir çeşidi olan maktûb terimiyle ifade edilir. Çağdaş bir çalışmada İbn Adî'nin yukarıda geçen rivâyetinin çok ince bir tahkik çabasıyla(!) "كان أبو حنيفة في الدين يتيماً" /Ebû Hanîfe Din'de yetim idi" şeklinde doğrusunun tespit edildiğinin ifade edilmesi ise tam bir tahrifattir.¹¹²

2.21. İbn Hanbel'in Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan Rivâyeti Uygun Görmemesi

el-Hasen b. İshâk b. İbrâhim el- Havlânî → Muhammed b. Cabir el-Mervezî, Ziyad b. Eyyûb'tan şöyle nakletmektedir: Ahmed b. Hanbel'e Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'tan rivâyet hususunu sordum ve ikisinden de rivâyeti uygun görmediğini söyledi.¹¹³

Râvîleri sika olmaları sebebiyle bu rivâyet sened yönüyle sahihtir. Tıpkı bir önceki haberde olduğu gibi 'Ansî'nin, İbn Hibbân dışında kendisinden rivâyette bulunan başka birisi olmadığı gerekçesiyle el-Hasen el-Havlânî'yi *mechûlü'l-hâl* olarak değerlendirmesini doğru bulmuyoruz.¹¹⁴ Zira İbn Hibbân'ın yanı sıra İbn Adî'nin de bu zattan rivâyeti söz konusudur.¹¹⁵ Nitekim İbn Hanbel, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'tan herhangi bir hadis rivâyet etmemiştir. Diğer taraftan İbn Hanbel'in bu tutumunu, tıpkı Buhârî ve Müslim'in İmam Mâlik'ten çokça rivâyette bulunurken diğer üç mezhep imamından rivâyette bulunmamaları gibi değerlendirmek gerekir.

2.22. İbnü'l-Mübârek'in Ebû Hanîfe'yi Terk Etmesi

el-Hüseyn b. İdrîs el-Ensârî → Muhammed b. Ali es-Sekafî, İbrâhim b. Şemmâs'ın şöyle dediğini nakletmiştir: İbnü'l-Mübârek son tutumunda Ebû Hanîfe'yi terk etti.¹¹⁶

Rivâyetin kaynağı durumundaki İbrâhim b. Şemmâs es-Semerkindî (öl. 221/836) sika bir râvîdir.¹¹⁷ Bununla birlikte ricâl kitaplarında daha ziyade cesur bir savaşıcı oluşu

¹¹² Bk. Ebû 'Abdirrahmân Muqbil b. Hâdî el-Hemedânî el-Vâdî'î, *Neşru's-şahîfe fî zikri's-şahîh min akvâli eimmeti'l-cerh ve't-ta'dîl fî Ebî Hanîfe* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1422), 146. Yayım aşamasında olan bir başka çalışmamızda İbn 'Adiy'in bahsedilen eseri el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl'in hem matbu nüshasında hem de tetkik imkânı bulduğumuz iki ayrı yazma nüshalarında metin şöyledir: "كان أبو حنيفة في الحديث يقيم" / Ebû Hanîfe hadiste sağlamdı." Önyargıları mezkûr yazara يقيم kelimesini يتيماً şeklinde ve الحديث في الدين ifadesini de الحديث في الدين şeklinde okutmuştur ki böyle metin hiçbir kaynaktan yer almamaktadır. Mesele tamamen hadis bağlamında olup din ile alakası yoktur. En önemlisi de yazar, doğrusunu nereden ve nasıl tespit ettiğini de açıklamamıştır. el-Vâdî'î'nin hem haberle ilgili kullandığı cezm lisani hem de eserine verdiği isim ise sonyargının mutlak doğru olarak takdiminden başka bir şey değildir.

¹¹³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/411.

¹¹⁴ Bk. 'Ansî, *Mişbâhu'l-erîb fî takrîbi'r-ruvât ellezîne leysû fî Takrîbi't-Tehzîb*, 4/60.

¹¹⁵ Bk. İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 1/178, 183, 207.

¹¹⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/412.

¹¹⁷ Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 1/293; Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ'*, 48; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/105; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 8/69-70; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/105-107; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 90.

ve sünnete bağlılık yönü ile Türkler hakkında amansız bir düşmanlık beslemesi hatta Türkler tarafından öldürülmesi ön plana çıkartılmaktadır.¹¹⁸ Kevserî ise bu zatı, fıkhıta güçlü ile zayıfı bilmediğinden başkalarından duyduğu şeyleri aktardığı ve Ebû Hanîfe hakkında düşmanlıktan başka bir bilgisi bulunmadığından tarafgirlikle hareket ettiği şeklinde tavsif etmektedir.¹¹⁹ Fakat İbn Hürrem diye meşhur olan tarihçi Hüseyin b. İdris el-Ensârî el-Herevî (öl. 301/913) senedde problem oluşturmaktadır. Zira İbn Ebî Hâtim er-Râzî'ye göre bu zat batıl ve asılsız haberler de nakletmektedir ki¹²⁰ Vekî' sebebiyle uydurma olarak addettiğimiz üçüncü sıradaki rivâyetin senedinde İbn Hürrem de yer almaktadır. Dolayısıyla başkaca bir tariki bulunmadığından bahis konumuz olan rivâyetin, İbn Hürrem'in asılsız haberlerinden birisi olmadığını tespit etme imkânı yoktur. Bir diğer râvî olan Muhammed b. Ali es-Sekafî'ye gelince İbn Ebi'd-Dünya¹²¹ ile İbn Asâkir'in¹²² kendisinden birer rivâyeti olmakla birlikte kimliğine ve güvenilirliğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Haberin başka bir tariki de yoktur. Bu verilere göre bahis konusu haberin de tıpkı yukarıda geçen *halku'l-Kur'ân konusunda Ebû Hanîfe'nin takiyye yaptığına* dair rivâyet gibi asılsız olduğu kanaatindeyiz.

2.23. Şerîk'in Ebû Hanîfe'ye Sahtekâr Demesi

Ahmed b. Bişr el-Kerhî → Muhammed b. el-Hattâb → Rüsteh, İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'den şunu anlatmıştır: “Birisıyla bir ev sebebiyle husumetim olmuştu, Kadı Şerîk'e vardığımda yüzüme sert bir ifade ile bakıp ‘sözleşmen var mı?’ diye sordu ve ben de evet dedim. ‘Git onu bana getir’ dedi. Oysa benim bir sözleşmem yoktu, döndüm ve bunu babama anlattım. O da ‘Yazıklar olsun sana, bize karşı kötü düşüncelere sahip bir adamın yanında yalan mı söyledin?’ dedi. Sonra Şerîk'in yanına döndüm ‘Sözleşmeni ver’ dedi. Ben de Allah seni ıslah etsin, yanımda buna şahit olamayacak biri var dedim. Bunun üzerine Şerîk ‘Sahtekarın oğlu, sahtekarın oğlu, sahtekâr’ dedi.”¹²³

¹¹⁸ Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/106.

¹¹⁹ Kevserî, *Te'nîbü'l-Ĥatîb*, 293.

¹²⁰ Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/47; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 1/530-531.

¹²¹ Bk. Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd el-Ĥuraşî el-Bağdâdî İbn Ebi'd-Dünyâ, *Ĥaşru'l-emel*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 113.

¹²² Bk. İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, 42/96, 261.

¹²³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/412.

Haberin râvîlerinden Muhammed b. Hattâb es-Sekaffî'yi her ne kadar İbn Hibbân sika saysa da¹²⁴ Ebû Hâtim *tanımadığını* söylerken el-Ezdî de *münkeru'l-hadis* olarak tavsif etmektedir.¹²⁵ Nitekim Elbânî de zayıf ve uydurma hükmünü verdiği bir çok rivâyeti tetkik ederken senedlerde yer alan Muhammed b. Hattâb'ın *meçhûlü'l-hâl ve münkeru'l-hadis* olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶ Ahmed b. Bişr el-Kercî'nin ise İbn Hibbân'ın kendisinden yaptığı rivâyetler haricinde ne aynına ne de haline dair herhangi bir bilgiye rastlanmaktadır ki buna göre *meçhûl* bir râvîdir. Bu veriler ışığında söz konusu haber sened yönüyle zayıftır.

2.24. Propagandist Bir Mürcîî Olması

Hamza b. Dâvud → Dâvud b. Bekr, el-Mukriî'nin şöyle dediğini haber vermiştir: Ebû Hanîfe bize hadis rivâyetinde bulunuyordu fakat o bir Mürcîî idi ve beni ırcaya davet ederdi ama ben onu reddettim.¹²⁷

Ebû Abdirrahman Abdullah b. Yezid el-Mukriî (öl. 213/829), Buhârî'nin ricâlindedir.¹²⁸ Dâvud b. Hamza ile Dâvud b. Bekr'in her ne kadar zabt yönünden zayıf oldukları ifade edilse de¹²⁹ aynı haberin farklı bir isnadla İbn Adî tarafından da nakledilmesi o zayıflığı telafi etmektedir.¹³⁰ Dolayısıyla haberin sened açısından hasen değerinde olduğu söylenebilir. Mukriî'nin bu kanaatinin bir değer taşıyıp taşımadığı ise bahs-i diğerdir.

2.25. Ebû Hanîfe'nin Hişam b. Urve Haricindeki Hadisçilere Rivâyetlerinde Olmayan Birtakım Şeyleri Yutturması

Muhammed b. Münzir → Osman b. Saîd → Ebu'r-Rab' ez-Zehrânî, Hammad b. Zeyd'in şöyle dediğini haber vermiştir: Ebû Hanîfe'yi "Hişam b. Urve dışında neredeyse karşılaştığım her hadisçiye, rivâyet ettiği hadiste olmayan bazı şeyleri hadisine sokuşturarak yutturdum" derken işittim.¹³¹

¹²⁴ Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/410.

¹²⁵ Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/246; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/537; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 7/117.

¹²⁶ Bk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-eĥâdisi'd-ĥâfife ve'l-mevdûa' ve eşeruha's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1988), 1/301, 2/46-47, 4/317, 13/803.

¹²⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/412.

¹²⁸ Mesela bk. Buĥârî, "Teheccüd", 33 (no. 1184), "Tefsîr", 95 (no. 4596).

¹²⁹ Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/408; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/377; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/289.

¹³⁰ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 8/239.

¹³¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/412.

Ebû Hanîfe'den rivâyette bulunan ve hatta fıkıh bilgisini Ebû Hanîfe'den edindiği söylenen¹³² Hammâd b. Zeyd b. Dirhem el-Ezrak el-Ezdî'nin (öl. 179/795) bu haberinin râvîleri olan Muhammed b. Münzir ile Osman b. Saîd nisbesiz zikredilmeleri ve babaları dahil olmak üzere aynı isimde birden fazla şahıs bulunması sebebiyle iltibas söz konusudur. Lakin yine İbn Hibbân'ın başka bir rivâyette mezkûr her iki râvînin nisbelerini açıkça vermesi (فحدثني محمد بن المنذر بن سعيد، قال: سمعت عثمان بن سعيد الدارمي) hem iltibası ortadan kaldırmakta hem de aralarındaki likayı tespit etmekte olup¹³³ her ikisi de sikadır.¹³⁴ Diğer taraftan Muhammed b. Münzir b. Saîd aynı zamanda İbnu'l-Mubârek'in Ebû Hanîfe aleyhine konuşanları ayıplayan bir haberinin de râvîsidir.¹³⁵ Ebu'r-Rabî' ez-Zehrânî de sikadır.¹³⁶ Son dönemlerde yapılan bir çalışmada, diğer râvîlerin zayıflığı yanında Ebu'r-Rabî'in Hz. Peygamber'e yalan isnadında bulunmakla itham edilen bir râvî olması sebebiyle söz konusu haberin uydurma olduğu yönündeki değerlendirmenin,¹³⁷ isnadında bu râvînin yer aldığı bazı mevzu haberlere dayanılarak yapıldığı anlaşılmakta ancak o rivâyetlerdeki uydurmanın başka râvîlerden kaynaklanması hasebiyle isabetli olmadığı açıktır. Netice itibarıyla yukardaki rivâyet sened yönüyle sahih ve başka bir tariki bulunmadığı için de gariptir.

2.26. İbn Mehdî'nin Ebû Hanîfe'yi Zikredip Nahl Suresinden Âyet Okuması

Ahmed b. Bişr → Mahmûd/Muhammed b. el-Hattâb → Rüsteh, Abdurrahman b. Mehdî'nin Ebû Hanîfe'yi anarak şu ayeti okuduğunu haber vermiştir; *Sonuç olarak, kıyamet gününde kendi günahlarını eksiksiz yüklendikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular. İşte görün, yüklendikleri şey ne kadar kötü!*¹³⁸

¹³² Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmi'r-ricâl me'âni'l-âşâr*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427), 1/239.

¹³³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/327.

¹³⁴ Muhammed b. Münzir için bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/224. Dârimî için bk. Abdullah Aydın, "Dârimî Osman b. Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/495-496.

¹³⁵ Bk. Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. 'Ali eş-Şaymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih* (Âlemu'l-Kutub, 1985), 84.

¹³⁶ Bk. Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 2/42.

¹³⁷ Bk. Velîd b. Ahmed ez-Zübeyrî vd., *el-Mevsû'âtü'l-müeyyere fi terâcim eimmeti't-tefsîr*, 3/2826.

¹³⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/412. Âyet için bk. en-Nahl 16/25.

Haberin râvîlerinden Muhammed b. Hattâb es-Sekaff¹³⁹ ile Ahmed b. Bişr el-Kercî daha önce tetkik edilmiş, es-Sekaff'yi İbn Hibbân'ın *sika* saydığı¹⁴⁰ ama Ebû Hâtim'in *mechûl* ve el-Ezdî'nin de *münkeru'l-hadîs* olarak gördüğü ifade edilmişti.¹⁴¹ Ahmed b. Bişr el-Kercî'nin ise ne aynına ne de haline dair herhangi bir bilgiye rastlanmaması sebebiyle *mechûl* hükmü verilmişti. Dolayısıyla bu haber zayıf olup hüccet değeri taşımamaktadır. Bu rivâyeti İbn Hibbân'dan başka rivâyet eden de olmamıştır.

2.27. Müsâvir el-Verrâk'ın Ebû Hanîfe'yi Şiirle Hicvetmesi

İbrahim b. Ümeyye → Muhammed b. Yahyâ el-Belhî, Süfyân'ın şöyle anlattığını bize haber verdi: Ebû Hanîfe meclise oturduğunda Müsâvir el-Verrâk şu şiiri inşâd etti: *Biz bugüne kadar Din konusunda bolluk içindeydik - Ta ki kıyas taraftarlarıyla sınanıncaya kadar/ Bu grup bir araya geldiklerinde - tıpkı martıların arasında sabahlayan tilkiler gibi bağırsır oldular.*¹⁴²

İbrahim b. Ümeyye'yi İbn Hibbân *sika* kabul etmekle birlikte hata yaptığı gerekçesiyle ezberinden yaptığı nakillerini delil saymadığını ifade etmektedir.¹⁴³ Kaynaklarda Muhammed b. Yahyâ el-Belhî'nin bazı uydurma rivâyetleri naklettiği zikredilmekte ve bunun haricinde aynına ve haline dair bir bilgiye rastlanmamaktadır.¹⁴⁴ Fakat Ebû Hanîfe'nin kıyasçı oluşunu tenkide yönelik zikredilen bu şiir başka kaynaklarda da farklı senedlerle yer almaktadır.¹⁴⁵ Hatta Ebû Hanîfe'nin mezkûr şair ile karşılaştığı ve kendilerini hicvettiği halde ona müsamahalı davranıp hediye verdiği ama şairin bunu kabul etmediği dile getirilir.¹⁴⁶ Dolayısıyla İbn Hibbân'ın rivâyeti sened itibariyle zayıftır, fakat iki ayrı tariki daha bulunduğundan hasen derecesine yükseldiğini söylemek mümkündür.

¹³⁹ Matbu her iki nüshada da Mahmûd şeklinde yazılmış ancak bu isimde bir ravi bulunmaması ve yukarıda aynı senedte Muhammed şeklinde yer alması sebebiyle doğrusunun Muhammed olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁴⁰ Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/410.

¹⁴¹ Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/246; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/537; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 7/117.

¹⁴² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/412.

¹⁴³ Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/137.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/424; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdilvehhâb el-Ansî, *Mişbâhu'l-erîb fi takrîbi'r-ruvât ellezîne leysû fi takrîbi't-tehzîb* (Yemen: Mektebetü San'â el-Eseriyye, 2009), 3/250.

¹⁴⁵ Bk. Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ fi fağâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, nşr. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1997), 129; Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/487.

¹⁴⁶ Mesela bk. Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-ferîd* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 6/154.

2.28. Şâir Hüdbe'nin Kıyastan Dolayı Ebû Hanîfe'yi Hicvi

Fadl b. el-Hasen → Yahyâ b. Abdillâh b. Mâhân, Şair Hüdbe b. Abdilvahhâb'ı şu şiiri söylerken duyduğunu haber vermektedir: *Re'y ehli kıyası kullanarak münazaraya girdiğinde - Çirkin ve adî bir sapkınlık ortaya attığında/ Biz onlara karşı Allah'ın ayetleri ve Peygamberin âsârıyla karşılık veririz/ Nice tertemiz muhsan namuslar – Ebû Hanîfe sebebiyle haram olmaktan çıkıp helal hale geldi!*¹⁴⁷

Süfyân b. Uyey'den nakledilen bu haberin senedi daha önce geçen 2.14. başlık yer alan rivâyetin senediyle aynı olup inkıtanın yanı sıra yalancılıkla itham edilen bir râvînin varlığı sebebiyle metrûk ve münkerdir. Fakat Hüdbe'nin bu mısraları da tıpkı Müsâvir'in şiiri gibi başka kaynaklarda da geçmektedir.¹⁴⁸

2.29. Şerîk'in Şarapçılığı Ebû Hanîfe'ye Tercih Etmesi

Abdullah b. Muhammed el-Beğavî → Mansûr b. Ebî Müzâhım, Şerik'in şöyle dediğini haber vermiştir: “Kûfe'nin dört bir köşesinde şarap satan şarapçıların bulunması, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini anlatan ve savunan birisinin bulunmasından daha hayırlıdır.”¹⁴⁹

Mu'cemu's-sahâbe müellifi Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Beğavî (öl. 317/929) tarikiyle rivâyet edilen yukarıdaki haberin senedinde haberin ilk nakledicisi olan Mansûr b. Ebî Müzâhım sikadır.¹⁵⁰ Yani haber sahih bir senede sahiptir.

2.30. İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe Aleyhindeki Sözü

Sekafî → Ebû Yahyâ Muhammed b. Abdurrahman → Ebû Ma'mer, Velîd b. Müslim'in şöyle anlattığını haber vermiştir: Mâlik b. Enes bir adama ‘Beldenizde Ebû Hanîfe'nin görüşleri konuşuluyor mu?’ diye sordu ve adam ‘evet’ deyince Mâlik ona ‘şehriniz kesinlikle oturulamayacak bir yer’ dedi.”¹⁵¹

Haberin senedinde sadece Ebû Ma'mer şeklinde künye ile yer alan şahsın, aynı haberi rivâyet eden Ebû Nuaym'dan öğrendiğimize göre İsmâil b. İbrâhim b. Ebî Ma'mer

¹⁴⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/413.

¹⁴⁸ Bk. Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, thk. Yûsuf Ali Tāvîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 2/155.

¹⁴⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/413.

¹⁵⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/173; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/311-312.

¹⁵¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/413.

(öl. 236/851) olduğu anlaşılmakta¹⁵² olup Şeyhaynın ricâlinden sika bir râvîdir.¹⁵³ Bahis konusu haber *el-Mecrûhîn* dışında beş ayrı kaynakta daha geçmekte ve tamamında Ebû Ma'mer ortak râvî olarak yer almaktadır.¹⁵⁴ Buna göre rivâyet ferttir. Daha önemlisi ise Ebû Ma'mer'in el-Velîd'ten sema'ının bulunmadığını İbn Hanbel açıkça söylemektedir.¹⁵⁵ Hal böyle olunca söz konusu haber, zayıf rivâyet çeşitlerinden *munkatı* olmakta ve *garib* bir tarike sahip olduğu için de o zayıflığın giderilme imkânı kalmamaktadır. Ayrıca fert bir rivâyet olduğu halde metin farklılıkları da vardır ki buna göre haber aynı zamanda *muzdarib* olmaktadır. Nitekim yapılan bir çalışmada da haber zayıf olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁶

2.31. Domuz Etini Yemekte Sakınca Görmemesi

Muhammed b. el-Kâsım b. Hâtım → Muhammed b. Dâvud es-Semnânî → Muhammed b. el-Musaffâ, Süveyd b. Abdilaziz'in şöyle anlattığını haber vermiştir: Bir adam Ebû Hanîfe'ye geldi ve 'domuz eti yemiş birine ne dersin?' diye sordu. Bu soruya Ebû Hanîfe "Bir şey gerekmez" cevabını verdi.¹⁵⁷

Haberin kaynağı durumundaki Süveyd b. Abdülaziz, Muvatâ'nın râvilerinden olmasına rağmen *kesîru'l-ğalat*, *münkeru'l-hadîs*, *metrûku'l-hadîs* gibi ağır cer ifadeleriyle cerh edilmiştir.¹⁵⁸ Buna göre de haber sened itibariyle münker ve metrûk olup delil değeri taşımamaktadır. Ayrıca İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'e alarak cerh ettiği bir râvînin rivâyetini başka bir râvîyi cerh ederken delil olarak sunması ciddi bir tutarsızlıktır.

2.32. Allah'a Yaklaşmak Maksadıyla Katıra Kulluk Etmede Bir Beis Görmemesi

Sekafî → Ahmed b. Velîd el-Kerhî → Hasen b. es-Sabbâh → Mahfûz b. Ebî Sevbe → İbn Ebî Müshir, Yahya b. Hamza ile Saîd b. Abdilaziz'in şöyle dediklerini duyduğunu bana

¹⁵² Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İşbahânî Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ tabakâti'l-aşfiyâ* (Mısır: Saâde, 1974), 6/325.

¹⁵³ Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 34/311.

¹⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/164; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1/199; Uqaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 4/268; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 8/237; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ tabakâti'l-aşfiyâ*, 6/325; Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/544.

¹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/164.

¹⁵⁶ Bk. Vâdi'i, *Neşru's-şahîfe fi zikri's-şahîh min akvâli eimmeti'l-cerh ve't-ta'dîl fi Ebî Hanîfe*, 366.

¹⁵⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/413.

¹⁵⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/445; Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/326; İbn Ma'in, *et-Târîh*, 1/51; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/476; Buḥârî, *ed-Du'afâu's-sağîr*, 72; Ebû 'İsa Muhammed b. 'İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *'İlelü't-Tirmizî, (el-Kebîr)*, thk. Şubḥî es-Şâmarrâî vd. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 208.

haber verdi; Biz Ebû Hanîfe'nin "Bir adam Allah'a yakınlaşmak maksadıyla şu katıra kulluk etse, bunda bir beis görmem" dediğini duyduk."¹⁵⁹

Klasik kaynakların tahkik/Scholarly editing ile birlikte içerik tenkidini/Literary Criticism'i (nakdu'l-isnâd ve'l-metn) içine alacak şekilde bütüncül bir tenkitli neşir anlayışıyla yayımlanmasının önemi bağlamında örnek rivâyet olarak müstakil bir çalışmada¹⁶⁰ incelediğimiz yukardaki rivâyetin serencamı oldukça dikkat çekicidir.

Haberin senedinde yer alan Mahfûz b. Ebî Sevbe/Tevbe'nin¹⁶¹ ismine zayıf ve metrûk râvîlerle ilgili eserlerde rastlanmakta ve hakkında kendisiyle bir yolculukta birlikte olan İbn Hanbel'in "durumu gerçekten çok zayıf/جداً ضَعْفَ أَمْرُهُ " şeklinde değerlendirmesi bulunan bir râvîdir.¹⁶² İbn Ebî Müshir künyeli râvînin adı da sarih değildir. Bu rivâyet dışında İbn Hibbân'ın böyle bir künye ile nakilde bulunmaması ve bu künyeyle birden fazla zatın bulunması durumu daha kapalı hale getirmektedir.¹⁶³ Tetkikimize göre İbn Ebî Müshir ile kastedilen şahsın, Ebû Müshir' künyesiyle meşhur olan Abdü'l-A'la b. Müshir el-Ğassânî'nin oğlu Muhammed olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁶⁴ Ne var ki bunun da vefat tarihi ve durumuyla ilgili tam bir cehalet söz konusu olup hem aynı hem de hali itibariyle *mechûl* bir râvîdir.

Habere kaynaklık eden iki kişiden birisi olan ve otuz yıl Dimeşk kadılığı yapan Yahya b. Hamza da (öl. 183/799) Kütüb-i Sitte ricâlinden olup kaynaklara göre tartışmalı birisidir.¹⁶⁵ Mizzî'nin derlediği bilgilere göre hakkında "leyse bihi be'sün/fena değil zararsız, sadûk, Kaderî ama sika, münkeru'l-hadîs" gibi değerlendirmeler söz

¹⁵⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/413.

¹⁶⁰ Söz konusu çalışma, süreçleri tamamlanmış olup Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 2021 yılı 2. sayısında yayımlanacaktır.

¹⁶¹ Her iki tahkikli nüshada da Mahfûz b. Ebî Sevbe/ محفوظ بن أبي ثوبه şeklinde kayıtlanan ve nüshalarda farklılık bulunduğu dair bir not da bulunmayan bu ismin hatalı olduğu açıktır. Zaten İbn Hibbân'ın bu rivayeti dışında ne bir senedde ne de rical kitaplarında böyle bir isme rastlanmaktadır. Doğrusu Mahfûz b. Ebî Sevbe/ محفوظ بن أبي ثوبه (öl. 237/851) olmalıdır.

¹⁶² Bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buĥârî, *et-Târîhu'l-evsaf*, thk. Maĥmûd İbrahim Zâyed (Halep: Dârü'l-Va'y, 1977); 'Uĥaylî, *eġ-ġu'afâü'l-kebîr*, 4/267; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerĥ ve't-ta'dîl*, 8/423; İbnü'l-Cevzî, *eġ-ġu'afâ'*, 3/36; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/444. Vefat tarihi yalnızca Buhârî'de geçmektedir. Diğer taraftan Zehebî'nin, İbn Hanbel'in cerh ettiği ravinin Mahfûz b. el-Fadl b. Ebî Sevbe olduğu yönündeki derkenarının isabetli olmadığını, İbn Hibbân'ın Mahfûz b. el-Fadl b. Ebî Sevbe'yi es-Sikât'ına alması ortaya koymaktadır. Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/204.

¹⁶³ Bk. Ebu'l-Velîd 'Abdullah b. Muhammed el-Endelüsî İbnü'l-Feraġî, *Târîhu 'ulemâi Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Ĥânî, 1988), 1/59; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 5/109, 8/170, 34/114, 52/228, 53/170, 71/43.

¹⁶⁴ Bk. İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 54/66.

¹⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/325; Aĥmed b. Ĥanbel, *el-İlel*, 2/39; 'Uĥaylî, *eġ-ġu'afâü'l-kebîr*, 4/397; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerĥ ve't-ta'dîl*, 9/137; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. 'Avn İbn Ma'în, *Târîhu İbn Ma'în bi rivâyeti'd-Dûrî*, thk. Aĥmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-'İlmî, 1979), 4/441, 474.

konusudur.¹⁶⁶ İbn Hacer de satır aralarında Yahya'nın *münker hadisler naklettiği*'ni söylemesine rağmen sika kabul etmiştir.¹⁶⁷ Bütün bunların dışında söz konusu ifadeyi bizzat Ebû Hanîfe'den duyduğunu söyleyen Yahya'nın Kûfe'ye ve Ebû Hanîfe'nin de Dimeşk'e gittiği sabit olmadığına göre böyle bir sema'ın gerçekleşme imkanı fevkalade zayıf görünmektedir. Rivâyette Ebû Hanîfe'den mezkûr ifadeyi bizzat işitmiş görünen ikinci kişi olan Saîd b. Abdilaziz'e (öl. 167/783) gelince her ne kadar âhir ömründe ihtilata duçar olduğu bilgisi bulunsa da¹⁶⁸ kaynaklarımıza göre görüşlerine değer verilen¹⁶⁹ fakih ve sika bir muhaddistir.¹⁷⁰ İbn Hibbân'ın es-Sikât'a almasına karşın Samarralı olması dışında kimliğine ve güvenilirliğine dair hiçbir bilgi vermediği¹⁷¹ Ahmed b. Velîd el-Kerhî de *mechûlü'l-hâldir*.

Haberin senedindeki asıl ızdırab ise “قالا” denilerek Saîd'in de sanki Yahya ile birlikte haberin kaynağı gibi gösterilmesidir. Zira aynı rivâyeti nakleden Fesevî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır ki Yahya b. Hamza dinlemeye değil de tamamen duyuma dayalı olarak Saîd'in de hazır bulunduğu bir ortamda mezkûr ifadeyi 'Ebû Hanîfe şöyle diyormuş' tarzında dile getirmiştir. Ayrıca Yahya'dan haberi nakleden kişi İbn Ebî Müşir değil, Saîd'e mülazemet eden ve Yahya'dan da rivâyetleri sabit olan meşhur hadisçi Ebû Müşir Abdu'l-A'lâ b. Müşir'dir.¹⁷² Görünen o ki bütün mesele, Yahya'nın kulağına çalan bazı duyumları Saîd'in de bulunduğu bir ortamda anlattığı ve daha sonra karartılmış bir senedle sanki Ebû Hanîfe'den bizzat duymuşlar algısı verilerek nakledilmesinden ibarettir.

Diğer taraftan metindeki “هذا البعل/şu katıra” ifadesi, Fesevî rivâyetinde “هَذِهِ النَّعْلُ/şu nalına” şeklindedir ki aynı kaynaktan (Yahya) nakledilen bir haberde bunun rivâyet ilimlerindeki karşılığı tashiftir. Bu değişikliği salt ilk dönemlerdeki Arapçada nokta bulunmayışı sebebiyle الععل şeklindeki hattın farklı okunma imkânıyla veya istinsah

¹⁶⁶ Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/281-282.

¹⁶⁷ Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/33, 7/431.

¹⁶⁸ Bk. İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 21/205; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/35.

¹⁶⁹ Mesela bk. Ebu'l-Hasen 'Ali b. Hâlef el-Endülüsî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 4/60, 5/235, 409.

¹⁷⁰ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/324; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3/497; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 21/192-213; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/539-545; Talat Sakallı, “Saîd b. Abdülaziz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/548.

¹⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/45.

¹⁷² Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/786. Hatîb de Fesevî'nin isnadını tercih etmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/509.

hatasıyla izah etmek doğru değildir. Çünkü kelimenin anlamı da hesaba katılmış olmalı ki terkinin uyumu için başında bulunan ve nokta gerektirmeyen ism-i işaret de müennes (هذه→هذا) hale getirilmiştir. İlginç olan ise İbnü'l-Cevzî'nin, rivâyeti Fesevî tarikiyle nakletmesine rağmen tıpkı İbn Hibbân gibi aktarmasıdır.¹⁷³

Sonuç olarak yukarıdaki haber, İbn Ebî Müshir ile Ahmed b. Velîd'in *mechûl* ve Mahfûz b. Ebî S/Tevbe'nin *aşırı zayıf* olmaları sebebiyle sened açısından zayıf olup Yahya b. Hamza'nın *Kaderî olmakla ithamı* bu zayıflığı daha da artırmaktadır. Kîl ü kâl cinsinden bir duyumun cezm sigasıyla hem de “لَا” denilerek aktarılması ve metindeki tashif ise mezkûr haberin uydurma olduğunu göstermektedir.

DEĞERLENDİRME

Mezheplerin teşekkülünün ve mutlak icthad faaliyetlerinin büyük oranda sona erdiği hicri IV. asrın ortalarında İbn Hibbân gibi cerh-tadilde otorite addedilebilecek bir hadisçi tarafından, tarih boyunca en az Şâfîlik kadar yaygın olan bir mezhebin kurucu imamı durumundaki Ebû Hanîfe'yi mecrûh râvîler listesinin adeta başına yerleştirilmesi elbette çok boyutlu olarak araştırılmalı ve yorumlanmalıdır. Fakat her şeyden önce bir haberin kabulü için adalet ve zabt sahibi râvîler tarafından muttasıl bir senetle nakledilmesini ve ayrıca şâz ve illetli olmamasını şart koşan hadisçilerin bu kriterlerini, İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe ile ilgili rivâyet ettiği haberlere uygulamak ve böylece güvenilirliklerini ya da rivâyet değerlerini ortaya koymak gerekir. İkinci aşamada ise mezkûr haberler, hinterlandında sosyo-kültürel ve siyasal güdülemeleri barındıran eser-re'y ayrışması ya da tartışmaları, mihne ve haşeviyye gibi olgular da göz önünde bulundurularak metin yönünden analiz edilmelidir. Zira böyle yapılmadığı zaman söz konusu haberler üzerinde icra edilecek her türlü imal-i fikir, yeni tartışmalara kapı açacak ve polemikten öteye gidilemeyecektir.

İbn Hibbân mecrûh gördüğü 1282 râvînin biyografisine tahsis ettiği *el-Mecrûhîn* adlı eserine Ebû Hanîfe'yi de dahil etmiş hatta her bir biyografi için ayırdığı yarım sayfayı İmam Azam'a gelince on sayfaya çıkartarak adeta listenin başına yerleştirmiştir. Ebû Hanîfe'nin tercemesinde öncelikle altı cerh sebebi ileri sürmüştür. Bunları şöyle maddeleştirmek mümkündür: 1. Re'yci. 2. Cedelci. 3. Görünürde vera sahibi (takiyyeci). 4.

¹⁷³ Rivayetler için bk. Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2/784; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/413, 3/43; Haţîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/509; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntezam*, 8/133.

Rivâyet ettiği yüz otuz hadisin yüz yirmisinde tağyir/değiştirme ve iklâb/karıştırma yapacak kadar hadis ilminin inceliklerinden bihaber. 5. Rivâyetiyle ihticac olunamayacak derecede bid'atçı ve propagandist bir Mürcîî. 6. Bir iki istisna dışında imamların tamamı tarafından yerilen bir râvîdir. Ardından da cerhin itibara alınabilmesi için müfesser olması gerektiğini en iyi bilenlerden olduğu için İbn Hibbân bu iddialarını selef âlimlerden yaptığı otuz civarındaki rivâyetle temellendirmeye çalışmıştır. Şüphesiz ileri sürülen iddianın kendisi önemlidir ama cerh-tadil ilminin yapısı gereği o iddiaların dayandığı delillerin durumu daha da önemlidir.

Hadis ilminin temeli rivâyet ve isnad olduğundan Hz. Peygamber'e (sav) nisbet edilen haberlerin yanı sıra sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillere dair bilgilerin de isnadlı nakline büyük önem verilmiş ve bu gelenek beşinci asrın sonlarına kadar sürdürülmüştür. İbn Hibbân da mütekaddimûndan olduğu için seleften tevarüs ettiği her türlü bilgiyi isnadlı bir şekilde aktarmıştır. İbn Hibbân'ın bu bağlamda naklettiği haberlerin isnad açısından rivâyet ya da kaynak değerlerini tespit çerçevesinde yaptığımız tetkikin neticelerini bir tablo halinde sunmak faydalı olacaktır.

S. No	el-Mecrûhîn'deki Sırasına Göre Rivâyetler	Sihhat Durumu		
		Makbul (sahih/ hasen)	Merdûd	
			Zayıf	Mevzû ^c / uydurma/ asılsız
1	Ebû Hanîfe'nin İki Defa Tevbeye Çağrılması	X		
2	Kûfe'de Kur'ân'ın Mahlûk Olduğunu Söyleyen İlk Kişi Olması		X	
3	Halku'l-Kur'ân Konusunda Takiyye Yapması			X
4	Yaşasaydı Nebî'nin de Kendisine Tabi Olacağını Söylemesi		X	
5	Câfer-i Sâdık'ın Ebû Hanîfe'ye Lanet Okuması			X

6	Ebû Hanîfe'nin Ölüm Haberine Süfyân es-Sevrî'nin Sevinmesi		X	
7	Muhammed b. Âmir et-Tât'nin Rüyâsı		X	
8	Namazda Son Oturuşla İlgili Merfu Bir Haberi Dikkate Almaması		X	
9	İhram Bulamayanın Elbise Giyebileceğine Dair Hadisi Önemsememesi	X		
10	Hürriyete Kavuşturmanın Mehir Olarak Kullanılabileceğini Söylemesi		X	
11	Halîta İçmekte Beis Görmemesi ve Yasak Oluşuna Dair Okunan Rivâyetleri Dikkate Almaması			X
12	Enes'in Kısasa Dair Bir Rivâyetine Hezeyan Demesi			X
13	Rivâyet Edilen Evsafı Belirsiz Merfu Bir Hadise Hurafe Demesi	X		
14	Evsafı Belirsiz Merfu Bir Haber İçin 'Üzerine Bevlet Gitsin' Demesi		X	
15	Meclis Muhayyerliğiyle İlgili İbn Ömer'in Mevkuf Haberine Recez/Ricz Demesi		X	
16	Humeydî'nin Mescid-i Haram'da Ebû Hanîfe Adını Ağzına Almaması			X
17	İbnu'l-Mübârek'in Hiyel Sebebiyle Ebû Hanîfe'yi Dolaylı Tekfiri		X	
18	Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'yi Sikâ ve Me'mun Olarak Görmemesi		X	
19	Ebû Hanîfe'nin Görüşlerini Terke Dair İbrahim b. Tahmân'ın Mektubu		X	
20	İbnu'l-Mübârek'in Ebû Hanîfe'yi Hadiste Yetim Olmakla Nitelemesi		X	
21	İbn Hanbel'in Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan Rivâyeti Uygun Görmemesi	X		

22	İbnü'l-Mübarek'in Ebû Hanîfe'yi Terk Etmesi			X
23	Şerîk'in Ebû Hanîfe'ye Sahtekâr Demesi		X	
24	Propagandist Bir Mürcîî Olması	X		
25	Ebû Hanîfe'nin Hişam b. Urve Haricindeki Hadisçilere Rivâyetlerinde Olmayan Birtakım Şeyleri Yutturması	X		
26	İbn Mehdî'nin Ebû Hanîfe'yi Zikredip Nahl Suresinden Âyet Okuması		X	
27	Müsâvir el-Verrâk'ın Ebû Hanîfe'yi Şiirle Hicvetmesi		X	
28	Şâir Hüdbe'nin Kıyastan Dolayı Ebû Hanîfe'yi Hicvi		X	
29	Şerîk'in Şarapçılığı Ebû Hanîfe'ye Tercih Etmesi	X		
30	İmam Mâlik'in Ebû Hanîfe Aleyhindeki Sözü		X	
31	Domuz Etini Yemekte Sakınca Görmemesi		X	
32	Allah'a Yaklaşmak Maksudıyla Katıra Kulluk Etmede Bir Beis Görmemesi			X
TOPLAM		7 (%22)	18(%5 6)	7 (%22)

İbn Hibbân tarafından *el-Mecrûhin*'de Ebû Hanîfe'nin mecrûh bir râvî olduğunu ispatlamak üzere yer verilen toplam 32 rivâyetin isnad açısından yaklaşık %22'nin (7) sahih ya da hasen derecesinde makbul, %56'nın (18) zayıf ve %22'nin (7) de uydurma veya asılsız olduğu yukarıdaki tabloda sarıh bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla bahis konusu haberlerin %78'nin özelde cerh-ta'dîl ve genelde hadis ilmi açısından delil değeri taşımadığı anlaşılmaktadır. Tablodaki 3, 5, 6, 8, 10 ve 31 sıra numaralı haberlerin merdûd oluşuna sebep olan mecrûh râvîlerin bizzat İbn Hibbân tarafından *el-Mecrûhin*'e alınıp cerh edilen râvîlerden oluşması fevkalade ise calibi dikkattir. Yani İbn Hibbân verdikleri haberlere güvenilemeyeceğini açıkça söylediği 6 râvînin (bunlar merdûd haberlerin %25'ni oluşturmaktadır) Ebû Hanîfe hakkında aktardıkları haberlere itibar etmektedir ki bu yaman bir çelişkidir. Diğer taraftan 8 makbul haberin içerisinde râvî güvenilirliğini temin eden adalet ve zabt kusurlarını muhtevi yalnızca bir rivâyet söz konusudur ki o da zemini son derece kaygan olan ve herhangi bir nesnel ölçüsü bulunmayan ircâ ithamıdır.

Diğerleri ise naslara yaklaşım farkıyla, duygusal şiirlerle veya polemik türü tartışmalarla alakalı olup cerh tefsiri sadedinde görülmeleri doğru değildir.

Netice itibariyle cerh-ta'dîl alanında otorite hatta filozof olarak görülen İbn Hibbân'ın Ebû Hanîfe hakkında *el-Mecrûhin*'de ileri sürdüğü cerh sebeplerinin yine aynı eserde yer verilen haberlerle müfesser hale gelemeyeceği, çünkü bunların ¾'nün isnad yönüyle kabul kriterlerini taşımadığı ve geriye kalan ¼'nün ise kabul şartlarını taşımakla birlikte epik değerini haiz olmadığı tebeyyün etmiştir. Şüphesiz bütün bu iddiaların ve haberlerin, Ebû Hanîfe'den İbn Hibbân'a uzanan süreçte eser-re'y ayrışması ya da tartışmaları ekseninde yaşanan mihne ve haşeviyye gibi sosyo-kültürel ve siyasal arka plan dikkate alınarak metin yönünden derin analizlerinin yapılması gerekir. Fakat makale konsepti içerisinde bahis konusu haberlere yönelik yaptığımız bütüncül değerlendirmenin tamamına yer vermenin mümkün olmadığını belirtmek isteriz.

KAYNAKÇA

- 'Abdullah b. Aḥmed, Ebû 'Abdirrahmân 'Abdullah b. Aḥmed b. Ḥanbel. *es-Sünne*. thk. Muḥammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Ḳaḥṭânî. Demmam: Dâru İbni'l-Kayyım, 1. Basım, 1986.
- Acar, Yûsuf. *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*. Konya: Erman Ofset, 1. Basım, 2011. 'Ansî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-. *Mişbâhu'l-erîb fi taḳrîbi'r-ruvât ellezîne leysû fi Taḳrîbi't-Tehzîb*. Yemen-Mısır: Mektebe San'âi'l-Eseriyye-el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1. Basım, 2009.
- Acar, Yusuf. *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*. Konya: Erman Ofset, 1. Basım, 2011.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl bi rivâyet İbnihî 'Abdillâh*. thk. Vaşıyyullah Muḥammed 'Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hânî, 2. Basım, 1422.
- 'Ansî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-. *Mişbâhu'l-erîb fi taḳrîbi'r-ruvât ellezîne leysû fi Taḳrîbi't-Tehzîb*. Yemen-Mısır: Mektebe San'âi'l-Eseriyye-el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1. Basım, 2009.
- Âşıkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cerh-ve-tadil>
- Âşıkutlu, Emin. "Meçhul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. "Dârimî Osman b. Sa'îd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- 'Aynî, Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-. *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmi'r-ricâl me'âni'l-âşâr*. nşr. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasen İsmâîl. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427.
- Başaran, Serkan. "Muhteva-Yorum İlişkisi Bağlamında Alışverişte Meclis Muhayyerliği Hadîsi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), 157-182.
- Bedir, Murtaza. "Mütেকaddimîn ve Mütעהhirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *eḍ-Ḍu'afâu's-şagîr*. thk. Ebû 'Abdullah Aḥmed b. İbrahim b. Ebi'l-'Ayneyn. Mektebetü İbn Abbas, 1. Basım, 2005.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muḥtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muḥammed Züheyr b. Nâşır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *et-Târîhu'l-evsaṭ*. thk. Maḥmûd İbrahim Zâyed. 2 Cilt. Halep: Dârü'l-Va'y, 1. Basım, 1977.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muḥammed 'Abdulmu'îd Ḥân. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, ts.
- Cûzcânî, Ebû İshâḳ İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâḳ es-Sa'dî el-. *Aḥvâlü'r-ricâl*. thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî. Faysalabad: Hadis Akademisi, ts.

- Çakan, İsmail Lutfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 1989.
- Çelik, Ali. "Nuaym b. Hammâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/219. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Dârakuṭnî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. 'Ömer b. Aḥmed ed-. *el-İlelül-Vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî. 15 Cilt. Riyad-Demmâm: Dâru Taybe-Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1405.
- Ebû Nu'aym, Aḥmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İşbahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ṭabaḳâti'l-aşfiyâ*. Mısır: Saâde, 1974.
- Ebû Şu'aylık, Muḥammed 'Abdullah. *el-İmâm el-Hâfiz Ebû Hâtim Muḥammed b. Hibbân el-Büstî Feylesofu'l-cerhi ve't-ta'dil*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1995.
- Ebû Zur'a er-Râzî, 'Ubeydullâh b. 'Abdikerîm el-Maḥzûmî. *eḍ-Ḍu'afâ li Ebî Zur'a ve Ecvîbetuh 'alâ esileti'l-Berzâ' (Ebî Zur'a ve cühûduh fi's-sünne ile birlikte)*. Medine: 'İmâdetu'l-Baḥşî'l-İlmî, 1982.
- Elbânî, Muḥammed Nâsiruddîn el-. *Silsiletü'l-ehâdisi'ḍ-ḍa'ife ve'l-mevḍûa' ve eṣeruha's-seyyi' fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1988.
- Engin, Sezai. "Bir Kavramın Analizi: Hadis İlimleri Açısından 'Sâhibu Hadis'". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2018), 57-85.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmîne, Dönemin Te'lîfâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansımaları". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017), 990-1010. http://isamveri.org/pdfdrq/D03417/2017_18/2017_18_ERMNU.pdf
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân el-Fârisî el-. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1981.
- Furkani, Mehterhan. "Kadı Ebû Ca'fer el-Belhî'ye Ait el-İbâne fi'r-red ale'l-muşeniîn alâ Ebî Hanîfe Adlı Risalenin İncelemesi ve Tahkiki". *İslam Araştırmalar Dergisi* 43 (2019), 73-181.
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî el-. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdi el-Medinî ve İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Ali el-. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- 'İclî, Ebû'l-Ḥasan Aḥmed b. 'Abdillâh el-Kûfî el-. *eş-Şikât*. thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî, ts.
- İbn 'Abdiberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdiberr en-Nemerî. *el-İntikâ fi faḍâilil-eimmeti's-şelâseti'l-fukahâ*. nşr. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn 'Abdiberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdiberr en-Nemerî. *Üç Büyük İmamın Faziletleri*. çev. Yusuf Acar. Ankara: Takdim Yayınları, 1. Basım, 2020.
- İbn 'Adî, Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adî b. 'Abdillâh el-Cürçânî. *el-Kâmil fi ḍu'afâi'r-ricâl*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdülmevcûd, 'Ali Muḥammed Mu'avvad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım 'Alî b. Ḥasen. *Târîhu Medîneti Dimeşk*. thk. 'Ömer b. Ğarâme el-'Ömerî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1995.
- İbn Battâl, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ḥalef el-Endülüsî. *Şerhu Sahîhi'l-Buḥârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarabad, 1. Basım, 1953.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-İlel*. thk. Sa'd b. 'Abdullah el-Ḥumeyyid, Ḥâlid b. 'Abdirrahman el-Cüreysî. 7 Cilt. Riyad: Matâbi'i'l-Humeydî, 1. Basım, 2006.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr 'Abdullah b. Muḥammed b. 'Ubeyd el-Kuraşî el-Bağdâdî. *Kaşru'l-emel*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1997.
- İbn Ḥacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. nşr. Dâiratü'l-Ma'rif en-Nizâmiyye Hindistan. Beyrut, 2. Basım, 1971.
- İbn Ḥacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muḥammed 'Avvâme. Suriye: Dâru'r-Rüşeyd, 1. Basım, 1986.
- İbn Ḥacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muḥammed b. Hibbân b. Aḥmed el-Büstî. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muḥaddişîn*. thk. Muḥammed 'Abdülmeccid es-Silefî. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sâmi'î, 1. Basım, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muḥammed b. Hibbân b. Aḥmed el-Büstî. *eş-Şikât mine's-şahâbe ve't-tâbi'in ve etbâ'i't-tâbi'in*. thk. Muḥammed 'Abdürreşîd. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1973.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-aḥbâr*. thk. Yûsuf Ali Ṭavîl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- İbn Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahya. *Târîhu İbn Ma'în (Rivâyetu'd-Dûrî)*. nşr. el-'Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013.
- İbn Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. 'Avn. *Su'âlâtü İbnü'l-Cüneyd li Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1988.
- İbn Ma'în, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. 'Avn. *Târîhu İbn Ma'în bi rivâyeti'd-Dûrî*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1. Basım, 1979.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Başrî. *eṭ-Ṭabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Muhammed 'Abdülbekir el-Bekrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-İkdu'l-ferîd*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.
- İbnu's-Şalâh, Ebû 'Omer 'Osmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrazürî. *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-ḥadîs*. thk. Nüreddîn 'Itr. Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1. Basım, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî. *eḍ-Ḍu'afâ' ve'l-metrûkân*. thk. Ebu'l-fidâ 'Abdullâh, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Kitâbu'l-mevdû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfû'ât*. thk. Nureddin Boyacılar. 4 Cilt. Riyad: Advâü's-Selef, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed. *el-Muntezam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.
- İbnü'l-Feraḍî, Ebu'l-Velîd 'Abdullah b. Muhammed el-Endelüsî. *Târîhu 'ulemâi Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Ḥânî, 2. Basım, 1988.
- Kehḥâle, 'Umer Rıdâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübü'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1957.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, 1990.
- Ḳuraşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn 'Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Vefâ el-. *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fi ṭabakâti'l-Hanefiyye*. thk. 'Abdulfettaḥ Muhammed el-Ḥulv. 7 Cilt. Riyad, 2. Basım, 1993.
- Merttürkmen, Hilmi. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1976.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdirrahmân b. Yûsuf el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1988.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Ḥaccâc b. Müslim el-Ḳuşeyrî. *el-Künâ ve'l-esmâ'*. Medine: 'İmâdetü'l-Baḥşi'l-İlmî, 1. Basım, 1984.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Ḥaccâc b. Müslim el-Ḳuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muḥtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *eḍ-Ḍu'afâ' ve'l-metrûkân*. nşr. Muhammed İbrahim Zâyid. Halep: Dâru'l-Vâî, 1396.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması -Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/ (2000), 225-273. http://isamveri.org/pdfdr/D00001/2000_C41/2000_41_OZAFSARME.pdf
- Öztoprak, Mustafa. "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmi Dergi* 49/4 (2013), 105-130. http://isamveri.org/pdfdr/D00033/2013_49_4/2013_48_4_OZTOPRAKM.pdf
- Sakallı, Talat. "Saîd b. Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/548. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Şaymerî, Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. 'Ali eş-. *Aḥbâru Ebî Hanîfe ve aşḥâbih*. Âlemu'l-Kutub, 2. Basım, 1985.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Hibbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Suyûtî, Ebu'l-Faḍl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-aḥbâri (ehâdîsi)'l-mevdû'a*. thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdris eş-. *Müsnedü's-Şâfi'î bi tertîbi Sencer*. thk. Mâhir Yâsin Faḥl. 4 Cilt. Kuveyt: Şeriketü Ğarâs, 2004.
- Şahyar, Ataullah. *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ḥasen eş-. *el-Aşl*. nşr. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012.

- Şu'ayb el-Arnâvût, Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf. *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-. *el-Munteḥab min Zeyli'l-müzeyyel*, ts.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ b. Sevre es-Sülemî et-. *el-Câmi'u'l-muḥtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şahîḥ ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-'amel*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.
- Tirmizî, Ebû 'İsa Muḥammed b. 'İsa b. Sevre es-Sülemî et-. *'İlelü't-Tirmizî, (el-Kebîr)*. thk. Şubḥi es-Şâmarrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1409.
- 'Uḳaylî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. 'Amr b. Mûsâ el-. *eḍ-Ḍu'afâü'l-kebîr*. thk. 'Abdülmü'tî Emîn Kala'cî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.
- Vâdi'î, Ebû 'Abdirrahmân Muḳbil b. Hâdî el-Hemedânî el-. *Neşru's-şahîfe fi zikri's-şahîḥ min aḳvâli eimmeti'l-cerḥ ve't-ta'dîl fi Ebî Ḥanîfe*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1422.
- Velîd b. Aḥmed ez-Zübeyrî vd. *el-Mevsû'âtü'l-müyessere fi terâcim eimmeti't-tefsîr*. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 1. Basım, 2003.
- Zaylabidin, Acimamatov. "Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 169-178. http://isamveri.org/pdfdrg/D01949/2006_24/2006_24_ACIMAMATOVZ.pdf
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân ez-. *Menâkıbü Ebî Ḥanîfe*. nşr. Muhammed Zâhid Kevserî. Haydarabad: Mârifetü'n-Nûmâniyye, 3. Basım, 1408.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Tezkiratu'l-ḥuffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân ez-. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyeḥ fi'l-kütübî's-sitte*. thk. 'Avvâme Muḥammed, Nemr el-Ḥaṭîb Aḥmed. 2 Cilt. Cide: Dâru'l-Kible, 1. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân ez-. *el-Munteḳâ fi serdi'l-künâ*. thk. Muḥammed Şâlih 'Abdulazîz el-Murâd. Medine: el-Meclisü'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1408-1987.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân ez-. *Mizânu'l-i'tidâl fi naḳdi'r-ricâl*. thk. Ali Muḥammed el-Bücâvî. Beyrut, 1. Basım, 1963.

Tevessül, İstiğâse ve Teberrûke Dair İki Farklı Paradigmanın Analizi

-Ehl-i Sünnet Sûfî Gelenek ve Selefi Yaklaşım-

Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU 

Dr., Konya, Türkiye.
mztigli@gmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 24.07.2021 Kabul: 09.12.2021 Yayın: 31.12.2021	Geleneksel sûfî anlayış ile Selefi anlayış arasındaki ihtilafların başında tevessül, istiğâse ve teberrük konuları gelmektedir. Sûfî anlayışta tevessül, istiğâse ve teberrük daha geniş bir zemine otururken, Selefi yaklaşımda bu konular daha dar kapsamda değerlendirilmiştir. Kendisiyle tevessül, istiğâse ve teberrük edilen zâtın hayatta olması ya da olmaması arasında Sûfilere göre fark yok iken, Selefilere göre fark vardır ve bu onlara göre doğrudan tevhidle ilgili olan çok önemli bir konudur. Selefilere göre hayatta olan şahıslarla tevessül, istiğâse ve teberrükte bulunmakta bir beis yokken, ölmüş kişilerle tevessül, istiğâse ve teberrükte bulunmak şirk olarak değerlendirilmektedir.
Anahtar Kelimeler: Sûfî, Selefi, Tevessül, İstiğâse, Teberrük.	Ekberîyye Gelenegi âlim ve âriflerinden olan sûfî, fakih Abdülgani en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) de içinde bulunduğu Ehl-i Sünnet sûfî âlimlere göre konu Allah'ın kudreti, iradesi ve te'siri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Burada, birbiriyle tezat teşkil eden iki farklı paradigma karşımıza çıkmaktadır. Bu dikkat çekici ve incelemeye değer bir husustur. Biz makalemizde bu iki paradigmayı, konu hakkında görüşlerini ve tevessül, istiğâse ve teberrük konularını hangi zeminde değerlendirdiğini tahlil edeceğiz. Ehl-i Sünnet sûfilerin yaklaşımını Selefi yaklaşımla mukayese edeceğiz. Makalemizde araştırma tekniklerinden analitik ve karşılaştırmalı metod kullanılmıştır.

The Analysis of Two Different Paradigms Regarding Tawassul, Istighasa and Tabarruk -Ahl as-Sunna Sufi Tradition and Salafi Approach-

Article Info	Abstract
Article History Received: 24.07.2021 Accepted: 09.12.2021 Published: 31.12.2021	The main conflicts between Ahl as-Sunna Sufi tradition and the Salafi Approach are the issues of tawassul, istighasa and tabarruk. While in the Sufi understanding, tawassul, istighasa and tabarruk are based on a wider ground, in the Salafi approach these issues are evaluated in a narrower scope. According to the Sufis, it is not important whether the person which tawassul, istighasa and tabarruk is being done with is alive or not, whilst in the Salafi approach, it is very important and is a matter directly related to tawhid. According to Salafis, while tawassul, istighasa and tabarruk can be done with a person who is alive, making tawassul, istighasa and tabarruk with this person after his death is considered as shirk.
Keywords: Sufi, Salafi, Tawassul, Istighasa, Tabarruk.	According to the Sufi scholars represented by the sufi and jurist Abdülgani an-Nablusi (d. 1143 / 1731), scholar and intellectual of the Akbariyya Tradition, the issue has been evaluated in the context of God's power, will and authority. Here we come across two different paradigms. This is a significant issue worth examining. In our article, we will analyse these two paradigms, their views on the subject, and the basis on which he evaluates the issues of tawassul, istighasa and tabarruk. We will compare the approach of Ahl as-Sunna Sufis with the Salafi approach. In our article analytical and comparative methods among research techniques was used.

Atıf/Citation: Tığlıoğlu, Mehmed Zahid. "Tevessül, İstiğâse ve Teberrûke Dair İki Farklı Paradigmanın Analizi -Ehl-i Sünnet Sûfî Gelenek ve Selefi Yaklaşım-". *akif* 51/2 (2021), 132-156.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.6>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Seleflerin tevessül, istiğâse ve teberrük konularına yaklaşımına ve bu konuları hangi itikâdî zeminde ele aldıklarına geçmeden önce Seleflikle ne kastedildiğine ve Selef ile Seleflilik kavramlarının farklılıklarına değinmek gerekir. Seleflilik/Selefiyye ile öncü kuşak anlamında kullanılan selefînin din anlayışını benimseme iddiası güden modern anlayış kastedilmektedir. Bu sebeple Selef ve Seleflilik/Selefiyye kavramlarının sıklıkla birbirine karıştırıldığı görülmektedir.¹ Halbuki selef, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemi olup, Seleflilik son iki yüz yıllık bir geçmişe sahip modern bir kavramdır.² Muhammed Takiyyuddin el-Usmânî, “Selefi” tabirinin çağdaş bir kavram olduğunu ve İslam tarihinde âlimlerin kendilerini tanımlamak için “Selefi” şeklinde bir nispet ve sıfat kullanmadıklarını ifade eder.³ İdeolojik bir kavram olan Seleflilikte “nass araçsallaştırılmış, ideoloji kutsanmıştır”.⁴

Selefiyye/Seleflilik ile İslam mirasını reddeden, kendilerini selefî nispet ederek imtiyaz kazanmak isteyen ve söylemlerini meşrulaştırmak isteyen yaklaşım kastedilmektedir.⁵ Bugün bu anlayış Vahhâbî olarak da anılan yapı tarafından temsil edilmektedir.⁶ Selef ve Selefiyye kavramlarını bu şekilde birbirinden tefrik ettikten sonra Selefi yaklaşımın tevhid anlayışına geçebiliriz.

Tevhîdi rubûbiyyet, ulûhiyyet, esmâ ve sıfat olmak üzere üçe ayıran⁷ Seleflilere göre rubûbiyyet tevhidî kıyamet günü insanı kurtarmaz. Zira onlara göre Mekke müşrikleri de dahil yeryüzündeki tüm insanlar Allah’ın, yaratan, yaşatan, veren, alan, mâni olan, bahşeden, rızık veren olduğuna iman etmektedirler.⁸

¹ Örnek olarak bk. M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399. Özervarlı söz konusu makalesinde Selefiyye için, “Sahâbe ve tâbiîn mezhebinde bulunan fakih ve muhaddislerin yolu” şeklinde de tanımlanan Selefiyye ayrıca “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” olarak da anılır.” demektedir. Özervarlı bu sözüne mesnet olarak İmam Gazzâlî’nin *İlcâmu’l-Avâm*’ını ve İzmirli İsmail Hakkı’nın *Yeni İlmi Kelamı*’nı zikreder. Halbuki Gazzâlî söz konusu eserinde Selefiyye’den değil selef’in mezhebinden bahsetmektedir.

² Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temeller”, *Zâhirî ve Selefi Yorumlar*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2019), 23-24.

³ Muhammed Takiyyuddin el-Usmânî, “Tarihte ve Günümüzde Seleflilik”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik* ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 20.

⁴ Mehmet Zeki İşcan, “Selefi Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları”, *Zâhirî ve Selefi Yorumlar*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer, 2019), 137.

Sönmez Kutlu’ya göre Selefiyye/ Seleflilik, “İlk üç nesli yücelten ve onların görüş ve yaşayışını (âsâr/gelenek) din olarak kabul ederek zâhirine göre anlayan ve şekli olarak uygulayan ve Müslüman toplumlara davet yoluyla veya fizikî güç kullanarak bu ideal döneme döndürmeyi amaç edinen (usûlî/fundamentalist/radikal) kesimlere delalet eder” Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temeller”, 21.

⁵ Yunus Apaydın, “Seleflilik: İçerik Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi”, *Modernleşme, Protestanlaşma ve Seleflileşme*, ed. Mürteza Bedir et al. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 83.

⁶ Konu hakkında bk. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, “Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefi- Vahhâbî Söylemin Çıkmazları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (30 Haziran 2021), 208-212.

⁷ Takiyyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *et-Tis’îniyye*, ed. Aclân, Muhammed (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1999), 2/799

⁸ Abdulaziz er-Râcihî, *el-Hidâyetü’r-Rabbâniyye fi Şerhi’l-Akîdeti’t-Tahâviyye* (Riyad: Dâru’t-Tevhid Li’n-Neşr, 2009), 1/31-32.

Selefi anlayışa göre insanı kıyamet günü kurtaracak olan tevhid, ulûhiyyet tevhididir ve teveşsül, istiğâse ve teberriuk konuları ulûhiyyet tevhidi inancı kapsamında değerlendirilmektedir. Onlara göre her dua ibadet olduğundan vefat etmiş bir insanla teveşsül ve istiğâsede bulunulduğunda Allah'tan başka birine dua edildiği kabul edilmektedir. Buna binâen teveşsül ve istiğâsede bulunan kişiyi müşrik ilan etmektedirler.⁹

Başta bu üçlü tevhid¹⁰ akidesini ortaya koyan İbn Teymiyye¹¹ (ö. 728/1328) ve Selefi anlayışa göre âhirete irtihal eden enbiya ve evliya ile teveşsül ve istiğâsede bulunmak şirktir ve bu şekilde teveşsül ve istiğâsede bulunanlar Mekke müşriklerine benzetilmektedir.¹²

İbn Teymiyye'nin tevhid inancını bu şekilde üçe taksim etmesi kendisinden sonra ciddi problemlerin doğmasına sebep olmuştur. Selefilere göre bu üç tevhidi gerçekleştirilmeyen kafir olur. Vahhâbîler ve onların anlayış ve düşüncelerinden beslenen hâricî yapılanmalar başta olmak üzere tüm Selefi oluşumların zihin kodları bu ilkeler üzere örülüdür. Bu üçlü tevhid anlayışı, *kabirperest* (kubûrî) yaftasıyla Müslümanlara karşı *cihat* ilan eden, Müslümanların kanlarını ve mallarını mübah gören¹³ Selefi-Vahhâbîlerin eylemlerine dayanak oluşturmuştur. Tevhîd inancının bu yorumu, tevhîdin özündeki birlikten ziyade ayrıştırmanın ve çatışmanın kapısını aralamıştır.

Günümüzde Selefi-Vahhabî orijinli gruplara ait yayımlarda Türkler "kabirlere tapan (ubbâdu'l-kubûr), sâlihler ibadet eden, Allah'ın tevhidinden şirke dönen, Hz. Peygamberin sünnetini bid'atlarla değiştiren" kişiler olarak lanse edilip Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının tamamı tekfir edilmekte, bununla da kalmayıp Türkleri tekfir etmeyenler de kafir ilan edilmektedir.¹⁴

Muhammed b. Abdülvehhab (ö. 1206/1792), akidelerini ilk olarak ortaya attığı zamanlarda kendisinin gerçek hidayeti ilk defa keşfettiğini iddia etmekte, Kelime-i tevhid ve İslam'ın gerçek manasının o vakte kadar bilenememiş ve bulanamamış olduğunu düşünmektedir. Hatta ona göre kendi hocaları dahi Tevhid ve İslam'ın gerçek anlamını bulamamış ve bilememiş fakat kendisi Allah'ın bir lütfu olarak doğru yolu

⁹ Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslamî Hareketlere Etkisi", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas (B.y.: Ensar Neşriyat, 2014), 486-487.

¹⁰ İbn Teymiyye ve devamında Selefilerce benimsenen üçlü tevhid akidesinin üçüncüsü olan esmâ ve sıfat tevhidinde ise Selefilere Kur'ân ve Sünnette geçen ve zahiren teşbih ifade eden nassların tamamını hakikat anlamına haml ederek almaktalar ve âyetlerde geçen el, ayak, göz, yüz gibi ifadelerin Allah için gerçek anlamda olduklarını iddia etmektedirler. Konu hakkında bk. Tıgıloğlu, "Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefi-Vahhabî Söylemin Çıkamazları", 205-229.

¹¹ Mustafa Hamdu el-Hanbeli Alyan, *es-Sâdetu'l-Hanâbile ve'htilâfuhum Mea's-Selefiyyeti'l-Muâsıra* (Ürdün: Dâru'n-Nûri'l-Mubîn, 2014), 187.

¹² Takıyyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Kâide Celile fi't-Teveşsül ve'l-Vesîle*, ed. Abdulkadir el-Arnaût (Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1419), 37- 41.

¹³ Ebû Yusuf Midhat Âlu Ferrâc, *El-Muhtasaru'l-Müfîd Fî Akâidi Eimmeti't-Tevhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005), 402.

¹⁴ Ebû Yusuf Midhat Âlu Ferrâc, *El-Muhtasaru'l-Müfîd Fî Akâidi Eimmeti't-Tevhîd*, 402.

yeniden bulmuştur. Fikirlerinin zuhurundan önce tevhidin ve İslam'ın hakikatini bildiğini iddia edenleri ise yalancılık, müfterilik ve insanları kandırmakla suçlamıştır.¹⁵

İslam'ın on üç asırlık ilim, medeniyet ve kültür birikimini yok sayan protestan bir hareket olarak Seleflilik, nassların ve kelime-i tevhidin ilk kez olarak, İslam'ın zuhurundan on üç asır sonra yaşamış kurucuları Muhammed b. Abdilvehhab tarafından anlaşıldığını, Seleflilik dışındaki mezhepler ve geçmiş ulemanın bunları anlamadığını, İslamî gelenek, birikim ve tecrübenin kökten yanlış ve hatalı olduğunu iddia edebilmektedir.¹⁶

Seleflilerin tevhid inancında inşâ ettikleri önermeye göre tevessül ve istiğâse dahil her dua ibadettir. Ancak bu yargı fâsit önerme üzere kuruludur. Zira ibadet olan dua olduğu gibi ibadet olmayan dua da vardır. İbadet olmayan duaya Kur'ân'dan bir örnek olarak, Ashâb-ı kiram'ın birbirlerine olan dualarını (çağrılarını) zikredilebiliriz.¹⁷ İbn Teymiyye ve Vahhâbîlerin, vefat etmiş biriyle tevessül ve istiğâsede bulunan kişilerin bir benzeri olan Mekke müşrikleri de dâhil olmak üzere, yeryüzündeki tüm insanların Allah'ı Rab, yaratıcı, rızık veren olarak kabul ettikleri iddiası da asılsızdır. Zira Allah Teâlâ Mekke müşriklerinden bahsederken şöyle buyurmaktadır:

*“Yaratıcıların en güzelini, sizin de geçmiş atalarınızın da Rabbi olan Allah'ı bırakarak Ba'l (isimli puta) mı yalvarıyorsunuz?”*¹⁸

Bu âyette görüldüğü üzere Mekke müşrikleri Rab olan Allah'ı bırakıp *Ba'l* isimli puta tapmaktadırlar. İbn Teymiyye ve Vahhâbîler ise Zümer sûresi 38. âyeti delil getirerek Mekke müşriklerinin Allah inancı olduğunu söylemektedirler. Mekke müşriklerinin bir kısmı Allah'la birlikte putlara tapsalar da bir diğer kısmı dehrî yani materyalist ve ateistti. Bu kesimin ateist olduklarını yine Kur'ân'dan anlıyoruz. Allah Teâlâ bu gruptan bahsederken onların *“Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur, ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder.”* şeklindeki itikatlarını haber vermektedir.¹⁹

Allah Teâlâ, Firavun'un *“Ben sizin en yüce rabbinizim”*²⁰ dediğini aktarmaktadır.

Bu âyetlerde görüldüğü üzere, yeryüzünde yaşayan herkesin Allah'ın rabliğini kabul ettiği gibi bir iddiada bulunmak Kur'an'a göre temelsiz bir yaklaşımdır. Şayet rubûbiyyet tevhidi kıyamet günü insana bir fayda sağlamayacak olsa idi kabirde meleklerin insana ilk olarak *“Rabbim kim?”* sorularını soracakları haber verilmezdi.²¹

Selefi anlayışta tevessül, istiğâse ve teberrük konuları bu zikrettiğimiz paradigma ekseninde değerlendirilirken, Abdülğani en-Nâblusî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i Sünnet sûfi âlimlere göre konu Allah'ın kudreti, iradesi ve te'siri bağlamında

¹⁵ İbn Kâsım en-Necdî, *ed-Dürerü's-Seniyye fî'l-Ecvibeti'n-Necdiyye* (B.y: y.y., 1996), 10/51.

¹⁶ Ahmed Muhammed el-Fadıl, *Mea'l-Fikri'l-Vahhâbî ve Efrâhihi* (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2017), 81.

¹⁷ Nûr 24/62.

¹⁸ Saffât 37/125-126.

¹⁹ Câsiye 45/24.

²⁰ Nâziât 79/24.

²¹ Müslim Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, ed. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1426), “Cennet”, 73 (No. 2871).

değerlendirilmiştir. Onlara göre kul bir başka kuldan yardım istediğinde ya da bir insanı bir muradın gerçekleşmesi için vesile/vasıta kıldığında, bu işin yerine gelmesi, o kulun yardımı veya aracılığından bağımsız olarak bizzat Allah'ın iradesi, kudreti ve te'siri ile mümkün olmaktadır. Bu temel umdeyi ortaya koyduktan sonra Allah katında derecesi yüksek olduğuna inanılan peygamberler, salihler gibi kulları aracı kılmakta Ehl-i Sünnet sûfi âlimlerce bir beis görülmemiştir. Onlara göre bir muradın yerine gelmesi için yardım veya tavassutuna başvurulmuş şahsın hayatta olması ya da olmaması arasında da bir fark yoktur.²² Bu anlayışa göre insanların kudretleri ve te'sirleri yoktur. *Kâdir-i mutlak* ve *müessir-i hakiki* sadece Allah'tır. Sûfilere göre Allah'tan gayrisine, yaratılan herhangi bir varlığa kudret ve te'sir isnad eden kişi kafir olmaktadır.²³ İki paradigma hakkındaki bu girizgahtan sonra teveşsül, istiğâse ve teberrik konularını daha detaylı inceleyebiliriz.

1. Teveşsül

Kelime anlamı vesile kılmak olan teveşsül, terim olarak; Allah'ın isim ve sıfatlarıyla, insanın yaptığı güzel amellerle yahut Allah katında makbul ve muteber olan ya da olduğuna inanılan kişilerle Allah'tan istemek demektir.²⁴ Kur'an'da geçen "O'na yaklaşmaya vesile arayın."²⁵ ayeti kişiyi Allah'a götüren vasıtalara sarılmayı emretmektedir. Allah'a götüren her bir vasıta, vesiledir.²⁶ Bu vasıtalarından bir kısmı ittifakla kabul edilirken bir kısmında ihtilaf edilmiştir. İttifak ve ihtilaf edilen teveşsül çeşitlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Teveşsül Allah'ın isim ve sıfatlarıyla yapılabilir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

*"En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimleriyle dua edin."*²⁷

Teveşsülün bir başka çeşidi de salih amelle yapılan teveşsüldür. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

*"Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bu Allah'a olan saygısından kalbi ürperenlerden başkasına ağır gelir."*²⁸

Teveşsülün bir başka çeşidi de Hz. Peygamber ya da sâlih zâtla yapılan teveşsüldür. Türkçe'de "*Hz. Peygamber'in hürmetine*" veya "*falanca sâlih kulun hürmetine ver ya Rabbi*" şeklinde yapılan dualar zâtla yapılan teveşsüle örnektir.²⁹ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile Vahhâbîler arasındaki ihtilaf bu tarz teveşsüldedir. Vahhâbîlerce hayatta olan birisiyle teveşsül ve istiğâsede bulunmak caiz görülmüşken, hayatta olmayanlarla teveşsül ve istiğâsede bulunmak şirk olarak değerlendirilmiştir. Âhirete irtihal ettikten

²² Abdülğani en-Nâblusî, *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Sri Lanka: Dâru'l-Âsârî'l-İslâmiyye, 2007), 17.

²³ Abdülğani en-Nâblusî, *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 17.

²⁴ Muhammed Mâlikî el-Alevî, *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 118-119.

²⁵ Mâide 6/35.

²⁶ Zekeriya Güler, "Vesile ve Teveşsül Hadislerinin Kaynak Değeri", *Tasavvuf* 10/4 (2003), 47.

²⁷ A'râf 7/180.

²⁸ Bakara 2/45.

²⁹ Zekeriya Güler, "Vesile ve Teveşsül Hadislerinin Kaynak Değeri", 48.

sonra tevessül ve istiğasede bulunulan kişi Hz. Peygamber dahi olsa bu hükümden ayrı tutulmamış, böyle bir tevessül ve istiğasede bulunanlar Mekke müşriklerine benzetilmiştir.³⁰

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat sûflere göre ise burada vesile kılınan Hz. Peygamber'in Allah katındaki makamıdır. O makam ise bakidir, ölümle son bulmaz. Hz. Peygamber, Allah katında insanların en şerefli, makamı en yüce olanı, Allah'a en yakın olanı ve ademoğlunun efendisidir.³¹ Hz. Peygamber'in Allah katındaki makamı onun ölümüyle son bulmaz. Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra da O'nun bu yüce makamına hürmet etmenin gerekli olduğunda ümmet âlimleri ittifak etmişlerdir.³² Sûfi âlimlere göre peygamberler ve evliya ile tevessül ve istiğâsede bulunmanın hiçbir mahzuru yoktur ve bu husule gelen şeylerin tamamı ancak Allah'ın iradesi ve kudreti ile meydana gelmektedir.³³ İmam Nâblusî peygamberlerden gelecek yardımı mucize, evliyaullahtan gelecek yardımı da keramet kapsamında değerlendirmektedir.³⁴

Nâblusî ve sûfi âlim âriflerin tevessül konusundaki yaklaşımı kanaatimizce Kur'ân ve Sünnet'e muvafık olan yaklaşımdır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

Ey iman edenler Allah'tan korkun. O'na yaklaşıma vesile arayın ve O'nun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.³⁵

Âyette geçen vesile kelimesi mücmeldir. Bu mücmelin beyanı Sahâbenin uygulamasında geçmektedir. Hz. Ömer, kıtlığın olduğu bir dönemde yağmur duasında Hz. Abbas'ı vesile kılarak şöyle der:

"Allah'ım, bizler önceden Cenab-ı Peygamberimizle Sana tevessülde bulunurduk, Sen de bize yağmur yağdırırdın. Şimdi Sana Cenab-ı Peygamberimizin amcası ile tevessülde bulunuyoruz." Hadisin ravisi Enes b. Mâlik bu duadan sonra yağmur yağdığını kaydetmektedir.³⁶

Selefler, Hz. Ömer'in bu uygulamasını kabul ederler ve bunu hayatta olanla tevessülün cevâzına, ölmüş olanla ise tevessülün yapılmayacağına delil olarak alırlar.³⁷ Halbuki Hz. Ömer'in bu uygulaması bize Sahâbe'nin, Hz. Peygamber hayatta iken O'nunla tevessülde bulduklarını ve Sahâbe'nin ehl-i beytle tevessülde bulduklarını ifade etmektedir.

³⁰ İbn Teymiyye, *Kâide Celîle fi't-Tevessül ve'l-Vesîle*, ed. Abdulkadir el-Arnaût (Riyad: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1419) 37- 41.

³¹ Kâdi İyâz, *eş-Şifâ bi-Tarîfi Hukûki'l-Mustafa aleyhisselam*, ed. Abduh Ali Küşk (Dubai: Câizetü'd-Dübey ed-Devliyye, 2013), 213.

³² Muhammed Sâdik Arcûn, *Muhammed Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 4/333.

³³ Abdülğani en-Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr fi Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcûdi bi'l-Ezkâr*, ed. el-Mâlih, Hibe (Mardin: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 122.

³⁴ Abdülğani en-Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr fi Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcûdi bi'l-Ezkâr*, 122.

³⁵ Mâide 5/35.

³⁶ Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, ed. Abdülbâkî, Muhammed Fuad (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980), "İstiskâ", 3 (No. 1010).

اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا قَالَ: فَيُسْقَوْنَ.

³⁷ İbn Teymiyye, *Kâide Celîle fi't-Tevessül ve'l-Vesîle*, 85.

Hız. Ömer'in Hız. Peygamber'in amcası ile teveşsülde bulunması sonuç itibariyle Hız. Abbas'ın şahsı dolayısı ile değil Hız. Ömer'in de ifade ettiği gibi Hız. Peygamber'in amcası olması hasebiyledir. Aslında Hız. Ömer, Hız. Peygamber'le teveşsülde bulunmuş olmaktadır. Allah'a duasında Hız. Peygamber'in yakını da suya muhtaç şekilde tazarruda bulunmakta ve onun hürmetine yağmurun yağmasını niyaz etmektedir.³⁸ Bununla birlikte söz konusu rivayette Hız. Peygamber'in âhirete irtihâl edişinden sonra kendisiyle teveşsül edilmesinin hükmü geçmemiştir. Dolayısıyla hükmü söylenmeyen bir hususun haram olması bir delile muhtaçtır. Örneğin Hız. Ömer'in söz konusu uygulamasında şayet:

“Bizler Hız. Peygamber hayatta iken O'nunla teveşsülde bulunurduk, ancak O bize vefatından sonra kendisiyle teveşsülde bulunmayı haram kıldı/yasakladı/bizi men etti; bu sebeple şimdi Peygamberimiz'in amcası ile teveşsülde bulunuyoruz.” deseydi Hız. Ömer'e göre teveşsülün Hız. Peygamber'in hayatı ile sınırlı olduğunu söylemek mümkün olabilirdi. Ancak böyle bir yasaklama gelmediğine göre, bunun haram olduğunu hatta haramdan öte şirk olduğunu çıkarmak delilsiz ve mesnetsiz hüküm vermek olacaktır. Bir Müslümana kâfir, müşrik demek ise o insanı itikat açısından tehlikeli durumlara sürükleyecektir.³⁹ Dolayısıyla Hız. Ömer'in Hız. Abbas'la teveşsülde bulunması âhirete irtihâl ettikten sonra Hız. Peygamber'le teveşsülde bulunmanın yasak olduğunu göstermez.⁴⁰ Hız. Peygamber âhirete irtihâl ettikten sonra ashâb-ı kiram Hız. Peygamber'le teveşsül ve istiğâsede bulunmuştur. Hız. Ömer zamanında Bilal b. el-Hâris el-Müzeni Hız. Peygamber'in kabrine gelerek şöyle demiştir:

*Ya Rasûlallah! Ümmetin için yağmur iste. Zira onlar helak oldular.*⁴¹

Aynı zamanda istiğâseye de delil olan bu uygulamayı İbn Hacer, Buhârî üzerine yazdığı şerhte kaydetmiştir. Ancak İbn Hacer'in bu nakline itiraz eden Suud Baş müftüsü İbn Bâz, sahâbenin bu uygulamasının “şirk” olduğunu iddia etmektedir.⁴² Bu çok ilgi çekici bir durumdur zîrâ Selef-i sâlihîne tâbî olma iddiasında bulunan birisinin işine gelmediğinde yolundan gittiğini iddia ettiği sahâbenin uygulamasını şirk olarak nitelemesi, canlı ölü yahut köşeli yuvarlak gibi bir oksimorondur ve bu paradigmanın sağlıklı bir zemine oturmadığını göstermektedir.

Halbuki Kur'ân'da Hız. Peygamber'le vesileye teşvik vardır:

³⁸ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Mahku't-Takavvul fî Meseleti't-Teveşsül* (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004), 126.

³⁹ Hadiste şöyle buyurulmuştur:

“Bir insan kardeşine “ey kâfir” dese bu söz ikisinden birine döner.” Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*. “Edeb” 73, (No. 6103-6104). (إذا قال الرجل لأخيه يا كافر بآء به أخذهما)

⁴⁰ Takiyyüddin es-Sübkî, *Şifâu's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm*, ed. Hüseyin Muhammed Şükrî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 377.

⁴¹ Hız. Peygamberin kabrine gelen sahâbînin Bilal b. el-Hâris el-Müzeni olduğunu İbn Hacer nakletmiştir. İlgili nakil için Bk. İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, ed. İbn Bâz, Abdulaziz (Riyad: Dâru't-Taybe, 2005), 3/350. (يَا رَسُولَ اللَّهِ، اسْتَسْقِ لَأَمْتِكَ فَإِنَّهُمْ قَدْ هَلَكُوا)

⁴² Ebu'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 3/350, dipnot 1.

“Biz her peygamberi Allah’ın izniyle ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar nefislerine zulmettiklerinde sana gelseler de Allah’tan bağışlanmayı dileseler Peygamber de onlar için bağışlanma dileseydi elbette Allah’ı tövbeleri çok kabul eden ve çok merhamet eden olarak bulacaklardı.”⁴³

Bu âyetin tefsirinde İbn Kesir (ö. 774/373) ilginç bir olayı nakleder. Bedevînin biri Hz. Peygamberin kabrine gelerek Rasûlullah’a selam verir ve bu âyeti okur. Sonra Hz. Peygamber’e şefaatçi olması için niyazda bulunur ve şu şiiri okur:

“Ey toprakta medfun olanların en hayırlısı
Senin vücudunla dağlar ovalar şenlendi.
Canım senin bulunduğun kabre feda olsun,
Oradadır sükûnet, cömertlik ve alicenaplık.”

Bedevî bu şiiri okuduktan sonra Hücre-i Saadetten ayrılır. Olaya şahit olan Utbî bu olaydan sonra uyuduğunu, rüyasında Hz. Peygamber’i gördüğünü ve rüyasında Hz. Peygamber’in, kendisine, o bedevîye günahlarının bağışlandığına dair nebevî müjdeyi iletmesini emrettiğini nakleder.⁴⁴

Hadis-i şerifte geçtiği üzere gözlerinin açılmasını isteyen a’mâ sahâbîye bizzat Hz. Peygamber kendisi ile vesile yapılmasını öğretmiştir. İlgili hadis-i şerif şu şekildedir:

“A’mâ bir sahâbî Hz. Peygamber’e geldi ve dedi ki:
‘Ey Allah’ın Peygamberi benim şifa bulmam için Allah’a dua et.’
Bunun üzerine Hz. Peygamber:

‘İstersen bunu erteleyeyim, bu senin âhiretin için daha hayırlıdır. İstersen senin için dua edeyim’ buyurdu. Bunun üzerine adam Hz. Peygamber’den kendisi için dua etmesini istedi. Hz. Peygamber o kişiye abdest almasını, iki rekât kılıp şu şekilde dua etmesini emretti:

‘Allahım! Rahmet peygamberi olan Peygamberin sallallahu aleyhi ve sellem hürmetine senden istiyorum ve sana yöneliyorum.

Ey Muhammed! Senin vesilenle bu ihtiyacımın giderilmesinde Rabbime yöneliyorum. Hacetimin giderilmesinde O’nu benim için şefaatçi eyle ve O’nun benim hakkımda şefaatini kabul eyle.’

Adam bu duayı yaptıktan sonra şifa buldu.”⁴⁵

⁴³ Nisâ 4/64.

⁴⁴ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, ed. es-Selâme, Sâmi (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 2/347-348.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmedî’bni Hanbel* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999). 29/478, hadis no: 17240. Hadisin tahricinde hadisin isnadının sahih ve hadisi rivayet eden ravilerin sika olduğu kayıtlıdır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/478, dipnot 4.

إِنَّ رَجُلًا ضَرِيرًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ ادْعُ اللَّهُ أَنْ يَعْافِيَنِي. فَقَالَ: إِنَّ شَنْتَ أَخْرَجْتَ ذَلِكَ فَهِيَ أَفْضَلُ لِأَخْرَجْتُكَ، وَإِنْ شَنْتَ دَعْوَتَكَ لَكَ قَالَ: لَا بَلْ ادْعُ اللَّهُ لِي. فَأَمْرُهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ وَأَنْ يَصَلِيَ رَكْعَتَيْنِ وَأَنْ يَدْعُوَ بِهَذَا الدَّعَاءِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى

Bu hadis hem teveşsül hem de istiğâseye delildir. A'mâ sahâbi önce Hz. Peygamber hürmetine Allah'tan istemiş, sonra Hz. Peygamber'e nida ederek O'nunla Allah'a yönelmiştir. Hadisi rivayet eden Osman b. Huneyf, Hz. Osman döneminde ihtiyaç sahibi bir zâtı görünce Hz. Peygamber'in a'mâ sahâbîye öğrettiği uygulamayı aynen o zâta aktarmış ve hadiste ifade buyurulduğu gibi önce abdest alıp iki rekât namaz kılmasını sonra o Nebevî duayı yapmasını söylemiştir. İhtiyaç sahibi zât Osman b. Huneyf'in dedikleri aynen yapmış ve haceti yerine gelmiştir. İhtiyaç sahibi kişi Osman b. Huneyf'in Hz. Osman'a aracı olarak ihtiyacını gördürdüğünü düşünerek teşekkür edip dua edince Osman b. Huneyf, Hz. Osman'a gidip aracı olmadığı ifade etmiştir.⁴⁶

Hz. Osman zamanında vuku bulan bu olay, ihtiyaçlı kişinin Hz. Peygamber'le teveşsül ve istiğâsede bulunmuş olması, kendisiyle teveşsül, istiğâse ve teberriikte bulunulan zâtın hayatta olup olmamasının meselenin esasını ilgilendiren bir husus olmadığını göstermektedir. Muhammed Zahid Kevserî'nin (ö. 1952) de ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'le teveşsülü sadece Hz. Peygamber'in hayatı ile sınırlamak nefşânî bir kusur, hadisi tahrif ve sözü mesnetsiz te'vil etmekten neşet etmektedir.⁴⁷

İmam Taftâzânî (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd* isimli eserinde bir insanın kabir ziyareti ve vefat etmiş iyilerden (ahyâr) yardım istemekle fayda elde edebileceğini ifade etmiştir.⁴⁸ Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) teveşsülün insanın bedeniyle bir irtibatının olmadığını, dolayısıyla kendisiyle teveşsülde bulunulan kişinin hayatta olup olmadığına teveşsülün câiz olup olmaması gibi bir durumun söz konusu olmadığını söylemiştir.⁴⁹

1. 1. Bir İnsan Kendi ile Allah Arasına Bir Vesile ya da Vasita Koyarsa Küfre Girer mi?

Mekkeli müşriklerin yaptıkları gibi eğer insanlar Allah'la aralarına koydukları aracıya ulûhiyet atfederlerse ve buna bağlı olarak âyette geçtiği üzere onlara taparlarsa o zaman insan Allah'a ortak koşmuş olur. Ancak vesile edindiği şeye ilahlık atfetmiyor ve tapınmıyorsa o insan müşrik olmaz. Tüm vesile ve vasita kılanlar müşriktir denilse o zaman Vahhâbîler dışında ümmetin tamamı müşrik olmuş olur. Buna sahâbe de dahildir. Zira onlar Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekilde teveşsül ve istiğâsede bulunmuşlardır.⁵⁰ Kevserî, Hz. Peygamber'le teveşsülde bulunan İmam Ahmed b. Hanbelî (ö. 241/855), İmam-ı Azam'la (ö. 150/767) teveşsülde bulunan İmam Şâfi'yi (ö. 204/820) ve teveşsülde bulunan İslam âlimlerini zikrettikten sonra Vahhâbîlerin iddia

اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ، يَا مُحَمَّدُ إِنِّي أَتَوَجَّهُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي هَذِهِ فَتَقْضِي، وَتُسَفِّعَنِي فِيهِ وَتَشْفَعُهُ فِيَّ. قَالَ: فَكَانَ يَقُولُ هَذَا مَرَارًا، ثُمَّ قَالَ بَعْدُ - أَحْسَبُ أَنَّ فِيهَا: أَنْ تُشْفَعَنِي فِيهِ - قَالَ: ففَعَلَ الرَّجُلُ فَبِرًا

⁴⁶ Ebu'l-Hasan Nûreddîn el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 2/279.

⁴⁷ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Mahku't-Takavvul fî Meseleti't-Teveşsül* (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004), 105.

⁴⁸ Sadeddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 3/338.

⁴⁹ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Mahku't-Takavvul fî Meseleti't-Teveşsül*, 121-122.

⁵⁰ Kevserî, *Mahku't-Takavvul fî Meseleti't-Teveşsül*, 101-103.

ettiği gibi “Ümmetin imamları kabirperest mi oldular?” diye sorar.⁵¹ Kevserî'nin çok yerinde tariz ve tespitine göre Selefi-Vahhabîlerin öncüleri selef âlimleri değildir.

Vahhabîler âyetleri bağlamlarından kopararak aslında âyetleri mecrândan saptırmış oluyorlar. Âyette apaçık bir şekilde Mekke müşriklerin “*Sadece bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye onlara ibadet ediyoruz*” dedikleri ifade edilmektedir. Ayrıca Mekke müşrikleri âyette geçtiği üzere ilahların teke indirilmesine karşı gelmişler ve bunu tuhaf bulmuşlardır.⁵² Hz. Peygamber'le ister hayatında ister âhirete irtihalinden sonra tevessülde bulunan bir kişinin Hz. Peygamber'e ibadet ettiğini iddia etmek imkansızdır.

Vahhabîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvahhab İslam'ı ortadan kaldıran hususları sayarken gayet mücmel ve muğlak bir şekilde şöyle demektedir:

*“Kim kendi ile Allah arasına aracılar koyar ve o aracılar dua eder, onlardan şefaahat umar ve onlara tevekkül ederse o kişi icmâ ile küfre girer.”*⁵³

Muhammed b. Abdilvahhab verdiği bu hükmü şu âyetlerle delillendirir:

*“Bilinmeli ki, hâlis din yalnız Allah'ındır. Allah'ı bırakıp kendilerine başka dostlar edinenler, “Sadece bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz” diyorlar. Doğrusu Allah ayrılığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah yalancı ve küfre saplanmış kişiyi doğru yola iletmez.”*⁵⁴

*“Allah'ı bırakıp sana yarar ya da zarar vermeyecek şeylere yalvarıp yakarma. Eğer bunu yaparsan, o takdirde sen mutlaka (kendine) zulmedenlerden olursun.”*⁵⁵

İbn Ömer'in Hâricîler hakkında söylediği “*bunlar mahlûkatın en şerlileridir. Allah'ın kafirler hakkında indirdiği âyetleri mü'minlere tatbik etmişlerdir*”⁵⁶ sözü aynen Vahhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvahhab için de geçerlidir. Zira Muhammed b. Abdilvahhab müşrikler hakkında inen ayeti Müslümanlara tatbik etmiş ve kendisi gibi düşünmeyen tüm Müslümanları tekfir etmiş ve onlara kılıç çekmiştir.⁵⁷

Bir Müslümanı tekfir etmek ve müşrik olduğunu söylemek sadece Muhammed b. Abdilvahhab döneminde olan bir olgu değildir. Günümüzde Selefi-Vahhâbîliğin uzantılarında da Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının tamamı tekfir edilmektedir. Ebû

⁵¹ Kevserî, *Mahku't-Takavvul fî Meseleti't-Tevessül*, 110-111.

⁵² Sâd 38/5.

⁵³ Sâlih el-Fevzân, *Durûs fî Şerhi Nevakizi'l-İslam li Muhammed b. Abdilvehhab* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 59.

⁵⁴ Zümer 39/3.

⁵⁵ Yûnûs 10/106.

⁵⁶ Buhârî, İbn Ömer'in bu sözünü Sahîh'inin 88. babının 6. başlığında muallak olarak zikretmiştir. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 4/280.

⁵⁷ Kanaatimizce Muhammed b. Abdilvâhhab ve Vahhabîler Osmanlı'ya karşı başlattıkları isyanın halk tarafından da benimsenip kabul görmesi gibi bir siyasi maksatla âyetleri heva ve hevesine uygun şekilde saptırmış ve nice peygamberlerin ve Allah dostlarının kabirlerini yerle bir etmişler, nice Müslümanları tevessül ve istiğâsede bulunuyor diye camide öldürmüşlerdir. Kendi tarihi kaynaklarında da geçen veriler bizim bu kanaatimizi teyit etmektedir. Bk. en-Necdî, Osman İbn Bîşr, *Unvânu'l-Mecd fî Târihu Necd* (Matbûâtü Dâreti'l-Melik Abdilaziz, 1982). 1/48.

Yusuf Midhat Âlu Ferrâc isimli bir selefi *el-Muhtasaru'l-Müfîd fî Akâidi Eimmeti't-Tevhîd* isimli kitabında şu sözleri sarf edebilmektedir:

“Tıpkı Mekke ehli gibi kabirlere tapan (*ubbâdu'l-kubûr*), sâlihlerle ibadet eden, Allah'ın tevhidinden şirke dönen ve Hz. Peygamberin sünnetini bidatlerle değiştiren Türkleri tekfir etmeyenler de kafirdir.”⁵⁸

Bir milleti tamamen tekfir etmek ve onlara karşı harp ilan etmek Haricîlik fitnessinden başka bir şey değildir. Nitekim Hanefi fakihî İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Vahhabîlik hareketini zamanımızdaki Hâricîler⁵⁹ (*el-Havâric fî zamâninâ*) olarak nitelemektedir.⁶⁰

İnsanın kendi zihninde ürettiği vehimlerle önce inananları tekfir edip, bununla da yetinmeyerek hâricî bir yaklaşımla kafir addettiği insanları tekfir etmeyenleri de topyekûn tekfir etmesinin dinin konusu olmadığı, bunun patolojik bir durum olduğu kanaatindeyiz. Zira bize göre bu bir akıl tutulmasıdır. Muhammed b. Abdilvahhab'ın dostları ve takipçileri tarafından kaleme alınan eserlerde Selefi-Vahhâbîler, kelime-i tevhid getiren, mümin olduğunu söyleyen ve namaz kılan insanlar, sırf tevessül ve istiğâsede bulunuyor diye camide namazda iken öldürmüşlerdir.⁶¹ Halbuki yakîn olan şüphe ile zail olmaz.⁶² Bu insanların mümin oldukları yakîndir. Bir insanın şüphe bile değil vehim üzerine inşa ettiği manaya uymadı diye bu insanı tekfir edip öldürmesi dinin kabul etmeyeceği bir husustur.

Hz. Peygamber ve Allah dostları ile tevessülde bulunmak Kur'ân ve sünnet'e uygun, ümmetin müçtehit imamı ve sahih âlimlerinin⁶³ amelleriyle sabit olan bir husustur. Nasslarda ve sahâbenin uygulamalarında geçen tevessülü, dua talebi şeklinde yorumlamanın dînî ve lüğavî yönden bir izahı yoktur.⁶⁴ Hz. Peygamber'in teşrifinden önce Yahûdîlerin Peygamberimizle tevessülde bulunmaları,⁶⁵ hayatta iken ve âhirete irtihalinden sonra ashâbın tevessülde bulunmaları, sahâbe tarafından yetiştirilen tâbîin âlimlerinin ve ümmetin âlimlerinin Hz. Peygamber'le tevessülde bulunmaları Hz. Peygamber'in, hayatta olup olmamasından bağımsız olarak, Allah katındaki makamı ile ilgili bir husustur.

⁵⁸ Ebû Yusuf Midhat Âlu Ferrâc, *el-Muhtasaru'l-Müfîd fî Akâidi Eimmeti't-Tevhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005), 402.

⁵⁹ Tekfir, teşbih ve tecsim bağlamında Vahhâbî akidesini analiz ettiğimiz makalemizde Selefi-Vahhâbîlerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesi üzere olmadıkları tespit edilmiş ve bu inancın öncülerinin Hâricîler olduğu ispat edilmiştir. Makale için Tıglioğlu, “Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefi- Vahhâbî Söylemin Çıkmazları” 205-229.

⁶⁰ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, ed. Abdulmevcûd, Adil - Muavvid, Ali Muhammed (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/413.

⁶¹ Osman İbn Bîşr en-Necdî, *Unvânu'l-Mecd fî Târihu Necd* (Matbûâtu Dâreti'l-Melik Abdilaziz, 1982), 1/48.

⁶² Ali Haydar Efendi, *Mecelle Şerhi Dürerü'l-Hükâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Osmanlı Yay., ts.), 1/28

⁶³ Ümmetin âlimlerinin yaptıkları tevessül ve istiğâseye dair örnekler için bk. Muhammed b. Musa el-Marâkişî, *Misbâhu'z-Zalâm fî'l-Mustağîsin bi-Hayri'l-Enâm aleyhi's-Salâtu ve's-Selâm fî'l-Yakazati ve'l-Menâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004).

⁶⁴ Kevserî, *Mahku't-Takavvul fî Meseleti't-Te vessül*, 122-123.

⁶⁵ Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* (Kahire: Merkezu Hecr, 2003), 1/466-467.

2. İstiğâse

Teveşül konusu bağlamında ele alınması gereken bir diğerk konu istiğâse mevzusudur. İstiğâse yardım istemek demektir. Bu makamda kullanılan başka bir kelime de istimdâddır. Kök anlamı yardım, destek, yardım elini uzatmak anlamlarına gelen meded kelimesi olan istimdâd yardım ve takviye istemek demektir.⁶⁶

Her ne kadar lafız olarak farklı olsa da istimdâd ile istiğâse ve teveşül arasında teknik olarak fark yoktur.⁶⁷ Yani bir insanın Hz. Peygamber hürmetine ver Ya Rabbi” demesi ile “Ya Rasûlallah meded demesi arasında fark yoktur. Fark sadece lafızdadır. Zira yardım eden, eşyaya tesir eden sadece Allah’tır. Hz. Peygamber’den istimdatta bulunmak, O’nun Allah katındaki makamına hürmeten Allah’tan istemektir.⁶⁸

Bir Müslüman meded ya Rasûlallah demekle Hz. Peygamber’e tapmış olmaz. Zira inanan hiçbir Müslüman peygamber dahi olsa bir kula tapmaz. Peki bu tarz ifadelerin naslarda bir karşılığı var mıdır?

Teveş l bahsinde geçen Osman b. Huneyf hadisinin ikinci kısmı⁶⁹ ile sahâbeden Bilal b. el-Hâris el-M zen nin Hz. Peygamber’in kabri başında “Ya Rasûlallah! Ümmetin için yağmur iste. Zira onlar helak oldular”⁷⁰ demesi istiğâseye delildir.⁷¹

Ayrıca şu hadisler de istiğâse ve istimd da delildir:

“Sizden biriniz ıssız bir yerde bir şey yitirdiğinde ya da bir yardım dilediğinde şoyle desin:

Ey Allah’ın kulları bana yardım edin. Zira Allah’ın bizim görmediğimiz kulları vardır.”⁷²

Hz. Peygamber, bir kişi ıssız bir yerde hayvanını kaybedecek olursa ona şoyle demesini tavsiye etmiştir:

“Ey Allah’ın kulları onu benim için tutunuz. Zira Allah’ın yeryüzünde hazır bekleyen kulu vardır sizin için onu tutar.”⁷³

Hadiste geçen Allah’ın kulları, O’nun melekleri olabileceği gibi salih zâtlar da olabilir. Burada itikad açısından önemli olan yardım edenin Allah olduğu bilincinde olmaktır. Yardım eden, veren veya mâni olanın sadece Allah olduğu bilinci sadece teveş l, istiğâse ve istimdatta değil hayatın tüm safhalarında geçerli olan bir hakikattir.

⁶⁶ Yusuf şevki Yavuz, “İstimdad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/363-364.

⁶⁷ Kevserî, *Mahku’t-Takavvul fi Meseleti’t-Teveş l*, 145.

⁶⁸ Hasan b. Ali es-Sekk f, *Sahîhu şerhi’l-Akâidi’t-Tahâviyye* (Beyrut: Dâru’l-İmam er-Revvâs, 2007), 727-728.

⁶⁹ Ey Muhammed! Senin vesilenle bu ihtiyacımın giderilmesinde Rabbime yöneliyorum. Hacetimin giderilmesinde O’nu benim için şefaatiyle ve O’nu benim hakkımda şefaatinin kabul eyle. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/478 (No. 17240).

⁷⁰ İlgili nakil için Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-B ri bi-şerhi Sahîhi’l-Buh ri*, 3/350.

⁷¹ Kevserî, *Mahku’t-Takavvul fi Meseleti’t-Teveş l*, 128-130.

⁷² Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menba’u’l-Fevâid*, 10/132.

⁷³ Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menba’u’l-Fevâid*, 10/132.

Allah'ın izni ve yardımı olmadan bir yaprak dahi kıpırdamaz. İnsan Hayatta olan bir arkadaşından bu bilinçle bir yardım istediğinde şirke düşmüyorsa, Hz. Peygamber'den bir yardım istediğinde de şirke düşmüş olmaz. Ya da tersinden düşünecek olursak Hz. Peygamber'den istediğinde bir insan müşrik olursa o zaman bir arkadaşından yardım istediğinde de insan müşrik olur. Bu ise akla aykırı bir düşüncedir. Yardım istenilen mercinin diri veya ölü olduğunu tartışmak ise yardım edenin Allah değil kul olduğunu iddia etmek olacaktır. Bu ise daha büyük bir probleme insanı sürükleyecektir.

Allah dostlarını ve salihleri ziyaret maksadıyla yolculuklar yapan Nâblusî büyük yolculuğunda kabirlerini ziyaret ettiği peygamberler ve Allah dostlarıyla tevessül ve istiğâsede bulunduğunda, her defasında güç ve kudretin Allah'tan olduğunu ve sadece Allah'a itimat ettiğini belirtmektedir. Seyahatnamesinde anlattığı şu hâdise, Nâblusî'nin tüm güç, kudret ve tesiri Allah'tan bilip, hiçbir kula bu sıfatları izafe ve nispet etmediğinin ispatı olması açısından dikkat çekicidir:

Nâblusî ve dostları Dımaşk'tan çıkıp Şam bölgesini Kudüs, Mısır ve Hicaz'ı dolaştıkları büyük seyahati esnasında Saydâ valisine misafir olurlar. Vali, Nâblusî ve dostlarının bir sonraki konakları olan Akka beldesi hakimine bir pusula yazar. Akka Hâkimine Nâblusî ve dostlarını en güzel şekilde ağırlamasını, onlara hizmette ve hürmette kusur etmemesini tembihler. Onlardan veya bir başkasından hizmette ve ihtiramda kusurda bulunmaları halinde cezalandıracağını belirtir. Nâblusî bu pusulayı seyahatnamesinde zikreder lakin *"biz sadece Allah'a itimat ettik"* diyerek pusulayı Akka hâkimine vermez.⁷⁴

Bu olay Nâblusî'nin Allah'tan başkasına güç, kudret ve tesir izafe etmediğine bir örnektir. Zira Nâblusî'nin temsil ettiği sûfi âlimlere göre bir kula herhangi bir fiil izafe edilse de o fiilde fâil-i hakiki Allah'tır.

Sûfîlerin bu görüşünün Kur'ânî temeline şu ayetleri örnek olarak verebiliriz:

Kur'ân-ı Kerim'de bildirildiği üzere Cebrâîl, Hz. Meryem'e gelerek şöyle demiştir:

*"Ben sadece Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamak için gönderildim."*⁷⁵

Bu âyetin zahirine göre Hz. Meryem'e çocuğu bağışlayan Hz. Cebrâîl'dir. Bu âyetin zahirindeki ifadeden hareketle bir insan Hz. Cebrâîl'e hitaben:

Ey Cebrâîl bana tertemiz bir çocuk bağışla dese bu insan kafir olur mu? Selefi-Vahhâbî görüşüne göre bu şüphesiz şirktir. Zira onlara göre bu kul Allah'a dua etmeyi bırakıp Cebrâîl'den istemiş olacaktır. Bu talep onlara göre ibadet anlamına geldiği için o insan Cebrâîl'e tapınmış ve Allah'a ortak koşmuş olacaktır.

⁷⁴ Abdülğani en-Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi's-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, ed. Murâd, Riyad (Dımaşk: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 1/282.

⁷⁵ Meryem 19/19.

Kur'ân'da bir âyette *can alan* Allah⁷⁶ iken bir başka âyette *can alan* ölüm meleği olarak geçmektedir.⁷⁷

İkinci âyetin zahirine göre ölüm meleği de canı alabilmektedir. Peki bir Müslüman, “*ey ölüm meleği falanca kafir zâlim kulun canını al*” diye dua ederse bu duası sebebiyle şirke düşmüş olur mu? Vahhâbî'ye göre böyle dua eden kişi müşrik olur. Zira bu insan Allah'ı bırakıp bir yaratılmış olan melekten bir şey istemektedir.

Allah Teâlâ Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurmaktadır:

“*Şüphesiz sen doğru yola iletirsin.*”

Bir insan bu âyetten yola çıkarak *Ey Allah'ın Resulü beni doğru yola ilet* dese bu insan şirke düşmüş mü olur?

Kur'ân ve Sünnette buna benzer çok nass zikredilebilir.

Görüldüğü üzere Hz. Meryem'e tertemiz çocuğu bağışlama Allah'a değil Rabbin elçisi meleğe, canı alma işi de bir âyette meleğe, rızık verme kullara, hidayet etme ise bir âyette Hz. Peygamber'e isnat edilerek ifade edilmiştir. Bununla birlikte her bir mümin inanır ki; alan, veren, bağışlayan, men eden, canı veren, canı alan, rızık veren ve insanlara hidayeti bahş eden sadece Allah'tır. Peki madem tüm bunlar Allah'a ait ise bu işlerin Allah'ın dışındaki varlıklara (peygamber, melek, insanlar) isnat edilmesi nasıl anlaşılmalı?

Bu ve benzeri bütün nasslarda mecâz-ı aklî denilen durum söz konusudur. Yani bir fiilin gerçek fâilinin dışında bir âmile isnat edilmesi söz konusudur.⁷⁸ Bütün bu fiillerde Allah'ın dışındaki varlıkların etkisi sûrî yani sureta ve zâhiridir. Gerçekte mutlak fâil ve müessir sadece Allah'tır. Bu sebeple bir kul başka bir kuldan -bu kulun hayatta veya ölmüş olması fark etmeksizin-⁷⁹ bir şey istediğinde orada verecek olan Allah'tır. Yoksa isteyen kulun kendisinden istenilen kula tapması veya onu Rab olarak görmesi gibi bir hal söz konusu değildir.

2. 1. Selef-i Sâlih'in Tevessül ve İstiğâsede Bulunmalarına Dair Örnekler

Hatîb-i Bağdâdî (ö. 463/1071) *Târih*'inde Ebu Ali el-Hallâl'le ilgili şu bilgiyi nakleder:

“*Ne zaman başıma bir hal gelse hemen İmam-ı Musa Kazım'ın kabrine yönelir, onunla tevessülde bulunurum. Allah muhakkak surette arzu ettiğim şeyi bana kolaylaştırır.*”⁸⁰

Aynı şekilde Hatîb-i Bağdâdî Ahmed b. El-Abbas'tan nakleder:

⁷⁶ Zümer 39/42.

⁷⁷ Secde 32/11.

⁷⁸ Bahâuddin es-Sübkî, *Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/140.

⁷⁹ Kevserî, *Mahku't-Takavvul fi Meseleti't-Tevessül*, 104.

⁸⁰ Hatîb el-Bagdâdî, *Târihu Bağdâd*, ed. Ma'rûf, Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 1/442.

“Hac için yola çıkmıştım. Yolda üzerinde ibadetin eseri bulunan birisiyle karşılaştım. Bana, nereden geldiğimi sordu. Ben de Bağdat’tan geldiğimi, insanlarda gördüğüm bozukluk yüzünden oradan kaçtığımı, helak olmalarından korktuğumu ifade ettim. O şahıs bana korkma, geri dön. Zira orada evliyaullahtan dört kişinin kabri var. Onlar o belde ahalisi için kaledir dedi. Onların kim olduğunu sorunca şöyle dedi:

‘Onlar İmam-ı Ahmed b. Hanbel, Ma’rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî ve Mansur b. Ammâr’dır.’

Bunun üzerine Bağdat’a geri döndüm ve bu kabirleri ziyaret ettim. O sene dışarıya çıkmadım.”⁸¹

Hatîb-i Bağdâdî’nin kendisi de bu adı geçen dört zâttan Bişr el-Hâfî’nin (ö. 227/841) yanına defnedilmeyi istemiş ve vasiyeti üzere oraya defnedilmiştir.⁸² Bu bize Hatîb-i Bağdâdî’nin mekanla teveşsül ettiğini gösterir.

İmam Ahmed b. Hanbel’in vefat ettikten sonra bir kişinin onu rüyada görmesi ile ilgili yaptığı şu nakil de Hatîb-i Bağdâdî’nin mekanla teveşsüle cevaz verdiğine bir başka delildir.

“İmam Ahmed vefat ettikten sonra birisi onu rüyasında görür. Sanki her kabrin üzerinde bir kandil vardır. O kişi bu kandili sorar. Ona denilir ki:

Haberin yok mu bu zâtın (İmam Ahmed) bu insanların arasına gelmesiyle bu kabir ahalisinin kabirleri nurlandı. İçlerinde azap görenler rahmete uğradı.”⁸³

İbrahim el-Harbî’nin (ö. 285/899) şu sözü de nakledilmektedir:

“Ma’rûf el-Kerhî’nin kabri mücerrep (şifası ispat edilmiş) ilaçtır.”⁸⁴

İmam-ı Şafii, İmam-ı Azam Ebû Hanife ile teberrükte bulunduğunu her gün kabrini ziyaret ettiğini, bir haceti olduğunda da iki rekât namaz kıldığını ve Ebû Hanife’nin kabrine gidip hacetini Allah’tan istediğini, daha oradan uzaklaşmadan hacetinin giderildiğini Hatîb nakletmiştir.⁸⁵

Hatîb-i Bağdâdî bu minval üzere birçok âlim ve salihin evliyaullah ile teveşsülde bulunduğu dair pek çok nakilde bulunmaktadır.

Meşhur hadis âlimi İbn Hıbbân (ö. 354/965) ehl-i beyt büyüklerinden İmam Ali Rıza’nın (ö. 203/819) kabrini defaatle ziyaret ettiğini ve her ne zaman başına bir müşkil gelse muhakkak İmam Ali Rıza’nın kabrini ziyaret ettiğini o sıkıntıyı kaldırması için Allah’a dua ettiğini ve Allah’ın de duasına icabet edip o sıkıntıyı kendisinden kaldırdığını aktarmaktadır. İbn Hıbbân bunu defaatle tecrübe ettiğini aktardıktan sonra *“Allah,*

⁸¹ Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/443.

⁸² M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bagdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/454.

⁸³ Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/444.

⁸⁴ Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/445.

⁸⁵ Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/445.

Muhammed Mustafa'nın ve ehl-i beytinin sevgisi üzere canımızı alsın" duasında bulunmaktadır.⁸⁶

Hâkim-i Nisâbûrî (ö. 405/1014), İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924), eniştesi Ebû Ali es-Sekaff'nin de bulunduğu bir grup âlimle birlikte ehl-i beytten Ali b. Musa er-Rızâ'nın kabrine yöneldiklerini nakleder. Ancak Hâkim'e olayı nakleden Ebu Bekr Muhammed, İbn Huzeyme'nin Ali b. Musa er-Rızâ'nın kabrine olan hürmetine, tevazusuna ve kabir başında yaptığı duaya hayretler içinde şahit olduğunu aktarmıştır.⁸⁷

Büyük hadis âlimi İmam-ı Taberânî (ö. 360/971), hadis hafızı İbnü'l-Mukrî el-İsfehânî (ö. 381/991) ve hadis hafızı ve tarihçi Ebu's-Şeyh (ö. 369/979) aşıktan bitap düşmüş bir vaziyette Hz. Peygamber'in kabrine gelip hallerini arz ederek aç kaldıklarını söylerler. İmam-ı Taberânî, İbnü'l-Mukrî'ye oturmasını söyler ve bundan sonra ya rızık gelir ya da ölüm der. Bu konuşmadan sonra biri yanında yiyecek dolu iki zembil tutan iki delikanlı ile birlikte kapıya gelir ve der ki: "Siz beni Rasûlullah'a şikâyet ettiniz. O da rüyama geldi ve size ikramda bulunmamı istedi."⁸⁸

İbn Teymiyye'nin talebesi olan İmam-ı Zehebî (ö. 748/1348) *Siyeru A'lami'n-Nübelâ* isimli eserinde bu olaya benzer onlarca olay anlatmaktadır. Anlattığı kişiler sıradan insanlar olmayıp ilmî otoritesi ümmet tarafından teslim olunan âlimleridir. Burada Vahhâbîler çıkıp bu rivayetlerin sıhhatini ya da zayıflığını konuşabilir. Farz edelim ki bu rivayetler tümü zayıf olsun İmam-ı Zehebî gibi bir âlimin, Vahhâbîlerin en büyük şirk olarak suçladıkları bu tür hâdiseleri zikretmesi düşünülebilir mi?

Tüm bu nakiller bize şu iki husustan birine götürür: ya adı geçen ümmet âlimleri Vahhâbîlerin iddia ettiği gibi şirke düştüler -ki bunu iddia etmek akıl tutulması olur- ya da Vahhâbîler Dini eksik ve yanlış anlamışlar ve hata etmişlerdir. Bizim kanaatimiz ikincisinden yanadır.

3. Teberrük

Sözlük anlamı bereket ummak olan teberrük, tevessülün bir çeşididir. Kendisiyle teberrük edilen insan, eşya ya da mekanla Allah'a tevessülde bulunmaktadır.⁸⁹ Teberrük Kur'ân ve Sünnet'te olan bir husustur. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

Makâm-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin.⁹⁰

Allah Teâlâ hacc ve umrede pek çok hatırayı canlı tutmaktadır. Makâm-ı İbrahim, Safâ ve Merve arasında sa'y, sa'yde iki yeşil direk arasında hervele (koşar adımla yürüme) hep bu hatıralar arasındadır. Mekke Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar bu hatıralar ile doludur. Medine Hz. Peygamber'in teşrifiyle mübarek bir şehir olmuştur. Bu

⁸⁶ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, ed. Abdulmuîd Hân, Muhammed (Dâiretü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1973), 8/457.

⁸⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, 1994), 7/388.

⁸⁸ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, ed. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2014), 16/400-401.

⁸⁹ Muhammed Mâlikî el-Alevî, *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah*, 217.

⁹⁰ Bakara 2/125.

münevver şehrin faziletine dair çok hadis-i şerif vardır. Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği şu hadis bu konuda bir delildir:

*Bismillah. Rabbimizin izniyle bizim yerimizin toprağı birimizin tükürüğü ile hastamıza şifa olur.*⁹¹

Medine İslam Üniversitesi hocalarından, Mescid-i Nebevî'de ders veren ve günümüz Vahhâbîlerinin çok itibar ettiği Salih es-Suhaymî, Medine için söylenen “*Ey Medine ey Medine ey hastalara şifa olan şehir. Seni özlüyoruz...*” şiirinin şirk olduğunu hadislerle rağmen iddia etme cüretini göstermiştir.⁹² Halbuki Medine'nin şifa olduğu bizzat hadisle sabittir ve bir insan Medine'nin toprağı ile bu maksatla teberrükte bulunabilir.

İmam-ı Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah babasına Hz. Peygamber'in minberine, merkadine teberrükten eliyle dokunan, öpen ve bu eylemiyle de Allah'a yaklaşmayı murat eden kişinin durumunu sormuş ve babası Ahmed b. Hanbel'den “*hiçbir beis yoktur*” cevabını almıştır.⁹³

Buhari ve Müslim'in sahâbî Ebû Cuhayfe Vehb b. Abdillâh'tan naklettiklerine göre Sahâbe-i kiram Hz. Peygamber'in abdest suyundan arta kalan suyu bereket umarak ellerine ve yüzlerine sürerlerdi. Abdest suyundan nasibine bir şey denk gelmeyen ise arkadaşının elindeki ıslaklıktan bir miktar alırdı.⁹⁴

Nâblusî gibi Sûfî âlimler Hz. Peygamber'in mescidi ve kabrinin bulunduğu *Hücre-i Saadet'e*, peygamberlerin ve salihlerin kabirlerine ve onlardan intikal eden eserlere hürmet etmekte ve bunlarla teberrükte bulunmaktadırlar. Zira sûfî âlimlere göre peygamberlerin ya da salih kulların ruhları her ne kadar yücelerde olsalar da kabirde medfûn olan naaşlarıyla irtibatlıdırlar.⁹⁵ Sûfîler için bu tür yerler mübarek iken Selefler için türbe ve içinde kabir bulunan mescitler yıkılmalı ve yok edilmelidir. Zira onlara göre türbeler insanları şirke sevk edebilmektedir. Nâblusî'ye göre bu batıl bir düşünce ve Müslümanlar hakkında bir sû-i zandır.⁹⁶

Nâblusî'ye göre türbe ya da âlim ve ârifler için yapılan özel mezarlıklar her ne kadar sonradan çıkan adetlerden de olsa da o bunu bidat-i hasene olarak görür. Nâblusî Hz. Peygamber döneminde olmayan ancak sonraları çıkan güzel adetlerden bazı örnekler zikreder. Âlimlere ve salihlere yapılan bu hürmeti, *şeaîr-i dîniyyeyi ta'zim* kapsamında değerlendirir. “*Kim Allah'a ait şeaîri yüceltirse bu kalplerin takvasındandır*”⁹⁷ âyetinde geçen şeaîri Nâblusî, “*kendisiyle Allah'ın bilindiğı her şey*” şeklinde tarif etmektedir. Allah dostları ve âlimler de kendileriyle Allah bilindiğı için Allah'ın

⁹¹ Buhârî, “Tıb”, 38 (No. 5745-5746); Müslim, “Selâm”, 21 (No. 2194).

⁹² Salih es-Suhaymî, “أنشودة يا طيبة فيها شرك - الشيخ صالح السحيمي”, *YouTube*, (14.05.2012), 00.00-02.06.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, ed. Vasiyullah Abbas (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 2/492, no.3243.

⁹⁴ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Salât”, 17 (No, 376).

⁹⁵ Abdülgani en-Nâblusî, *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 43.

⁹⁶ Abdülgani en-Nâblusî, *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 50-51.

⁹⁷ Hac 22/32

şeaîrindedir ve hürmete layıktırlar. Bu hürmet onlar hayatta iken nasıl vacipse onlar öldükten sonra da vaciptir.⁹⁸

Nâblusî dostlarına ve müritlerine, hayatta olan veya vefat etmiş Allah dostlarını ziyarette bulunmayı ve onlarla teberrük etmeyi tavsiye etmektedir. Nâblusî Allah dostlarıyla teberrükte bulunmanın gerekçesi olarak onlarla hem meclis olanların bedbaht olmayacağını ve Allah dostlarını ta'zim edenin makamının Allah tarafından yükseltileceğini söyler.⁹⁹

Nâblusî, enbiyâ ve evliyâ ile tevessül ve teberrükün caiz olduğuna dair dört mezhebin fakihlerinden nakillerde bulunmakta ve Peygamberler vasıtasıyla gelen yardımın mucize, evliyâ vesilesiyle gelenin de keramet olduğunu ifade etmektedir. Tevessül ve teberrükün Dinen caiz olmadığını iddia edenlerin ise yalan ve iftirada bulduklarını söylemektedir.¹⁰⁰

Burada Selefi anlayış ve Nâblusî'nin de içinde bulunduğu sûfi anlayışa göre bidatin nasıl anlaşıldığını izah etmek yerinde olacaktır.

4. Sûfilere ve Selefilere Göre Bidat

Selefi-Vahhâbîlere göre Kur'ân ve Sünnette geçmeyen her şey bidattir. Onlar Hz. Peygamberin *"bizim bu Dinimizde ondan olmayan bir şeyi yaparsa o yaptığı reddolunur"*¹⁰¹ hadisinden hareketle her yeni çıkan şeyi bidat olarak görmekte ve bu sebeple reddetmektedirler. Vahhâbîlerin bu hususta zikrettikleri bir başka hadis de şudur:

*"Size, Allah'tan korkmanızı, bir Habeşli köle dahi yönetici olsa, onu dinleyip ona itaat etmenizi vasiyet ediyorum. Benden sonra yaşayacak olanlar pek çok ihtilaflar görecekler. O zaman derhal sünnetime ve doğru yolda olan Hulefâ-i Raşidin'in sünnetine sarılmanızdır. Bu sünnetlere tutunun ve salmayın. Sonradan ortaya çıkan işlerden sakının. Zira her yenilik bidattir ve her bidat sapkınlıktır."*¹⁰²

Selefiler hadiste geçen *"her yenilik bidattir"* ifadesine yoğunlaşırken, Nâblusî hadiste geçen ifadelerin tümünün birlikte ele alınması gerektiğini söyler. Zira hadis sadece *"her yenilik bidattir"* ifadesinden oluşmamaktadır. Hadiste geçen anahtar bir ifade vardır o da *"ondan olmayan şey"* (ما ليس منه) ifadesidir ki bu ifade hadiste geçen *ihdas ederse* (أحدث) fiilinin mefulüdür. Hz. Peygamber'in kim yeni bir şey ihdas ederse şeklinde nesnesiz ifade yerine nesneli (*ondan olmayan şey*) olarak cümle kurması bize her ihdas edilenin reddedilmeyeceğini, reddedilecek olanın ise *ondan olmayan şey* olacağını ifade

⁹⁸ Abdülğani en-Nâblusî, *Kesfû'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 44-45.

⁹⁹ Abdülğani en-Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk*, ed. Samir Akkaş (Leiden-Boston: Brill Publishing, 2009), 141.

¹⁰⁰ Abdülğani en-Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr fî Reddî't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr*, 122-130.

¹⁰¹ Hadis muhtelif varyantlarıyla Buhârî ve Müslim'de geçmektedir.

¹⁰² Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, ed. el-Hâlidî, Muhammed Abdulaziz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996). "Sünne", 5, (No. 4607).

etmektedir. Dolayısıyla hadisten Dinden olan şeyin reddolunmayacağı sonucu çıkmaktadır.¹⁰³

Nâblusî bu şekildeki anlamın Hz. Peygamber'in "kim iyi çığır açarsa onun sevabı ve ondan sonra amel edenlerin sevabı o kişiye aittir. Kim de kötü bir çığır açarsa onun günahı ve ondan sonra onunla amel edenlerin günahı o kişiye aittir."¹⁰⁴ hadisi ile muvafık olduğunu söyler.

Nâblusî hadislerden iki tür yeniliğin anlaşılması gerektiğini, Dinin ruhuna muvafık yeniliğin zemmedilmediğini, zemmedilen yeniliğin sadece Dinin ruhuna aykırı olan yenilik olduğunu ifade eder.

Nâblusî'nin bu taksimi bize İmam Şâfiî'nin bidat taksimini hatırlatmaktadır. O da bidati ikiye ayırır:

1. Kitap, sünnet, eser ve icmâya aykırı olan bidat ki bu -tür bir bidat- sapıklıktır.

2. Bu kaynaklardan birine aykırı olmayan her türlü hayır olan bidat ise *mezzum* olmayan yeniliktir.¹⁰⁵

Vahhâbîlerin bu hadislerden yola çıkarak tüm yeniliklere karşı çıkan anlayışları kanaatimizce de doğru değildir. Zira her yenilik zemmedilen bidat olmak zorunda değildir. Şayet biz böyle bir hükme varırsak o zaman hayatı sürekli 1400 yıl öncesine sabitleyip o şekilde yaşamamız lazım gelir ki bu Allah'ın sünnetine aykırı bir yaklaşımdır.

Yeni olan şey deliller muvacehesince incelenir. Eğer Dini delillere bir aykırılık yoksa sırf o şey Kur'ân ve Sünnette yok diye reddedilmez. Şeriatı koyan Allah ve Rasûlü bir konu hakkında bir beyanda bulunmamışsa o konuşulmayan konuyu sırf konuşulmadı diye reddetmek doğru değildir. Usul-i fikh ilminde detaylı bir şekilde izah edildiği üzere o yeni husus Kur'ân ve Sünnet harici delillere arz edilir. O yeni konu hakkında icmâ varsa bu bağlayıcıdır. İcmâ yoksa usul-u fikh ilminde şartları belirtildiği üzere kıyasa müracaat edilir.

Şayet her yeni konu Kur'ân ve Sünnette yok diye reddedilecek olsaydı Kur'ân'ın bir mushafta toplanması, nüshaların çoğaltılması gibi konular dahil tüm yeniliklerin reddedilmesi gerekirdi. Halbuki Sahâbe uygulaması bize Kur'ân ve Sünnette geçmeyen tüm yeniliğin terk edilmesi gereken bir bidat olmadığını göstermektedir.

Buna başka bir örnek olarak Peygamberin Sünnetini titizlikle takip eden hatta Dinen bir bağlayıcılığı olmayan hususlara dahi teberrüken riayet eden İbn Ömer'in telbiye getirirken hadiste varid olmayan birtakım ilaveler yapması gösterilebilir. Müslim'in rivayet ettiğine göre İbn Ömer'in telbiyesinde şu ziyade vardır:¹⁰⁶

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ، لَبَّيْكَ وَالرَّغْبَاءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ

¹⁰³ Abdülgani en-Nâblusî, *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 47-48.

¹⁰⁴ Müslim, "Zekât", 21 (No. 1017).

¹⁰⁵ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, ed. Ahmed es-Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1970), 1/469.

¹⁰⁶ Müslim, "Hac", 3 (No. 1184).

“Emrine amadeyim emret. Emret, emrine amadeyim. Saadetler niyaz ederim. İyilikler senin elindedir. Emret, emrine amadeyim, Dilekler ve amel sana arz edilir.”

“Bugün sizin için Dininizi tamamladım”¹⁰⁷ âyeti çıkan her yeniliği reddetmekte midir? Gerek selef gerek haleften hiçbir âlim bu âyet-i kerimeden böyle bir anlam çıkarmamıştır. Âyetten böyle bir anlam çıksa idi her gün gelişmekte olan fıkıh diye canlı bir ilim olmazdı. Bu âyetten anlaşılan mana şudur: Allah Teâlâ Dininin kurallarını bildirmiş ve kemale erdirmiştir. Artık helal ve haram çizgileri netleşmiş, Dinî kriterler vuzuha kavuşmuştur.

Sonuç olarak “her yenilik bidattir” ifadesi usûl âlimlerinin iktiza delaleti tabiriyle “Sünnete muhalif olan yenilik bidattir” olarak tahsis edilmektedir.

5. Sûfîlerin Allah Dostlarının Kabirlerine Hürmet Etmeleri ve Seleflerin Kabir Savaşları

Vahhâbîler Hicaz bölgesi başta olmak üzere girdikleri her yerde Peygamber, Sahâbe, Allah dostu gözetmeksizin tüm kabirleri yerle bir etmişlerdir. Medine’de Bakî ve Mekke’deki Muallâ mezarlıklarında Ehl-i Beyt büyüklerinin, Hz. Peygamber’in mübarek eşleri annelerimizin, Uhud’da Hz. Hamza ve nice sahâbîlerin türbe ve kabirleri yerle yeksan edilmiştir. Irak’ta Yunus Peygamberin türbesi ve daha nice sahâbe ve Allah dostlarının türbe ve kabirleri Vahhâbîler tarafından bombalı eylemlerle yok edilmiştir. Şam bölgesinde İmam-ı Nevevi’nin kabri, Libya Derne’de sahâbeden Aziz’in kabri yine aynı zihniyet tarafından yakılmış, yıkılmış, bombalanmıştır.

Vahhâbîlerin peygamber ve evliyaullahın kabirlerini yıkmada dayandıkları hadisi izaha geçmezden evvel şunu belirtelim ki ümmet-i Muhammed başta Hz. Peygamber’in kabrinin bulunduğu Mescid-i Nebevî’de asırlar boyu namaz kılmış ve Hz. Peygamber’in kabrini Mescid-i Nebevî’nin dışına çıkartmak gibi abes bir gayrete girmemişlerdir. Ta ki Selefi-Vahhâbî zihniyet bu bölgede hükümran olunca Hz. Peygamber’in kabrinin mescitten çıkarılması konuşulmuştur. İbn Useymin ve diğer ileri gelen Vahhâbîler yeşil kubbenin yıkılmasını temenni etmektedirler.¹⁰⁸ Suud baş müftüsü olan İbn Bâz, yeşil kubbenin neden yıkılmadığı yönünde sorulan soruya cevaben “*Suud hanedanı fitne endişesinden dolayı yıkmadı*” cevabını vermektedir.¹⁰⁹

Nice tarihi mescidlerde medfûn olan enbiya ve evliyanın kabirlerini Ümmet on dört asırlık tarihi boyunca hiçbir zaman, yıkmakla, yerle bir etmekle uğraşmamıştır. Halep Emevi Camiinde Hz. Zekeriyya Peygamberin kabri, Şam Emevi Camiinde Hz. Yahya’nın kabri vardır. Hatta Kabe’de kaç peygamberin kabrinin olduğu hadislerde

¹⁰⁷ Mâide 5/3.

¹⁰⁸ İbn Useymin, “بن عثمان يتمنى هدم قبة الرسول صلى الله عليه واله وسلم”, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?v=O2AcXRQEGE4> (14.06.2020), 00.00-00.46.

¹⁰⁹ Ebû Abdillah Muhammed er-Rûkî, *Mesâilu İbn Bâz* (Riyad: Dâru’t-Tedmuriyye, 2012), 61

bildirilmektedir. Eğer meşcidde Peygamberin veya bir Allah dostunun kabrinin bulunması İslam'a aykırı olsaydı Hz. Peygamber önce Kabe'deki kabirleri çıkarırdı.¹¹⁰

Selefi-Vahhâbî zihniyet türbe ve kabirleri yıkmada mesnet olarak şü hadisi zikrederler: “Allah, peygamber kabirlerini meşcid edinmeleri sebebiyle Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin.”¹¹¹

Bu hadis Vahhâbîlerin anladığı gibi içinde peygamber ya da Allah dostu bulunan türbe ve meşcidi yıkmayı telkin etmiyor çünkü hadiste lanet edilen Yahudi ve Hristiyanların peygamberlerin medfun olduğu yerlere meşcit inşa etmeleri değil, Allah'a secde etmeyi bırakıp peygamber kabirlerine secde etmeleridir. Zira Yahudi ve Hristiyanların vakıada kendilerine ait kabirlerin üzerlerine inşa ettikleri meşcitleri yoktur. Dolayısıyla hadis-i şerifte vakıada olmayan ütöpik bir hâdiseden dolayı değil bizâtihi o dönemde mevcut olan bir uygulamadan dolayı Yahudi ve Hristiyanlara Allah'ın lanet ettiğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla hadiste geçen “kabirleri meşcit edinmek” ifadesindeki meşcitten murad, doğrudan o kişinin kabrinin secde mahalli edinilmesi olsa gerektir. Vahhâbîlerin anladığı gibi hadiste kastedilen husus içinde kabir olan meşcidin yıkılması olsa idi Sahâbeden Ebû Basîr vefat ettiğinde ashâb-ı kiram onun kabrinin yanına başına meşcit inşa etmezlerdi.¹¹²

Selefi yaklaşımın tüm türbeleri bidat ve şirk endişesi ile yıkıp bombalarken, sūfi âlim ve ârifler Allah dostlarının kabirlerine tıpkı hayatlarında olduğu gibi hürmet göstermişlerdir. Onların bu hürmeti kabre tapmak gibi bir anlam taşımamaktadır. Nâblusî'ye göre kabrin çiğnenmesi konusunda zikredilen hadisler ve buna bağılı olarak fakihlerin men edici sözleri, insanın öldükten sonra da yüceliğinin ve şerefının devam ettiğini göstermektedir. Nâblusî bu hususta vârit olan hadisleri ve fukahânın görüşlerini detaylı olarak *Keşfu'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr* isimli eserinde zikreder.¹¹³ Nâblusî, fakihlere göre kabrin çiğnenmesi, kabir başında uyuma, def-i hacet gibi uygunsuz işlerin yapılmasının tahrimen mekruh olduğunu naklettikten sonra şü soruyu sorar: fakihler avamdan bir mü'min için bu fetvayı vermişlerse bu durumda Allah dostuna olan hürmet nasıl olmalıdır?¹¹⁴

Sūfilerin Allah dostu olduğuna dair hüsn-i zan besledikleri zâtlara karşı gayet hürmetkar olmaları şü kudsî hadisle örtüşmektedir:

*“Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse, Ben de ona harp ilan ederim.”*¹¹⁵

Allah dostu olduğuna hüsn-i zan beslenen âlim ârif zâtlar için türbe yapılmasını câiz gören sadece sūfiler değildir bunu söyleyen fakihler de bulunmaktadır. Nâblusî bu fakihleri ve konu hakkında verdikleri fetvaları naklettikten sonra velayetin âhirete

¹¹⁰ Abdullah es-Siddîk el-Ğumârî, *İhyâu'l-Makbûr min Edilleti Cevâzi Binâi'l-Mesâcid ale'l-Kubûr* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2008), 41.

¹¹¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*. “Cenâiz”, 96 (No. 1390).

¹¹² Musa b. Ukbe, *el-Meğâzî*, ed. Muhammed Bâ Kaşîş (Mağrib: Câmiatu İbn Zühr, 1994), 244.

¹¹³ Abdülğani en-Nâblusî, *Keşfu'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 19-21.

¹¹⁴ Abdülğani en-Nâblusî, *Keşfu'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 24.

¹¹⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*. “Rekâik”, 38 (No: 6502).

irtihalden sonra da devam ettiğini söyler. Zira nübüvvet ve velayetle vasıflanan beden değil ruhtur. O da ölümle zail olmaz.¹¹⁶ Sûfî âlimlere göre Allah dostlarının öldükten sonra kerametlerinin devam etmesi de bu sebeptendir. Zira velayetleri ruhaniyetle ilgilidir. Nâblusî öldükten sonra kerametleri devam eden zevâta dair örnekler kaydeder.¹¹⁷

Burada şu soru akla gelebilir: bir insanın Allah dostu olup olmadığını nasıl anlarız?

Allah ve Rasûlüne iman eden her Müslüman ve muvahhit kişinin velayetten (dostluktan) nasibi vardır Zira Allah Teâlâ şöyle buyurur:

Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin dostu ise kendilerini aydınlıktan karanlığa sürükleyen tâğutlarıdır. Bunlar cehennemliklerin ta kendileridir ve orada ebedi kalacaklardır.¹¹⁸

Allah ve Resulüne iman Allah'ın dostluğunu elde etmenin ilk adımıdır. İnsanlar imanda aynı seviyede değildir. Peygamberlerin imanı ile sıradan bir insanın imanı bir değildir. Dolayısıyla Allah'ın peygamberlerine olan dostluğu ile sıradan insanlara dostluğu aynı değildir. Hiçbir veli peygamber derecesine ulaşamaz ancak veliler ile de sıradan insanın imanı bir değildir. Mesela Hz. Ali'nin imanı ile Hz. Peygamber'i hayatında bir defa görmüş bir bedevînin imanı ve Allah'ın ona olan dostluğu bir olmayabilir. Bu, bizim bilimiz dahilinde olan bir konu değildir. Ancak Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadiste geçtiği üzere Allah bir kulunu sevdiği zaman Cebrâil'e o kulu sevdiğini bildirir ve Cebrâil'in de o kulu sevmesini söyler. Cebrâil sema ehline, onlar da yeryüzündekilere aynı mesajı iletirler.¹¹⁹ Buradan hareketle mü'minlerin kâhir ekseriyetinin muhabbetini kazanmış, asırlar boyunca Allah dostu olduğu hususunda mü'minlerin hüsn-i zannına ve hüsn-i teveccühüne mazhar olmuş bir insanın velayetine itikad edilir.

SONUÇ

Nâblusî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i Sünnet ve Sûfî âlimlere göre tevessül, istiğâse ve teberrük konuları Hz. Peygamber'in Allah nezdindeki makamı ve mazhariyeti ile ilgilidir. Bu konum ise Hz. Peygamber'in âhirete irtihali ile son bulmaz. Zira kişi ister Hz. Peygamber'le tevessülde bulunsun ister doğrudan *Ya Rasûlallah meded* diyerek istiğâsede bulunsun ya da Hz. Peygamber'e ait bir eşya ile teberrükte bulunsun, sûfilere göre te'sir, kudret sadece Allah'a aittir. Zira Nâblusî'ye göre Hz. Peygamber hayatta iken de âhirete irtihal ettikten sonra da *müessir ve müsebbip* sadece Allah'tır. Tevessül, istiğâse ve teberrük konularında Hz. Peygamber için zikredilen hususlar Allah dostları için de geçerlidir.

Buna mukabil Selefi anlayış tevessül ve istiğâseyi Hz. Peygamber'in hayatında caiz görürken, Hz. Peygamber âhirete irtihal ettikten sonra şirk olarak değerlendirirler.

¹¹⁶ Abdülğani en-Nâblusî, *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 28-29.

¹¹⁷ Abdülğani en-Nâblusî, *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*, 29-42.

¹¹⁸ Bakara 2/ 257.

¹¹⁹ Buhârî, "Edeb", 41 (No, 6040); Müslim, "Birr ve's-Sıla ve'l-Edeb", 48, (No. 2637).

Selefler konuyu teveşsül ve istiğâse yapılan kişinin hayatta olup olmamasına bağlamakla güç ve kuvveti kula nispet etmiş olmaktadır. Teveşsül ve istiğâseyi Hz. Peygamber'in ya da salih kulun hayatı ile sınırlandırmak meseleye maddeci bir bakışla bakmaktır. Kaldı ki Hz. Peygamber hayatta iken caiz olan bir hususun, O'nun âhirete irtihali ile küfür olması akl-ı selimin kabul etmeyeceği bir hakikattir. Şayet Vahhâbîlerin iddiası doğru olsa Hz. Peygamber hayatta iken şirkin öncüsü bir amele rıza göstermiş olur ki sadece bu düşünce, insanı küfre düşürür. Tevhid konusunda olanca gücüyle titizlenen Hz. Peygamber'in âhirete irtihal ettikten sonra Vahhâbîlerin iddia ettiği gibi ümmetin şirke düşmeleri muhtemel olabileceği bir konuda açıkça tasrihte ve uyarıda bulunması gerekmez miydi? Ben hayatta iken bunu yapabilirsiniz, lakin ben öldükten sonra bunu yapmayın, bu şirk olur demesi gerekmez miydi? Hâricî ve Vahhâbîlerin nassları eksik anlamaları yanında, düştikleri en büyük hata naslara kendi vehimlerinden yaptıkları ziyadelerdir. Sahih geleneğe düşman kesilenler "Kur'ân ve Sünnete tabi oluyoruz" demelerine rağmen Kur'ân ve Sünnetin ihtiva ettiği hususlara tabi olmamaktadırlar. Böyle bir zihniyet kabirlere tapma iddiasıyla topyekûn Türk milletini tekfir edebilmekte, bununla da yetinmeyip Türk milletini tekfir etmeyenleri de kafir ilan edebilmektedir.

Sahih hadis-i şeriflerde ashâb-ı kiram Hz. Peygamber'le hem hayatında hem de âhirete irtihal ettikten sonra teveşsül ve istiğâsede bulunmuşlardır. Selefler vefat etmiş biri ile teveşsül ve istiğâsede bulunmayı şirk kabul ederler ve Mekke müşrikleri hakkında inmiş âyetleri Müslümanlara tatbik ederler. İbn Ömer bu Hâricî zihniyet için "*Bunlar mahlûkatın en şerlileridir. Allah'ın kafirler hakkında indirdiği âyetleri mü'minlere tatbik etmişlerdir.*"¹²⁰ demiştir. Binaen aleyh bir insanın Hz. Peygamber'in ya da bir salih kulun kabri başında dua etmesi şirk değildir. İnsan duayı Allah'a yapmaktadır. Bir insanın hayatta olan bir zâtın yanında dua etmesi nasıl şirk olmazsa ziyaret ettiği zâtın kabrinin yanında da dua etmesi şirk değildir.

Vahhâbîlerin Zümer sûresi 3. âyetten yola çıkarak âhirete irtihal eden biriyle teveşsül ve istiğâsede bulunanları tekfir etmelerine dair çıkarımları da yanlış bir çıkarımdır. Allah Teâlâ bu âyette müşriklerin putlara tapınmalarından bahseder. Teveşsül, teberruk ve istiğâsede bulunan hiçbir Müslüman, ne kadar bilgisiz olursa olsun teveşsül ve istiğâsede bulunduğu zâta tapınmamakta ve o zâtı rab olarak görmemektedir. Burada Vahhâbîler'in Allah'ın makamı ile kulun makamını tefrik etmedikleri anlaşılmaktadır. Teveşsül, istiğâse ve teberruk hadislerde geçmesine rağmen ashâb başta olmak üzere on dört asırdan beri ümmet bu hususlarda ittifak halinde olagelmışken azınlık bir grup insanın çıkıp bunları şirk sayması, Arap dilinin inceliklerine vâkıf olmamaları sebebiyledir. Ayrıca delilleri kavramada ve din bilgisinde zayıf olmalarından kaynaklanmaktadır.

¹²⁰ Buhârî, İbn Ömer'in bu sözünü Sahîh'inin 88. Babının 6. Başlığında muallak olarak zikretmiştir. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 4/280.

Vahhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhab tevhidi asırlardır kimsenin anlamadığını, hocalarının dahi anlamadığını ve kendisinin anladığını iddia eder.¹²¹ Bu Tevhid anlayışı tefrikaya, kavgaya, gürültüye alet olmuştur; vahdete değil ayrılığa sebep olmuştur. Hadiste belirtildiği üzere “ümme hata üzere birleşmez”.¹²² Bir insan ümmetin kahir ekseriyeti tarafından benimsenmiş geleneğe aykırı düştüğünde tenakuza düşmesi kesindir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. ed. Vasiyullah Abbas. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmedî'bni Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Apaydın, Yunus. “Seleflilik: İçe Kapanmanın ve Yerelliğin İdeolojisi”. *Modernleşme, Protestanlaşma ve Seleflileşme*. ed. Mürteza Bedir et al. İstanbul: İsar Yayınları, 1st Ed., 2019.
- Ali Haydar Efendi. *Mecelle Şerhi Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Osmanlı Yay., ts.
- Âlu Ferrâc, Ebû Yusuf Midhat. *el-Muhtasarü'l-Müfîd fi Akâidi Eimmeti't-Tevhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005.
- Alyan, Mustafa Hamdu el-Hanbeli. *es-Sâdetü'l-Hanâbile ve'htilâfuhum Mea's-Selefyyeti'l-Muâsıra*. Ürdün: Dâru'n-Nûri'l-Mubîn, 2. Basım, 2014.
- Arcûn, Muhammed Sâdik. *Muhammed Rasûlü'llahu sallallahu aleyhi ve sellem*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî Bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Abdurrahman el-Berrâk. Riyad: Dâru Taybe, 2005.
- Alevî, Muhammed Mâlikî. *Mefâhîm Yecibu en Tusahhah*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Beyhakî, *Menâkibu's-Şâffî*. ed. Ahmed es-Sakr. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1. Basım, 1970.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Günümüzde Seleflilik ve İslâmî Hareketlere Etkisi”. *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*. ed. Ahmet Kavas. B.y.: Ensar Neşriyat, 2014.
- Ebû Dâvud. *Sünenü Ebî Dâvud*. ed. el-Hâlidî, Muhammed Abdulaziz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Dahlân, Ahmed Zeynî. *Hulâsatu'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm*. Mısır: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1305.
- Fadil, Ahmed Muhammed. *Mea'l-Fikri'l-Vahhâbî ve Efrâhihi*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2017.
- Fevzân, Sâlih. *Durûs fi Şerhi Nevakizi'l-İslâm li Muhammed b. Abdilvehhab*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Güler, Zekeriya. “Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”. *Tasavvuf* 10/4 (2003), 45-98.
- Ğumârî, Abdullah es-Siddîk. *İhyâu'l-Makbûr min Edilleti Cevâzi Binâi'l-Mesâcid ale'l-Kubûr*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Heyet. *Fetâvâ'l-Lecneti'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*. Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1424.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûreddîn el-Heysemî. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. ed. Adil Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. ed. Abdulaziz İbn Bâz. Riyad: Dâru't-Taybe, 2005.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1994.
- İbn Hibbân. *Kitâbü's-Sikât*. ed. Muhammed Abdulmuîd Hân. B.y.: Dâiretü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1973.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. ed. Sâmi es-Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Useymîn, “بن عثمان ينمى هدم قبّة الرسول صلى الله عليه واله وسلم”. *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=O2AcXRQEGE4>
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *et-Tis'îniyye*. ed. Muhammed Aclân. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1999.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *Kâide Celîle fi't-Tevessül ve'l-Vesîle*. ed. Abdulkadir el-Arnaût. Riyad: Rîâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1419.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Selefi Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları.” *Zâhirî ve Selefi Yorumlar*. ed. Sönmez Kutlu. İstanbul: Kuramer, 2019.

¹²¹ Ahmed Muhammed el-Fadil, *Mea'l-Fikri'l-Vahhâbî ve Efrâhihi*, 81.

¹²² Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*. “Kitâbu'l-Fiten”, 7, (2167).

- Kâdı İyâz. *eş-Şifâ bi-Tarîfi Hukûki'l-Mustafa aleyhisselam*. ed. Abduh Ali Küşk. Dubai: Câizetü'd-Dübey ed-Devliyye, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatîb el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/454. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kevserî, Muhammed Zahid, *Mahku't-Takavvul fî Meseleti't-Teveşsül*. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004.
- Marâkişî, Muhammed b. Musa. *Misbâhu'z-Zalâm fî'l-Müstağîsîn bi-Hayri'l-Enâm aleyhi's-Salâtu ve's-Selâm fî'l-Yakazati ve'l-Menâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Musa b. Ukbe. *el-Meğâzî*. ed. Muhammed Bâ Kaşîş. Mağrib: Câmiatu İbn Zühr, 1994.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. ed. Muhammed Nazar el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1426.
- Nâblusî, Abdülgani. *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr*. ed. Hibe el-Mâlih. Mardin: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012.
- Nâblusî, Abdülgani. *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi's-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*. ed. Murâd, Riyad. Dimaşk: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Nâblusî, Abdülgani. *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr*. ed. el-Mezîdî, Ahmed Ferid. Sri Lanka: Dâru'l-Âsâri'l-İslâmiyye, 2007.
- Nâblusî, Abdülgani. *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk*. ed. Samir Akkaş. Leiden-Boston: Brill Publishing, 2009.
- Necdî, İbn Kâsım. *ed-Dürerü's-Seniyye fî'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*. B.y: y.y., 6. Basım, 1996.
- Necdî, Osman İbn Bişr. *Unvânu'l-Mecd fî Târihu Necd*. B.y.: Matbûâtu Dâreti'l-Melik Abdilaziz, 1982.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Râcihî, Abdülaziz. *el-Hidâyetü'r-Rabbâniyye fî Şerhi'l-Akâidetü't-Tahâviyye*. Riyad: Dâru't-Tevhîd Li'n-Neşr, 1. Basım, 2009.
- Rûkî, Ebû Abdillah Muhammed. *Mesâilu İbn Bâz*. Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2012.
- Sekkâf, Hasan b. Ali. *Sahîhu Şerhi'l-Akâidetü't-Tahâviyye*. Beyrut: Dâru'l-İmam er-Revvâs, 2007.
- Suhaymî, Salih. "أنشودة يا طيبة فيها شرك - الشيخ صالح السحيمي". *YouTube*. Yayın Tarihi 01.Mayıs 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=HPmZAFcnBBU>
- Sübkî, Bahâuddin. *Arâsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Sübkî, Takiyyüddin. *Şifâu's-Sekâm fî Ziyâreti Hayri'l-Enâm*. ed. Hüseyin Muhammed Şükrî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Celâleddin. *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Kahire: Merkezu Hechr, 2003.
- Taftâzânî, Sadeddin. *Şerhu'l-Mekâsîd*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tıglioğlu, Mehmed Zahid. *Abdülqani en-Nâblusî ve Tefsirciliği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tıglioğlu, Mehmed Zahid. "Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefi- Vahhabî Söylemin Çıkmazları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (30 Haziran 2021), 205-229. <https://doi.org/10.33420/marife.883987>
- Usmânî, Muhammed Takiyyüddin. "Tarihte ve Günümüzde Selefilik". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstimdad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/363-364. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. ed. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2014.



Şîî Müfessir Tabâtabâî'nin Mübhemâtü'l-Kur'ân Yaklaşımı

Hatice ERKOÇ 

Dr., Van İskele Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Van, Türkiye.

hatice-erkoc@hotmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 06.05.2021

Kabul: 10.12.2021

Yayın: 31.12.2021

Anahtar

Kelimeler:

Tefsir,
Tabâtabâî,
Mübhemâtü'l-
Kur'ân,
el-Mîzân,
Şî'a,
İmâmiyye-İsnâ
Aşeriyye.

Kur'ân-ı Kerîm'de kişi, olay, yer, zaman ve mekân isimlerinden genel geçer olarak bahsedilmiş, teferruata evrensellik gereği girilmemiştir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in muhatapları mübhem ayetleri aydınlatmak için günlerce, yıllarca uğraş vermiştir. İlk zamanlarda merakla başlayan bu çabalar zamanla şahsi görüş belirtmeye, israiliyyât vasıtasıyla kapalılığı gidermeye kadar varılmış, daha da ileri gidilerek siyasî fırkaların kendi meşruiyetlerini sağlama zeminine dönüştürülmüştür. Mübhemâtı farklı yorumlayan Tabâtabâî, bir filozof olmasının yanı sıra, Şîî geleneği temsil eden çağdaş bir müfessirdir. On dört asırlık Şî'a geleneği ile İslâmî bilimler ve modern bilimleri; kelâm, fıkıh, tasavvuf vb. ile felsefe, tarih, psikoloji, sosyolojiyi vb. bir araya getirmeyi tahlil-terkipteki yüksek muvaffakiyetiyle başarmış, farklı düşünce ve yaklaşımlar arasında köprüler kurabilmiştir. Tefsiri, *el-Mîzân*, birçok ilim dalında açıklamalar yapması sebebiyle ansiklopedik özellik taşıyan bir tefsirdir. *el-Mîzân*'ın en önemli özelliği Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme yoluyla yazılmış olmasıdır. *el-Mîzân*'da İmâmiyye-İsnâ Aşeriyye inanç esaslarını savunan Tabâtabâî, tefsirinde bazı ayetleri siyak-sibakından kopararak Ehl-i Beyt'le alakalandırmıştır. Kur'ân'ı, mübhem ayetleri tefsir ederken akidesini Kur'ân'a onaylatma yoluna gitmiştir. Tabâtabâî'nin, mübhemât hususunda genel olarak mezhebi ile benzer görüşleri paylaşmakta olduğu, ayetleri tarihsel ve metinsel bağlamından kopararak birçok kapalı bırakılan hususu, mezhebî akideleri doğrultusunda Hz. Ali, Ehl-i Beyt, imâmet ile yorumladığı görülmektedir.

Shia Mufessir Tabatabai's Approach to the Exchange of the Qur'an

Article Info

Abstract

Article History

Received:

06.05.2021

Accepted:

10.12.2021

Published:

31.12.2021

Keywords:

Tafsir,
Tabatabai,
Mübhemâtü'l-
Qur'an,
al-Mîzân,
Shia,
Imamiyya-Isna
Ashariyya.

In the Quran, the names of person, event, place, time and place are generally mentioned, and details, that is to say the amusement, are not entered due to universality. But the interlocutors of the Qur'an have worked for days and years to illuminate the exchange verses. These efforts, which began with curiosity in the early times, eventually reached to express personal views, to eliminate the closure through israeliyyat, and were further turned into a basis for ensuring the legitimacy of the political factions. Tabâtabâî, who interprets mübhemât differently, is a contemporary commentator representing the Shiite tradition, as well as being a philosopher. In his tafsir he succeeded in bringing Islamic Sciences Kalam, Fiqh, Sufism, etc. and Modern Sciences Philosophy, Sociology, History, Psychology together with fourteen centuries old Shia tradition and he was able to build bridges between different thoughts and approaches. His tafsir is an encyclopedic tafsir because of making explanations in many science fields. The most important feature of al-Mizan is that it is written with the method of exegesis of the Qur'an with the Qur'an. Imamiyya-İsnâ Aşeriyye belief principles were defended in al-Mîzân. In his exegesis Tabâtabâî correlated some ayat with Ehlibeyt removing them from his siyak-sibak. While interpreting the Qur'an and ambiguous verses, he sought to have his creed approved by the Qur'an. Tabatabâî's general view of the mübhemât is similar to his sect, and many of the issues that were left off by detaching the verses from their historical and textual context, in line with their sectarian creeds. It is seen that he explained it with Ali, Ehl-i Beyt, imâmet.

Atif/Citation: Erkoç, Hatice. "Şîî Müfessir Tabâtabâî'nin Mübhemâtü'l-Kur'ân Yaklaşımı". *akif* 51/2 (2021), 157-183.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.7>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Makalemizde, Tabâtabâî'nin mübhemâtü'l-Kur'ân'a yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Bu esnada Tabâtabâî ve tefsiri *el-Mîzân*'ı tanıttık, Şî'îlik-İmâmiyye-İsnâ Aşeriyye kavramlarına, Şî'a-İmâmiyye akidelerine, İmâmiyye'nin tefsir biçimine, Şî'a-İmâmiyye'nin mübhem kavramları ideolojik olarak yorumlamasına ve Tabâtabâî'nin mübhem ayetleri yorumlama biçimlerine değineceğiz. Makalemizin amacı, Şî'a-İmâmiyye'nin özellikle de Tabâtabâî'nin mübhemâtü'l-Kur'ân yaklaşımını örnekleriyle ortaya koymaktır. Makalemiz, mübhemâtü'l-Kur'ân'ı açıklaması, Şî'a ve akidelerini ele alması, Şî'a-İmâmiyye tefsirinin özelliklerine yer vermesi, Şî'a-İmâmiyye ve Tabâtabâî'nin mübhemâtü'l-Kur'ân hakkındaki yorumlarını birçok örnekle ele alması hasebiyle önemlidir. Çalışmada, kaynak tarama, tahlil-terkip ve deskriptif yöntemlerine başvurulmuş, analiz ve sentezler yapılmıştır. Müfessirin mübhemâtü'l-Kur'ân yaklaşımını tespit etmek için çoğunlukla tefsirine müracaat edilmiştir.

XX. yüzyılda yetişen Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, İran bilim ve kültürel havzasında yetişmiş, Şî'a/İmâmiyye/İsnâ Aşeriyye mezhebine mensup bir müfessirdir. Tabâtabâî, dînî ilimlerin yanı sıra matematik, astronomi, ilm-i felek, felsefe, Farsça, yüzey-uzay geometrisi ve çıkarsamalı cebir alanlarında geniş bir eğitim almıştır. Bu ilimlerin birçoğunun yöntemsel yaklaşımlarını ve kavramlarını tefsirinde kullanmıştır. Tabâtabâî, müfessir olmasının yanı sıra, 'Aşkın Hikmet Okulu'na mensup Müslüman bir filozoftur. Önemli felsefî eserler yazmış, durağanlaşan İslâm düşünce ve felsefe tarihini hareketlendirmiştir. Geleneksel ilimleri okutmakla meşhur Kum medreselerinde tefsir, kelâm, felsefe, mantık gibi ilimlerin okutulmasını sağlayarak medreselerin eğitim sisteminde köklü bir reform yapmış, geleneksel ilimlerle modern ilimleri mezcetmiştir. Tabâtabâî'nin felsefe alanında yaptığı çalışmalar, İslâm felsefesi ile ilgilenen Fransız müsteşrik Prof. Henri Eugenie Corbin'in de dikkatini çekmiştir. Tabâtabâî ve Corbin, Tabâtabâî'nin öğrencisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın mütercimi olduğu, âlim ve bilginlerin katıldığı yüksek seviyeli felsefî toplantılar düzenlemiştir.

Tabâtabâî, üretken bir yazardır, geride elliye yakın eser bırakmıştır. En önemli eseri *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı yirmi ciltlik tefsiridir. On sekiz yılda tamamladığı tefsiri *el-Mîzân*'ın temel özelliği Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir metoduyla yazılmış olmasıdır. *el-Mîzân*, derleme bir tefsir değil, her yönüyle kendine has özellikleri bulunan özgün bir eserdir. Tabâtabâî, tefsirinde, geleneksel ve modern ilimler alanındaki yetişmişliğini gösterir, birçok kimliğini tefsirine yansıtır. Tahlil ve terkipteki yüksek muvaffakiyetiyle on dört asırlık Şîî gelenek ile İslâmî bilimler ve modern bilimleri mezc eder. Kur'ân ayetlerini ayetler ve hadislerle tefsir ettikten sonra ayrı bahisler açarak bilimsel, sosyolojik, felsefî, tarihî, ahlâkî veriler ışığında tefsir eder. Bu sebeple tefsiri hem Kur'ânî, hem bilimsel, hem sosyolojik, hem felsefî, hem tarihî, hem ahlâkî, hem irfânî, hem de ansiklopedik bir tefsirdir. Tabâtabâî, kendisini sadece Şî'a kaynaklarıyla sınırlandırmamış, birçok Sünnî temel kaynağı kullanmış, bazen mezhebî görüşlerini delillendirmiş, çoğu zaman da Sünnî görüşleri tenkit etmiştir.

Müfessirin pek çok eseri mevcuttur. Felsefî eserleri şunlardır: *Bidâyetü'l-hıkme, Nihayetü'l-hıkme fi'l-felsefe, Usulü'l-felsefe Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu, Te'likatün ale'l-hıkmeti'l-müteâliye, Risale der burhan, Risale der kuvve ve fiil, Risale der müğalata, Risaletün fi'l-i'tibariyyât, Felsefetü'l-ahlâk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Aliyyün ve'l-felsefet-ül-İlahiyye*. Diğer alanlardaki eserlerinin bir kısmı da şunlardır: *İslâm Çağ ve İnsanın Tarihte Tekâmülü, İslâm ve İctima, İslâm ve Toplum, Mekteb-i Teşeyyu' Şî'a memua-i müzakerât bâ Purûfisûr Kurbin (Allâme Tabâtabâî ve Henry Corbin Söyleşiler), Şî'a der İslâm (İslâm'da Şî'a), İslâm'da Kur'ân, el-mer'e fi'l-İslâm (İslâm'da Kadın), İslâm ve Çağdaş İnsan, İslâmî Hükümet Hakkında Risâle, Usulü'l-akâid, Risâle der tahlil, Nübüvvet ve İmamet...¹*

Ülkemizde Tabâtabâî ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Tamamlanan doktora tezleri şunlardır: *Tabresî ve Tabatabai'de İmâmiyye Tefsiri*, Musa K. Yılmaz (1985); *İbn Aşur ve Tabâtabâî'nin Bazı Tefsir Problemleri ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi*, Mansur Yayla (2019); *Çağdaş Dönem Sünni-Şî'î Tefsir Mukayesesi (Abduh-Reşid Rıza'nın Menâr ve Tabâtabâî'nin Mîzân Tefsiri Örneği)*, İmran Çelik (2020); *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, Hatice Erkoç (2020). Tabâtabâî ile ilgili tamamlanan yüksek lisans tezleri şunlardır: *Elmalılı ve Tabatabai Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Ayetler ve Yorumları*, Alekber Muradov (2000); *Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'de Varlık Kavramı*, Yasin Apaydın (2010); *el-Menar ve el-Mizan Tefsirlerinde Muhkem ve Müteşabihat-Karşılaştırmalı Bir İnceleme-*: Maadh Shareef Awla (2019); *Şî'î Geleneğinde Takiyye Kavramı (Tabâtabâî'nin el-Mîzân fi Tefsiri'l-Kur'ân Özelinde)*, Besri Bilgetay (2020); *20. Yüzyıl Tefsirlerinde Aile Hayatı Konusunda Yaklaşımlar (Baküvi Şekevi, Tabâtabâî Özelinde)*, Murad Aghayev (2020); *Tabâtabâî'nin el-Mîzân Tefsirinde Hz. Âdem -Yaratılışı ve Hayatı-*: Ayşe Yüksel (2019). Hazırlanmakta olan doktora ve yüksek lisans tezleri de bulunmaktadır. Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin "el-Mîzân" ve "Tabâtabâî Muhammed Hüseyin" maddeleri bulunmaktadır.²

Mübhemât konusuna gelince; mübhemât, Kur'ân-ı Kerim'in mükemmel üslubunun bir gereğidir. Kur'ân-ı Kerim'de kişi, olay, yer, zaman ve mekân isimlerinden genel geçer olarak bahsedilmiş, teferruata girilmemiştir. Kur'ân-ı Kerim, evrenselliğin gereği olarak kendisini isimlerle, ayrıntılarla kayıtlamaz, mübhemât ile tüm zamanlara ve insanlığa hitap eder. Asıl hedefi olan hidayete odaklanır, öğüt verir, iman-ahlak ve amele çağırır. Allah Teâlâ, her ne kadar kişi, olay, yer, zaman ve mekân isimlerini kapalı tutsa, ayrıntıya girmese de ilk nesilden itibaren mübhemât, muhataplarının merakını celp etmiş, mübhemleri aydınlatmak için günlerce, yıllarca uğraş verilmiştir. İlk zamanlarda merakla başlayan bu çabalar zamanla şahsi görüş belirtmeye, israiliyyat vasıtasıyla kapalılığı gidermeye kadar vardırılmış, daha da ileri gidilerek siyasal fırkaların kendi meşruiyetlerini sağlama zeminine dönüştürülmüştür.

İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan fırkalar, Kur'ân'ı onay mercii olarak görmüşler, isimlerini, ortaya attıkları düşüncelerini Kur'ân'a isnat etmişler, kendi meşruiyetlerini

¹ bk. Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 38-44.

² bk. Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 3-4-5.

Kur'ân'dan almaya çalışmışlardır. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'deki mübhem ifadeler, birçok fırkanın istismar alanı haline getirilmiştir. Şî'a-İmâmiyye de benzer yöntemi kullanmış, kendine özgü düşüncelerini, akidelerini Kur'ân'a onaylatma yoluna gitmiştir. İmâmiyye, ideolojik anlamlar yüklemeye müsait olan mübhem ayetleri, akîdesi ve kesin inançlılığı doğrultusunda te'vil etmekte, özellikle de imameti delillendirmeye çalışmaktadır. Şî'î-İmâmî müfessir Tabâtabâî de birçok mübhem ayeti mezhep akideleri doğrultusunda tefsir etmiş, akîdelerini Kur'ân'a söyletme yoluna gitmiştir. Tabâtabâî'nin mezhebî aidiyetinin izdüşümleri en iyi mübhemâtül'l-Kur'ân konusunda görülür.

1. Şî'îlik-İmâmiyye-İsnâ Aşeriyye

Lugatte Şî'îlik, "izleyici, taraftar, yardımcı, fırka, bölük" anlamında kullanılır.³ Şî'a, Peygamber-i Ekrem'den s.a.v. sonra hilâfet makamının, onun sülâlesine, Ehl-i Beyt'e özgü bir hak olarak gören, İslâm öğretilerinde Ehl-i Beyt mektebini izleyen kimselerdir.⁴

2. Şî'a-İmâmiyye Akideleri

Şî'a'nın temel akideleri, İmâmiyye tefsirine yön veren temel unsurlardır. Bu nedenle söz konusu akidelere kısaca değinilecektir.

2. 1. Tevhit, Allah tektir ve ortağı yoktur.

2. 2. Adalet, Âlemlerin Rabbi ise bütün bu eksikliklerden münezzehtir.

2. 3. Nübüvvet, Allah'ın seçtiği kullarını, Cebrail vasıtası ve vahiy yoluyla ilahi bir vazife ile mükellef kılmasıdır.⁵

2. 4. İmâmet, Şî'a'da "İmamlara iman, imanın asıllarındandır. Kişinin imanı ancak imamlara imanla, imamlara imanının vücûbiyetini ve tüm yaratıklarından daha faziletli olduğunu ikrar etmekle sahih olur."⁶ "Peygamberler nasıl Şari' ise tıpkı onun gibi imam da Şari'dir. İmam da peygamber gibi vahiy alır."⁷

2. 5. İsmet, imâmet anlayışıyla ilgili olan ismet inancına göre imamlar da tıpkı peygamberler gibi günahsızdır.⁸

³ Râgıb el-İsfehânî Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), "şy" md.

⁴ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Şî'îliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şî'îlik Sempozyumu (Özet)* (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1994), 27; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Muharrem Tan (İzmir: Dinler ve Tarihi, Akademi Yayınları, 2006), 132; Allâme Tabâtabâî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 13; bk. Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 48.

⁵ Geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Iktisad fîma yetaallaku bi'l-itikad* (Necf: y.y., 1979), 42-367; Tabâtabâî, *İslâm'da Şî'a*, 135-254; Muhammed Sabri Tebrîzî, *Ca'feri Mezhebine Göre Dinin Esasları*, çev. Hüseyin Perviz Hâtemî (İstanbul: y.y., 1965), 5-35; Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 61.

⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/33.

⁷ Ali Özek, "İmamiyye İsnâ Aşeriyye Şî'a'sı ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şî'îlik Sempozyumu (Özet)* (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1994), 95.

⁸ Ali el-Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecühü fi tefsirihî el-Mizân* (Tahran: Müâveniyyetü'r-riâseti li'l-alâkâti'd-düveliyeti fi münezzameti'l-e'lami'l-İslâmiyyi, 1985), 250.

2. 6. Mead, Yüce Allah, öldükten sonra tüm insanları tekrar diriltecek ve bu dünyada her kesin yaptığı için karşılığını tam olarak verecektir.

2. 7. Mehdiyye, “Ahir zamanda çıkacak olan, dünyanın zulüm ve korkuyla dolmasından sonra adalet ve güvenle dolduracak olan, beklenen on ikinci imamdır.”⁹

2. 8. Takiyye, sözlükte “bir kimseyi tehlikeden korumak” anlamındaki vaky (vikâye) kökünden türeyen takiiyye “kendini korumak, sakınmak” manasına gelir.¹⁰ “Açık ve muhtemel tehlikeden korunmak maksadıyla inancın saklanması ve gizlenmesidir.”¹¹

2. 9. Ric’at, “daha önce olduğu duruma geri dönmek” anlamına gelmektedir.¹² Terim olarak ise ric’at, “Allah’ın kıyametten önce ölenlerin bir kısmını öldükleri surette dünyaya getireceğine, bunlardan bir bölümünü yükseltip diğer bölümünün ise alçaltılacağına, haklıların haklılıklarının, zalimlerin haksızlıklarının ortaya çıkacağına inanmaktır.”¹³

3. Şî’a-İmâmiyye Tefsiri

İmâmiyye Şî’ası en çok tefsir alanında eser telif etmiştir. Kendisine has metotla kaleme alınan tefsirler, kaynaklarda Şî’î tefsir terimini ortaya çıkarmıştır. İmâmiyye Şî’a’sı, tefsirinin asıl kaynağının Kur’ân, Hz. Peygamber ve imamlar olduğunu belirtir.¹⁴ Bir tefsirin Şî’î tefsiri sayılabilmesi için, ana kaynağı Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt imamları olmalıdır, itikada yönelik ayetlerin yorumları İmâmiyye’nin temel ve tali prensipleri ile örtüşmelidir, ahkâm âyetlerinden yapılan çıkarımlar İmâmiyye fihhına uygun bir şekilde olmalıdır.¹⁵ Tabâtabâî’nin bu üç temel esasa göre tefsir yaptığı aşikârdır. Tabâtabâî’nin tefsiri Şî’î tefsiri özelliklerini taşımaktadır.¹⁶

İmâmiyye’ye göre, Allah Teâlâ dinini Nebisi’ne tevdi etti. Allah’ın Nebisi de bütün bunları Ali ve evladına tevdi etti. Allah Teâlâ, Nebiyi ondan sonra da bütün imamları güzel ahlâk ve en doğru akıl üzere yarattı. Allah Teâlâ yaratıkların işlerini, idare işlerini, fetva vermeyi, Kur’ân ayetlerinin tefsir ve te’vilini Nebi’ye O’ndan sonra da imamlara tevdi etti.¹⁷

Şî’a, sahabenin Ehl-i Sünnet nezdindeki konumunu eleştirir, sahabenin tümünün adil olarak görülmesine karşı çıkar. Onlara göre, Hz. Ali’nin hakkını gasbeden sahabe

⁹Etan Kohlberg, “İmamiyye’den İsnâ Aşeriyye’ye”, 187; <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt5/sayi3/makale/kohlberg>, 1-2.

¹⁰ Mustafa Öz, “Takiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 39/453.

¹¹ Avni İlhan, “Şî’a’da Usulu’d-din”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüz de Şî’îlik Sempozyumu (Özet)* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1994), 166.

¹² Râgıp el-İsfehânî, *el-Mufredât* (Beyrut: y.y., ts.), 188.

¹³ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şî’î Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 232-233.

¹⁴ bk. Habibov, *İlk Dönem Şî’î Tefsir Anlayışı*, 12.

¹⁵ Habibov, *İlk Dönem Şî’î Tefsir Anlayışı*, 8-250.

¹⁶ bk. Erkoç, *Tabâtabâî’nin Kur’ân’ı Tefsir Yöntemi*, 44-77.

¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 2/24.

güvenilir değildir, onlardan hadis nakledilemez, hadisler ancak Ehl-i Beyt yoluyla gelmişse kabul edilir.¹⁸

Zehebî'ye göre, İmâmiyye fırkalarının hepsi sahabeyi tekfir etmede müttefiktirler. Kur'ân'ın değiştirildiğini, sahabeler tarafından artırma ve eksiltme yapıldığını iddia ederler.¹⁹ Ancak İmâmiyye'nin son asırdaki âlimleri, Tabâtabâî de dâhil olmak üzere Kur'ân'ın tahrifine karşı çıkarlar. İlk dönem Şî'î âlimleri, kaynak eserleri, bu durumu savunsa da Tabâtabâî Kur'ân'ın tahrifini kabul etmez. Hz. Ali'nin hilafetini ayet ve hadislerle delillendirmeye çalışır.

Tabâtabâî, İmâmiyye mezhebinin tefsir yöntemini kullanmıştır. Tefsirinin temel kaynağı Hz. Peygamber ve on iki Ehl-i Beyt imamıdır. Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir ettikten sonra Kur'ân'ı sünnet ile tefsir eder. İtikada yönelik ayetlerin yorumlarını, Şî'î geleneğe bağlı kalarak İmâmiyye'nin temel akidelerine göre yapar. Ayetleri nübüvvet, imâmet, hilafet, velâyet vb. hususları esas alarak tefsir eder. Tefsirini bu temel esaslar üzerine bina eder. Ahkâm âyetlerine fazla değinmez ancak abdest, mut'a gibi mezhebince önemli hususları İmâmiyye fıkhına uygun bir şekilde açıklar, eleştiren Sünnî âlimleri tenkit eder. Ayetlerin zâhirî ve bâtinî manalarının olduğunu savunur ve bu minvalde tefsir yapar. Ayetler mezhebî görüşlerini teyit etmediği zaman Şî'a/İmâmiyye gibi o da ayetleri te'vil etme yoluna gider. İmamlardan gelen rivayetlerden ve ilk dönem tefsirlerinden destek alır. Bunların dışında yine felsefî, sosyolojik, ahlâkî vb. açıklamalar yapar.²⁰

4. Mübhemât'ül-Kur'ân

Kur'ân'da geçen mübhemler Şî'a tarafından mezhebî akîdeleri doğrultusunda, Hz. Ali, Hz. Hasan, imâmet, velâyet vb. olarak yorumlanmıştır. Benzer yorumları Tabâtabâî de yapmıştır. Mübhem kelimesi, "gizli ve kapalı olmak; kapalı bırakmak, mahiyeti bildirilmeyen şey" demektir.²¹ "Allah, Kur'ân'da az sözle çok anlam ifade etme gibi (muciz) bir anlatım tarzı seçmiş ve bu cümleden olmak üzere çoğunlukla yer, zaman, kişi adlarını, açıkça zikretmek yerine, ism-i işaret, ism-i mevsul, zamir, cins isimler, belirsiz zaman ve mekân zarfları gibi bazı kelimeleri mübhem bırakmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde bu gibi kelimeleri açıklayan ilim mübhemâtü'l-Kur'ân ilmidir."²² "Kur'ân'da yer alan kimi veya neyi kastettiği tam olarak belli olmayan zamirler, ism-i mevsuller, ism-i işaretler, cins isimler, belirsiz zaman ve mekân zarfları ile belirsiz miktar ifadelerini karşılamaktadır. Genel bir ifadeyle mübhemâtın kendisinden ne kastedildiği

¹⁸bk. Ebu'l-Hasan İzzuddîn Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, (B.y.: y.y., ts.), 1/3; Âyetullah Ali Mişkînî, "Şî'a ve Ehl-i Sünnet Açısından Sünnet", *Kible Dergisi* 6/ 21-23 (2006-2007), 150.

¹⁹ bk. ayrıntılı bilgi için Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 2/10-11.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk., Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 81; bk. Hatice Erkoç, "Tabâtabâî'nin Kur'ân Anlayışı", *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 3/2 (2020), 1-12.

²¹ Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Mısır: y.y., ts.), 14/323.

²² Mustafa Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmamiyye Şîasi", *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000), 117; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1994), 156.

kesin olarak tayin edilmemiş olan kelimeler olduğu söylenebilir.”²³ “Ancak, Müslümanların Kur’ân’ı anlamaya yönelik olağanüstü ilgilerinin bir sonucu olarak mübhem bırakılan bu lafızlar öteden beri merak konusu olmuş ve söz konusu lafızların medlullerini tayin hususunda yoğun gayretler sarf edilmiştir.”²⁴

Mübhemât ilminde esas amaç, yalnızca mübhem addedilen kelimelerin medlullerinin belirlenmesi olup, nüzûl sürecindeki hadiselerin oluş tarzlarının, fikirlerini, kavramların ya da muhataba verilecek mesajların izah edilmesi gibi konular bu ilmin amaç kapsamına girmemektedir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu ilmin yegâne amacı; şahıs, grup, eşya ve hayvan isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesinden ibarettir.”²⁵ “23 senelik inzali süresince ayetlerin çoğu, yaşanan belirli olaylar üzerine, bahsedilen olayların içerisinde yer alan kişilerle ilgili olarak gönderilmiş olmasına rağmen; bu kişi, topluluk veya mekân isimleri ayetlerde zikredilmeyerek mübhem bırakılmış, böylece kişi, kavim ya da mekânlardan ziyade ana mesaja dikkat çekilmek istenmiştir.”²⁶

Ayet-i kerimeler her ne kadar genel geçer olsa, isimleri zikretme de bu isimlerin kimler, neler olduğu hakkında derin araştırmalar yapılmış, bu kapalı hususların bilinmesi zorunlu görülmüştür. Örneğin Nahl Suresi 92. ayette “*ipliğini kuvvetli büktükten sonra çözen kadın gibi olmayın*” şeklinde bahsedilen kadının ismi, Al-i İmran Suresi’nin 40. ayetinde geçen Zekeriya (a.s.)’ın hanımının adı, Hud Suresi 78. ayetindeki Lut (a.s.)’ın kızlarının adları, Bakara Suresi’nin 35. ayetindeki *yasak ağacın* ne olduğu... konusunda araştırmalar yapılmıştır.²⁷ Ayrıca mübhemâtlar arasında müslüman şahıslara, müşriklere, Ehl-i Kitab’a, önceki kavimlere ve peygamberlere işaret eden ayet-i kerîmeler de bulunmaktadır.²⁸ “*Allah’ın rızasını kazanmak için kendini feda eder.*”²⁹ ayetinde kendini feda eden müslümanın, “*insan, “öldüğümde gerçekten diri olarak (topraktan) çıkarılacak mıyım?”*” der.”³⁰ ayetindeki *insan’ın* kim olduğu “*(Ey Muhammed!) Sana indirilen Kur’an’a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenleri görmüyor musun?...*”³¹ ayetindeki *inandıklarını iddia edenler* ile kimlerin kastedildiği, “*Allah; “Şüphesiz, Allah fakirdir, biz zenginiz”* diyenlerin sözünü elbette duydu.”³² ayeti ile bu sözü

²³ Halis Albayrak, “Mübhematu’l-Kurân İlmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/1 (1992), 155-182; bk. Mevlüt Erten, “Mübhematu’l-Kur’ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)”, *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 69.

²⁴ Öztürk, “*Mübhematü’l-Kur’an*” ve *İmamiyye Şiası*, 117; Bu konuda geniş bilgi için bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/155-156-160; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *el-İtkân*, 2/184-185; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 182.

²⁵ Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine (Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri)* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 162.

²⁶ Hatice Kaya, *Kur’ân Mübhemlerinin Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.

²⁷ bk. Erten, “*Mübhematü’l-Kur’ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)*”, 67.

²⁸ Erdi Yüksel, *Mübhematü’l-Kur’ân Bağlamında Şahıslara İşaret Eden Âyetler* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 27, 59, 63, 71.

²⁹ el-Bakara, 2/207.

³⁰ el-Meryem, 19/77.

³¹ en-Nisa, 4/60.

³² Al-i İmrân 3/181.

söyleyenlerin kimler olduğu merak konusu olmuş, müfessirlerce mübhem kişilere cevap aranmıştır.

Kur'an'da mübhemlerin araştırılması hususunda herhangi bir husus yoktur. Ancak Kur'an, Ashâb-ı Kehf'in sayısı hususunda ihtilafa düşmeyi gereksiz görmüş ve bunu *recmen bi'l-ğayb* (karanlığa taş atma) olarak nitelemiş,³³ kissanın ana ekseninden sapıp ayrıntılara dalmanın yanlışlığına dikkat çekmiştir. Yine Kur'an'da bazı mübhem hususlara ait bilginin Allah katında saklandığı belirtilmiştir.³⁴ Zerkeşî'ye (ö.794/1392) göre bu türlü şeylerin araştırılması ve haklarında kanaat bildirilmesi doğru değildir.³⁵ Süyûtî (ö. 911/505) ise bu hususların tek tek şahıslar tarafından irdelenmesinin menedilmiş olabileceğini, ancak olayın araştırılmasının yasaklanmadığını belirtmiştir.³⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) mübhemâtın tefsirinde âyetten alınacak ibrete etkisi bulunmadığından mübhemâtın yorumundan kaçınmanın gerekliliğini vurgulamış,³⁷ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de, bu konularla ilgilenmeyi faydasız bir uğraş olarak nitelendirmiştir.³⁸

4. 1. Mübhem Çeşitleri

Kur'an'da pek çok mübhem türü vardır. Şimdi bunlara temas edelim. *Zamirlerle oluşan ibhama*, Bakara Suresi 2/146. ayetteki *يَعْرِفُونَهُ* ve Nisa Suresi 4/159. ayetteki *قِيلَ* örnektir. Zamirlerle kimin kastedildiği hususunda ibham vardır. *İsm-i mevsullerle oluşmuş ibhama* Maun Suresi'nin ilk ayetindeki *بِالَّذِينَ يُكذِّبُ بِالَّذِينَ* örnektir. Dîni yalanlayan kişinin kim olduğu mübhemdir. *İsm-i işaretlerle oluşmuş ibhama*, Bakara Suresi 2/35. ayet *وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ* ve A'raf Suresi 7/161. ayet *اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ* örnektir. Ayetlerde hangi ağacın ve şehrin kastedildiği belli değildir. *Cins isimlerle oluşmuş ibhama*, Nisa Suresi 4/128. ayetteki *وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ* ve Yasin Suresi 36/20. ayetteki *رَجُلٌ يَسْعَى* örnektir. Ayette nekre olarak geçen bir kadın ve bir adam ile kimin kastedildiği belli değildir. *Marife isimler yoluyla oluşmuş ibhama*, Naziat Suresi'nin ilk beş ayeti örnektir. *“Söküp çıkaranlara, yavaşça çekenlere, yüzdükçe yüzenlere, yarıştıksa yarışanlara, iş düzenleyenlere andolsun.”* Bu ayetlerdeki marife isimlerin kimler olduğu mübhemdir. Saffat Suresi'nin 37/142. ayetindeki *فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ* marife ismiyle hangi balığın kastedildiği mübhemdir. *Belirsiz zaman zarflarıyla oluşmuş ibhama*, Bakara Suresi 2/48. ayet gösterilebilir: *وَأَتَّقُوا يَوْمًا* ve Bakara Suresi 2/197. ayetteki *أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ* örnektir. *Belirsiz mekân zarfları ve ismi mekânlarla ile oluşmuş ibhama*, Bakara Suresi 2/199. ayeti *حَتَّىٰ أَبْلُغَ* *insanların sel gibi aktığı yerden* ve Kehf Suresi 18/60. ayet *حَتَّىٰ أَبْلُغَ*

³³ el-Kehf 18/22.

³⁴ el-Enfâl 8/60; et-Tevbe, 9/101.

³⁵ Bedruddin Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî vd. (Beyrut: y.y., 1415/1994), 1/244.

³⁶ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1090-1091.

³⁷ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 176, vr. 156^b, 191^b, 237^a, 360^b.

³⁸ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî uşûli't-tefsîr* (Beyrut: y.y., 1408/1988), 85-86, 99; bk. Hüseyin Abdülhâdî Muhammed-Abdulhamit Birişik, “Mübhemâtü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 31/437-439.

وَأَرْسَلْنَا إِلَىٰ أَيْمَانًا مَّغْدُودَةً ‘sayılı birkaç gün’ örnektir. Çeşitli tamlamalar yoluyla oluşmuş *ibhama* Secde Suresi 11. ayet مَلَكُ الْمَوْتِ ölüm meleği şeklinde Secde Suresi 32/8. ayet مَاءٍ مَّهِينٍ önemsiz su sıfat tamlamasıyla kastedilen şey mübhem bırakılmıştır.³⁹

4. 2. Kur'ân-ı Kerîm'de Mübhemlerin Bulunma Sebepleri

Kur'ân-ı Kerîm'de mübhemlerin bulunma sebepleri araştırılmıştır. Bu sebepler şöyledir:

4. 2. 1. Mübhem olan husus, Kur'ân'ın, başka bir yerinde tekrar zikredilerek, onun aydınlatılmasıyla bir zenginlik elde etmek için. Örneğin, Fâtiha Suresi 7. ayeti “Kendilerine nimet verdikleri” Nisa Suresi 69. ayeti ayetiyle açıklanır. “Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler...”

4. 2. 2. Mübhemi meşhur etmek için, yakinen görülecek bir hale getirmek. Bakara Suresi 35. ayette (*sen eşinle birlikte cennete yerleş*) Havva denmedi de zevcesi denildi.

4. 2. 3. Mübhemin gizlenmesinin maksadı, o mübhemin atfedilmesini istemenin daha belîğ olduğunu göstermek için. Bakara Suresi 204. ayeti (*İnsanlardan öylesi vardır ki, onun bu dünya hayatına ait sözü hoşunuza gider*) ile kastedilen Ahnes b. Şureyk'dır.

4. 2. 4. Mübhemin tayin edilmesinde büyük bir fâide umulmadığı için. Bakara Suresi 259. ayetinde “Yahud o kimse gibisini (görmedin mi) ki... bir kasabaya uğrayarak...” ile kastedilen kasaba Beytu'l-Makdis'dir.

4. 2. 5. Şahıs tayin edilse bile, hususiliğin zıddı ifade edilerek, umumiliği tenbih için. Nisa Suresi 100. ayetindeki (*kim evinden, Allah ve onun elçisine muhacir olarak çıkıp da...*) kişi hakkında, İkrime, 14 sene araştırdığını ve bu şahsın Damra b. İys olduğunu zikreder.

4. 2. 6. İsim zikretmeksizin kâmil bir vasıf ile onu yüceltmek için. Zümer Suresinin 33. ayetindeki (*sıdkı getirene ve onu tasdik edene...*) sıdkı getiren Hazreti Muhammed, onu tasdik eden de Ebu Bekr'dir.

4. 2. 7. Nakıs bir vasıfla, onu tahkir etmek için. Kevser Suresi'ndeki (*muhakkakki sana buğzeden, zürriyetsizin ta kendisidir*) ile kastedilen el-As b. Vâil'dir.⁴⁰

“Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmi naklî ilimlerdenidir. Sebeb-i nüzûl ilminde olduğu gibi bilinmesi sadece nakle dayanır. İctihada mahal yoktur. Mübhemât hakkındaki bilgiler rivayet yoluyla ulaştığına göre nakilde senet ve metin tenkidi yoluyla sahih rivayetleri

³⁹ Geniş bilgi için bk. Kaya, *Kur'ân Mübhemlerinin Tahlili*, 18-36.

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1/159; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 183-184; bk. Yüksel, *Mübhemâtü'l-Kur'ân Bağlamında Şahıslara İşaret Eden Âyetler*, 11-13.

saptayıp değerlendirmek konunun istismara açık yönünü kapatabilir.”⁴¹ Ancak, “mübhem’in tayininde nakle başvurmak gerektiği ve bu konuda kişisel kanaate yer olmadığı bir ilke olarak kabul edilmiş olsa da rivayet tefsirlerinde mübhem kelimelerin tayinine ilişkin aktarılan bilgilerin kahir ekseriyetinin Hz. Peygamber'den ziyade sahabeden, özellikle de tabiîn âlimlerinden nakledilmiş olması, mübhemâtın belirlenmesinde şahsi görüş ve kanaatlerin hatırı sayılır bir yer işgal ettiğini düşündürmektedir.”⁴²

Albayrak'ın bu görüşüne Öztürk de katılır.⁴³ Burada dikkat çekilen husus, mübhemât konusunda naklin değil de sahabe ve tabiûnun kişisel görüşlerinin, içtihatlarının öne çıkarılmasıdır. Başka bir husus da geçmiş ümmetlerle ilgili mübhemlerin belirlenmesindeki yoldur. Albayrak, bunu şöyle ifade eder: “Kur'ân'daki geçmiş peygamberler ve ümmetlerle ilgili kıssalarda yer alan mübhem lafız ve ifade birimlerinin belirlenmesinde sıkça başvurulan kaynaklardan birinin Tevrat olması söz konusu tartışmanın arka planına ışık tutmasının yanında, mübhemâta ilişkin nakledilen bilgilerin önemli bir kısmının israilî nitelikli; dahası, -en iyimser ifadeyle- sıhhsiz rivayetlere dayandığını göstermektedir.”⁴⁴ “Ehl-i Kitapla ilgili pasajlarda yer alan mübhem kelimelerin izahları incelendiğinde, bunların hemen hepsinin İsrailî kaynaklardan aktarıldığı görülmektedir.”⁴⁵ “Bu durumun örneği, Ankebut Suresi 31. ayetindeki mübhemdir. “...Biz bu memleket halkını helâk edeceğiz...” “Ayette هَذِهِ الْقَرْيَةُ şeklinde geçen memleketin Sodom olduğunu Süyûtî Mübhemâtî'nda vermektedir. Tevrat'ta da bu şehrin Sodom olduğu söylenmektedir.”⁴⁶

Albayrak, mübhemâtın belirlenmesine yönelik bu tür spekülâtif yorumların, evrensel gayelerin öne çıkarıldığı Kur'ânî bütünlükle çeliştiğinin aşıkâr olduğuna, bu yorumların, ilahi hitaba muhatap olan zihinlerin ayrıntılara takılmasına ve Kur'anî bütünlüğü ve bu bütünlük çerçevesinde verilmek istenen mesajı kavrayamamasına yol açmasına vurgu yapar.⁴⁷ Öztürk de, bu olumsuzluklara ek olarak bu tür yanlış yorumların Kur'an'ın iletmek istediği mesajı perdelemesinin ötesinde yorum zenginliğine engel olduğu ve kimlikleri belirlenen bu kişilerin ebedileştirildiğini dile getirir.⁴⁸

“Kur'an'da mübhemâtların mevcudiyetiyle Kur'an'ın evrenselliği arasında sıkı bir bağ vardır. Kur'an-ı Kerîm sadece bir bölgeye veya bir kavme indirilmiş olsaydı onun muhatapları ve içinde geçen yer adları gibi hususlar daha belirgin bir nitelik taşıyabilirdi. Örneğin, Yûsuf kıssasındaki şahıslar, mekânlar ve zaman dilimi belli

⁴¹ Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, 157; Albayrak, “Mübhematu'l-Kurân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, 166.

⁴² Albayrak, “Mübhematu'l-Kurân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, 162.

⁴³ Öztürk, “Mübhematu'l-Kur'an" ve İmamiyye Şiası”, 121.

⁴⁴ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)*, 162; Öztürk, “Mübhematu'l-Kur'an" ve İmamiyye Şiası”, 122.

⁴⁵ Öztürk, “Mübhematu'l-Kur'an" ve İmamiyye Şiası”, 122.

⁴⁶ Albayrak, “Mübhematu'l-Kurân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, 164.

⁴⁷ Albayrak, “Mübhematu'l-Kurân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri”, 10.

⁴⁸ Öztürk, “Mübhematu'l-Kur'an" ve İmamiyye Şiası”, 125-126.

belirsiz tanıtılır. Kur'an'da Mekke, Medine ve Arabistan'daki diğer yerler ve özel isimlerden çok az söz edilmesinin hikmeti Kur'an'ın bütün zaman, mekân ve şahıslara hitap etmesidir. Kur'an-ı Kerim'in nâzil olduğu dönemde yaşayan şahıslardan sadece Hz. Peygamber'in Muhammed ve Ahmed, evlâtlığının Zeyd adı yer almış, "Ebû Leheb" ise bir künye olarak kullanılmıştır. Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali gibi önde gelen sahâbîlerden, Resûl-i Ekrem'in eşlerinden, müşriklerin elebaşlarından ve diğer bazı insanlardan mübhem kelimelerle defalarca söz edilmiş olmasına rağmen bunların isimleri zikredilmemiştir. Kadın adı olarak Kur'an'da sadece Meryem'in geçmiş olması ayrıca dikkat çekici bir husustur..."⁴⁹

Bizce de mübhem'in açıklığa kavuşturulması hususunda Hz. Muhammed'in s.a.v. sahih tarikle gelen hadisleri esas kabul edilmeli, nakledilen kişisel görüşlerden, Arap diliyle çelişen ifadelerden, mitolojik ve israilî rivayetlerden uzak durulmalı, teferruata dalarak Kur'an'ın asıl mesajı geri plana itilmemelidir. Bu konuda bize ulaşan rivayetleri senet-metin tenkidine tabi tutmak mübhemâtı anlamada en doğru yolu gösterecektir.

5. Şî'a-İmâmiyye ile Tabâtabâî'nin Mübhemâtü'l-Kur'ân Anlayışı ve Tabâtabâî'nin Ayırdığı Hususlar

İslâm tarihinde özellikle fırkalar kendi siyasî, ideolojik görüşlerini Kur'an ile destekleme, meşruiyetlerini Kur'an'dan alma çabası içerisine girmişler, mübhem ifadeleri kendi fırkalarının temel akideleri doğrultusunda açıklamışlar, siyasi görüşleri doğrultusunda te'vil etmişlerdir. "Fırkalar kendi görüşlerini desteklemek, kendilerinin hak, muhaliflerininse batıl fırka olduklarını gösterebilmek için Kur'an'ın mübhem ayetlerini, bağlamından ve Kur'an'ın bütünlüğünden kopararak kendi fikirlerini desteklemek için kullanmışlar ve istismar etmişlerdir."⁵⁰ Şî'a-İmâmiyye de benzer yöntemi kullanmıştır.

Şî'a'ya göre, Kur'an tefsirinin ana kaynakları Kur'an-ı Kerim, Peygamber ve masum imamlardır. Mübhem ayetlerin yorumu konusunda ise Şî'a kendi itikâdî görüşlerini desteklemek adına mübhemâtı fazlaca kullanmış ve onları, itikatlarına deliller olarak sunmuştur. Kur'an'ın tefsir ve te'viline tamamen hâkim olan masum imamlar elbette Kur'an mübhemlerini de en doğru şekilde yorumlamıştır.

İmâmiyye Şî'a'sının eleştirildiği hususların başında mübhemâtü'l-Kur'ân meselesi gelmektedir. Kur'an'daki mübhem ifadeleri genellikle Ehl-i Beyt, imâmet, velâyet, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin, imamlar vb. olarak açıklamaktadırlar. "İmâmiyye mezhebi, Kur'an'daki mübhem lafızların tümünü subjektif kabulleri doğrultusunda yorumlamayı adeta tefsirde yöntem haline getirmişler ve bu çerçevede söz konusu lafızlara muhayyilelerinin elverdiği ölçüde istedikleri anlamları yüklemekte bir sakınca görmemişlerdir."⁵¹ Nitekim "Şî'a, mübhem ayetleri ön plana çıkararak kendi anlayışlarını

⁴⁹ bk. Muhammed-Birişik, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", 31/437-439.

⁵⁰ Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", 67-68; bk. Öztürk, ""Mübhemâtü'l-Kur'an" ve İmamiyye Şiası", 125-126.

⁵¹ Öztürk, ""Mübhemâtü'l-Kur'an" ve İmamiyye Şiası", 130.

nasslara söylemişlerdir.”⁵² Bunun sonucunda da “Şîi tefsir nosyonu mübhemâtı Ehl-i Beyt'e indirilmiş ya da genelleştirmiştir.”⁵³

Kendisinden kimin, neyin, nerede ve hangi zamanın kastedildiği kesin olarak belirlenmemiş olan mübhemlerin medullerinin ne olabileceği konusunda tüm müslüman gruplar çalışmalar yapmışlardır. Şî'a gibi Tabâtabâi de genellikle bilinmeyen bu kelimeleri Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivayetlerle açıklamış, katıldığı rivayetler olduğu gibi eleştirdiği rivayetler de olmuştur. Kendisinde mübhem ifadelerin bulunduğu ayetlerin Ehl-i Beyt imamlarınca, geleneksel Şîi müfessirlerince nasıl anlaşıldığına ve aynı ayetleri Tabâtabâi'nin nasıl anladığına bakalım:

Ayyâşi tefsirinde, *أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ* “İşte o kimselere Allah da lanet eder lanet edenler de lanet eder.”⁵⁴ ayetindeki lanet edenleri, İmam Sâdık'ın *işte onlar biziz* şeklinde açıkladığı aktarılmaktadır.⁵⁵ Tabâtabâi, ayetin tefsirinde aynı rivayeti nakleder ve bu rivayete katılır. Gizlenen şeyin Hz. Ali hakkında olduğu rivayetine de yer verir ve bu rivayeti de onaylar.⁵⁶ Kummî tefsirinde *اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُبِيبُ* iyi niyetle yöneleni kendisine iletir.⁵⁷ ayetindeki genel anlam ifade eden iyi niyetle yönelenin imamlar olduğunu beyan etmektedir.⁵⁸ Tabâtabâi, bu ayetin tefsirinde Hz. Ali'ye değinmemektedir.⁵⁹

Kummî, *وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كُتِبَ لَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ فَفَدَّ اخْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا* “Mü'min erkekleri ve mü'min kadınları yapmadıkları bir şeyle (suçlayıp) incitenler, bir iftira ve açık bir günah yüklenmişlerdir”⁶⁰ ayetindeki mü'min erkek ve mü'min kadından kastın İmam Ali ve Hz. Fâtıma olduğunu, fakat bu ayetin tüm insanlar için geçerli olduğunu söylemektedir.⁶¹ Allâme Tabâtabâi ise, bu ayetin tefsirinde kişilere değinmemekte, mübhemleri açıklama yoluna gitmemektedir.⁶²

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زُبْعٌ Ayyâşi, *فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ* “Kitabı sana o indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir (ki) bunlar Kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir...”⁶³ ayetindeki muhkemden maksadın emîru'l-mü'minîn ve imamlar, müteşâbihattan maksadın ilk üç halife kalplerinde eğrilik bulunanlardan maksadın ise onların ashabı ve velâyetlerini kabul edenler olduğu şeklinde bir açıklamayı İmam Sâdık'tan nakletmektedir.⁶⁴ Tabâtabâi, bu ayetin tefsirinde muhkem, müteşâbih, te'vil konularını ayrıntılı ve uzun bir şekilde

⁵² Kaya, *Kur'ân Mübhemlerinin Tahlili*, 50.

⁵³ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 211.

⁵⁴ el-Bakara 2/159.

⁵⁵ Ayyâşi, *Tefsîr*, 1/91.

⁵⁶ Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân*, tsh. Faziletli Şeyh Hüseyin el-E'lemî (Lübnan/ Beyrut: Müessesetü'l-e'lemiyi li'l-metbûât, 1997), 1/389-390.

⁵⁷ eş-Şûrâ 42/13.

⁵⁸ Kummî, *Tefsîr*, 2/273. Ayrıca bk. 1/141, 303.

⁵⁹ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 18/30-31.

⁶⁰ el-Ahzâb 33/58.

⁶¹ Kummî, *Tefsîr*, 2/196; Habibov, *İlk Dönem Şî'i Tefsir Anlayışı*, 221.

⁶² Tabâtabâi, *el-Mizân*, 16/350.

⁶³ Al-i İmrân 3/7.

⁶⁴ Habibov, *İlk Dönem Şî'i Tefsir Anlayışı*, 222.

açıklar, birçok rivayete yer verir ancak bu rivayeti nakletme gereği hissetmez.⁶⁵ Daha ılımlı bir üslup benimseyerek, Ehl-i Sünnetle çatışma yoluna gitmez.

Nur Suresi'nin 24/35. ayetiyle *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ الَّذِي فِي رُجَاةِ الرَّجَاةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ أَلَمْ نَمْسَسْهُ فِي نُورٍ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* ilgili olarak İmam Sâdık'ın şöyle dediği nakledilir: *"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru kandile benzer."* Kandil Fatıma'dır, içinde lamba bulunmaktadır. Bu lamba Hasan ve Hüseyin'dir. Cam içerisindedir. Cam sanki inciden bir yıldızdır. Sanki Fâtıma yeryüzü kadınları arasında inciden bir yıldızdır, mübarek zeytin ağacından yanmaktadır. İbrahim'den a.s. beri yanmaktadır. *Ne doğuya ne de batıya aittir. Ne Yâhûdî ne de Hıristiyan'dır, neredeyse ateş değmese de yağı ışık verir.* Nerede ise ondan ilim taşmaktadır, *nur üzerine nurdur.* İmamdan sonra imam, *Allah dilediğini nuruna iletir.* Allah dilediğini özel olarak onların velâyetine dâhil etmek isterse onları imamlara iletir.⁶⁶

Tabâtabâî, ayetin tefsirinde ilgili rivayetleri aktarırken ayetteki kelimeleri Rasûlullah'a s.a.v. ve Ehl-i Beyt'e tetbik etmede uyarlamada Şî'a tariklerinden birçok rivayetin geldiğini söyler. Ona göre o tetbiktir tefsir değildir ki tetbiklerde de ihtilaflar vardır. İmam Sadık'tan gelen yukarıdaki rivayetin benzeri olan rivayeti tefsirinde zikreder. Rivayet *cam sanki inciden bir yıldızdır.* Sanki Fâtıma yeryüzü kadınları arasında inciden bir yıldızdır bölümü hariç aynı sayılır.⁶⁷ Tabâtabâî, Küleynî'nin rivayetini de nakleder. Mişkât, Rasûlullah'ın kalbidir. Lambanın nuru, ondaki ilimdir. Züccace, Ali veya kalbidir...⁶⁸ Aynı ayetle ilgili olarak Talha b. Zeyd İmam Sâdık kanalıyla İmam Bâkır'dan şöyle nakletmektedir: Ben, Cafer b. Muhammed'e (as) efendim sana feda olayım, onlar Rabbin nurunun benzeri diyorlar. O da, sübhânellah, Allah'ın benzeri yoktur. Zira Allah, *"Allah için örnekler göstermeyin."* diye buyurmaktadır.⁶⁹ Tabâtabâî, bu rivayete değinmez.

İmam Rıza, Ehl-i Beyt imamlarından bahsettikten sonra Nur Suresi 24/35. ayetle ilgili olarak şöyle der: *"Biz Allah'ın Kitabı'ndaki içinde lamba bulunan kandile benzeriz. Biz içinde lamba olan kandiliz. Lamba Rasûlullah'tır; (lamba cam içindedir) pak bir maddededir, ...Kur'ân (nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlara misaller verir. Allah her şeyi bilir.) Nûr Ali'dir."*⁷⁰ Tabâtabâî, bu rivayeti nakletmez. Ancak bu konuda pek çok rivayetin varlığına dikkatleri çeker.

Tabersî, *مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ* "Allah, birbirlerine kavuşup karışabilmeleri için iki denizi salıverdi. (Ama) aralarında aşamayacakları bir engel var"⁷¹ ayetleriyle *يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ* "Bu iki denizden inci ve mercan çıkar."⁷² ayetinin

⁶⁵ bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/78-87.

⁶⁶ Kummî, *Tefsîr*, 2: 102-103; Habibov, *İlk Dönem Şî'i Tefsir Anlayışı*, 223-224.

⁶⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 15/141-142.

⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 15/141-142.

⁶⁹ Kummî, *Tefsîr*, 2/103.

⁷⁰ Kummî, *Tefsîr*, 2/103; Habibov, *İlk Dönem Şî'i Tefsir Anlayışı*, 224.

⁷¹ er-Rahman 55/19-20.

⁷² er-Rahman 55/22.

tefsirinde, *iki denizin* Hz. Ali ve Fatıma, aralarındaki *berzahın* Hz. Muhammed, bu iki denizden çıkan *inci ve mercanın* ise Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin olduğunu kaydeder.⁷³ Tabâtabâi, ayetin tefsirini yaptıktan sonra rivayet bölümünde aynı rivayeti *Dürü'l-Mensur*'dan İbn Abbas kanalıyla nakleder. Aynı rivayetin Enes b. Malik ve benzerleri tarafından da nakledildiğini belirtir. Onun *Mecme'ul-Beyan*'da nakledildiğini belirterek Sünnî kaynaklarda da bu rivayetin geçtiğine dikkatleri çeker.⁷⁴

Kummî, Kâf Suresi 50/25. ayetindeki مَنَاعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيْبٍ "inatçı, hayra bütün gücüyle engel olan azgın şüpheli"⁷⁵ kişiyle, hilafeti gasp ederek, Fatıma'ya hakkını vermeyerek hayrı engelleyen ve haksızlık yapan Ebu Bekir ve Ömer'in kastedildiğini iddia etse de Tabâtabâi, tefsirinde bu hususa değinmez.⁷⁶

5. 1. Tabâtabâi'nin Mübhemâtü'l-Kur'ân Anlayışı

Tabâtabâi mübhemât konusunda kimi zaman geleneği taklit etmiş, kimi zaman da geleneğinin, akidesinin etkisinde kalmadan bağımsız açıklamalar yapmıştır. Aşağıda Kur'ân-ı Kerîm'de mübhemlerin bulunma sebepleri başlığı altında Zerkeşî'nin *Burhân* ve Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usulü* adlı eserinden naklettiğimiz ayetleri anlama biçimlerini Tabâtabâi'nin nasıl yorumladığını ele alacağız.

5. 1. 1. Tabâtabâi, Fatıha Suresi 1/7. ayetindeki *sırat-ı müstekîmi* genişçe açıkladıktan sonra rivayet bölümünde *Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna* ifadesiyle ilgili olarak Hz. Ali'den şu rivayeti nakleder: "Yani, bizi dinine ve itaatine muvaffak olma nimeti verdiğin kimselerin yoluna ilet, mal ve sağlık nimeti verdiğin kimselerin yoluna değil. Çünkü mal ve sağlık nimeti verdiklerin kâfir ve fasık da olabilirler. Yüce Allah nimet verdiği kimseler hakkında şöyle buyuruyor: *Kim Allah'a ve Resul'e itaat ederse, işte onlar Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, siddîkler, şehitler ve salihlerle birlikte olur ve onlar ne güzel arkadaştır!*"⁷⁷ Ayrıca müfessir, İmam Sadık'ın "*sırat-ı müstakîm, Emir'ul-mü'minin Ali'dir.*" dediğini aktarır. Yine İmam Sadık'ın, *sırat-ı müstakîm* hakkında "Allah'ı bilmeye giden yoldur. Bu yolun iki yönü vardır. Biri dünyada biri de ahirettedir. Dünyadaki yol itaat edilmesi zorunlu olan imamdır. İmamı tanıyan ve onun rehberliğinde yol alan bir kimse ahiretteki yoldan yani cehennem üzerinde kurulan köprüden geçer. Onu dünya hayatında tanımayan kimsenin de ahirette ayağı kayar ve cehenneme yuvarlanır." şeklindeki rivayetini zikreder. İbn-i Abbas'tan, "*Bizi doğru yola hidayet et.*" ayeti ile ilgili şu rivayeti nakleder: "Ey kullar topluluğu, şöyle deyin: Bizi Muhammed s.a.v. ve Ehl-i Beyti'nin sevgisine ilet."⁷⁸

5. 1. 2. Bakara Suresi'nin 2/35. ayetinde وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ "sen eşinle birlikte cennete yerleş" deniliyor. Havva denmiyor zevcesi deniliyor. Tabâtabâi de ayetin

⁷³ Ebu Ali el-Fadl b. Hüseyin Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: y.y., 1994), 9/300.

⁷⁴ bk. Tabâtabâi, *el-Mizân*, 19/107.

⁷⁵ el-Kâf Suresi 50/25.

⁷⁶ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 18/361.

⁷⁷ Nisa 4/69; Tabâtabâi, *el-Mizân*, 1/41.

⁷⁸ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 1/43-44.

tefsiri boyunca eşinin isminin ne olduğuna açıklama getirmiyor ve sürekli olarak *Âdem ve zevcesi* ifadesini kullanıyor.⁷⁹

5. 1. 3. Tabâtabâî, *Tabâtabâî, el-Mizân, 1/127-128-129.* *“İnsanlardan öylesi vardır ki, onun bu dünya hayatına ait sözü hoşunuza gider.”*⁸⁰ ayeti ile ilgili tefsirinin rivayet bölümünde, *ed-Dürr’ül-Mensûr*’dan Süddî’den şu rivayeti nakleder: “Bu ayet, Zühre oğullarının müttefiki Ahnes b. Şureyk es-Sakafî hakkında inmiştir. Bu adam, Medine’de Rasûlullah’ın s.a.v. huzuruna gelir ve: “Müslüman olmayı istediğim için geldim. Allah, hiç şüphesiz, benim doğru söylediğimi bilir.” der. O’nun bu tavrı, Rasûlullah’ın hoşuna gider. “Kalbinde olana Allah’ı şahit getirir.” ifadesi ile onun bu tavrına işaret edilmiştir. Sonra Rasûlullah Efendimiz’in s.a.v. huzurundan ayrılır. Yolda, Müslüman bir topluluğun ekinine ve merkeplerine rastlar. Ekinleri ateşe verip merkepleri de yaralar. Bunun üzerine yüce Allah: “Sırtını çevirip gitti mi, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışır.” ayetini indirdi.⁸¹ Tabâtabâî de, Cerrahoğlu gibi bu kişinin Ahnes olduğunu belirtmiştir.

5. 1. 4. Tabâtabâî, *Tabâtabâî, el-Mizân, 2/100-101.* *“Yahud o kimse gibisini (görmedin mi) ki... bir kasabaya uğrayarak..”*⁸² ayetinin tefsirinde mübhemât ile ilgili açıklamalar yapar. Allâme Tabâtabâî, Allah Teâlâ’nın ayette işaret edilen şehre uğrayan kimsenin adını, uğradığı şehri, bu şehirde ikamet edenleri ve *seni insanlara ibret belgesi kılacağız* şeklinde ayette işaret edildiği gibi bir ayet olsun diye diriltip gönderildiği halkın kimliğini gizli tuttuğunu belirtir. Örneklendirme bağlamında isimlerine işaret edilmiş olması daha uygun ve kuşukları giderme bakımından daha etkili olacaktır, der. Tabâtabâî’ye göre, “ayette sözü edilen ölümden sonra dirilme mucizesi, aynı şekilde bu tarz bir yol göstericilik örneği, büyük bir olay olduğu, ayrıca imkânsız ve olağanüstü bir şey gibi algılandığı için her şeye gücü yeten hikmet sahibi konuşmacının olaydan küçümseyici, basitleştirici bir edayla söz etmesi belâğat sanatının bir gereğidir. Bununla muhatapların ve dinleyicilerin olayı imkânsız görme eğilimlerinin kırılması amaçlanmıştır. Bu nedenle, ayet-i kerîmede kıssanın birçok yönü karanlıkta bırakılmıştır ki, aslını belirlemek güçtür. Amaç, bu işin Allah’a göre basit olduğunu vurgulamaktır.⁸³

Tabâtabâî’ye göre, yukarıdaki aynı gerekçeyle önceki ayette (258. ayette) *الْم تَرَى إِلَى* işaret edilen tartışmada İbrahim’in rakibi konumundaki kişinin adından da söz edilmemiştir. Hemen sonraki ayette, gündeme getirilen kıssanın bağlamında kuşların, dağların isimlerinin, parçalara ayrılan kuşların kaç parçaya ayrıldıklarının belirtilmemiş olması da bu amaca yöneliktir. Adam bu sözü, işin önemini, büyüklüğünü vurgulamak ve yüce Allah’ın gücüne dikkat çekmek için söylemiştir. Adam, kendisiyle konuşulan bir peygamberdir ve insanlara bir ibret dersi olsun diye diriltelen bir mucize-

⁷⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/127-128-129.

⁸⁰ el-Bakara 2/204.

⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/100-101.

⁸² el-Bakara 2/259.

⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/364-365.

dir. Peygamberlerse masumdurlar. Dinin temel bir ilkesi olan *ölümden sonra dirilişten* yana kuşku içinde olmaları mümkün değildir.⁸⁴

Allâme, *ed-Dürr'ul-Mensûr* tefsirinde Ali b. Ebu Talib'in: "Rabbi konusunda İbrahim'le tartışmaya giren kişi, Nemrud b. Kenan'dı." dediğini nakleder. "*İssız duran bir şehre uğrayan gibisini (görmedin mi?)*" ayeti ile ilgili Sünnî ve Şî'î kaynaklardan aktarılan bazı rivayetlerde kıssanın kahramanı peygamber *Ermiya* veya *Üzeyir* olarak geçtiğini, fakat bunların, kabulü zorunlu olmayan *ahad* haberler olduğunu vurgular. Senetlerinde de bazı zaafın olduğunu, Kur'ân ayetlerinin zâhiri anlamlarında, bunları pekiştirecek bir kanıt da olmadığını, rivayetlerde anlatılan uzun kıssada bazı farklılıklar olduğunu, bu kıssanın Tevrat'ta da yer almamış olduğunu belirtir.⁸⁵ Tabâtabâî, ayetlerdeki mübhem olan birçok hususa açıklık getirmesine rağmen terkedilen beldenin neresi olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmaz.

5. 1. 5. Tabâtabâî, tefsirinde "*Kim Allah ve Resûlü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah'a düşer.*"⁸⁶ ayetinde geçen kişinin kim olduğu ile ilgili rivayetlere yer verir. İbn-i Abbas'tan bu kişinin Damra olduğu rivayetini zikreder. Ardından bu konuda birçok rivayetin olduğunu, bu rivayetlerde hicret yolunda ölen kişinin kimliği hususunda büyük ihtilaflar olduğunu belirtir. Bazısına göre, Damra b. Cündeb, bazısına göre Eksem b. Sayfi, diğer bazısına göre Ebu Damra b. Iys ez-Zerkî, bazısına göre Leysoğullarından Damra b. Iys, diğer bazısına göre de Cunda' b. Damra b. Cundaî olduğu söylenir. Bazı rivayetlerde ayetin, Habeşistan'a hicret ederken yılan tarafından sokulup ölen Halid b. Hazzam hakkında indiği belirtilir. İbn-i Abbas'a dayandırılan bazı rivayetlerde, İbn-i Abbas onun Eksem b. Sayfi olduğunu söyler. Tabâtabâî, bu ihtilaflı rivayetleri bir değerlendirmeye tabi tuttukten sonra, özel olarak Eksem hakkında indiği, sonra başkalarını da kapsayacak şekilde genelleştildiğini söyler. Eksem b. Sayfi, Leysî ve Halid b. Hazzam adlı üç Müslüman hicret amacıyla yola çıkmışken yolda ölürlür. Ona göre, ayetin bunlardan biri hakkında inmiş gibi gösterilmesi, ravi tarafından yapılan bir uyarılma gibidir.⁸⁷ Cerrahoğlu gibi İkrime'nin rivayetinden hareketle ölüm yetişen kimsenin Damra b. Iys olduğunu söylemez, birçok ihtimali dile getirir, hadis alanındaki uzmanlığı ile bu rivayetleri değerlendirir ve farklı bir sonuca ulaşır.

5. 1. 6. Tabâtabâî, وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ "*Sıdkı getirene ve onu tasdik edene*"⁸⁸ ayetinin tefsirinde *Mecme*'da geçen bir rivayete göre, sıdkı getiren Hz. Muhammed s.a.v. onu tasdik eden de Ali b. Ebi Talib'tir. Zikrettiği başka bir rivayette ise tasdik edenin Ebu Bekir olduğu vardır. Diğer bir rivayete göre ise, sıdkı getiren Cibril, tasdik eden ise, Hz. Muhammed'dir.⁸⁹ Görüldüğü üzere önceki müfessirler gibi tasdik

⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/364-365.

⁸⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/382.

⁸⁶ Nisa 4/100.

⁸⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/58-59.

⁸⁸ ez-Zümer 39/33.

⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17/264-265.

edenin sadece Hz. Ali olduğu iddiasında değildir, kimin olabileceği konusundaki tüm rivayetleri, ayrıca Hz. Ebu Bekir'i de nakleder.

5. 1. 7. Tabâtabâî, *إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ* “*Muhakkakki sana buğzeden, zürriyetsizin ta kendisidir*”⁹⁰ ile kastedilen kişinin As b. Vail olduğunu belirtir.⁹¹ Cerrahoğlu ile aynı fikri paylaşır.

Tabâtabâî'nin yukarıdaki ayetleri değerlendirme biçimine baktığımızda mübhem ayetleri Ehl-i Beyt'ten nakledilen rivayetler ışığında Hz. Ali, Ehl-i Beyt, imam olarak açıkladığı, akidesi ile ilgili olmayan diğer ayetleri ise Ehl-i Sünnet'e paralel bir şekilde yorumladığı görülür. Şimdi de Tabâtabâî'nin diğer mübhem ayetleri nasıl anladığına bakalım:

Müfessir, *يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ* “*Şüphesiz ki bu Kur'ân en doğru yola iletir*”⁹² ayetini tefsir ettikten sonra rivayet bölümünde *يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ* kısmındaki ism-i mevsulü akidesinin etkisiyle *velâyete, imama iletir* diye açıklar.⁹³

Ma ism-i mevsulü ile mübhem bir hususu barındıran şu ayet-i kerimeye gelince: *أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ* “*Yoksa, insanları; Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği şey dolayısıyla kıskanıyorlar mı?..*”⁹⁴ ayetindeki *insanları* Ebu Cafer *biz, insanlarız*, İmam Bakır ise, *kıskanılan insanlar biziz* diye açıklar. Tabâtabâî, bu mananın Şî'a kaynaklarında Ehl-i Beyt imamlarından birçok tarikle bolca rivayet edildiğini belirtir. Ehl-i Sünnet kaynaklarında *ed-Dürrü'l-Mensur*'da geçen İbn Abbas, İkrime, Mücahid, Mukatil, Ebi Malikten gelen rivayetlerde *insanlar*'la kastolunanın Rasûlullah s.a.v. Ehl-i Beyt'i ve ona uyanlar olduğunun açık olduğunu belirtir. Ayrıca ayetin zâhirinden anlaşıldığına göre buradaki insanlardan maksadın Peygamberimiz olduğunu, Ehl-i Beyt'in ise bu konuda Peygamberle aynı konuma sahip olduğunu iddia eder.⁹⁵

Şu ayete gelince, *وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ* “*Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın.*”⁹⁶ *ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ* “*İşte bu, Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah büyük lütf sahibidir.*”⁹⁷ Tabâtabâî, İmam Bakır ve Sadık'tan bu iki ayetin de Hz. Ali hakkında indiğini rivayet eder.⁹⁸ Bu iki ayetin de kesin inançlılıkla bağlamlarından kopararak, ideolojik olarak anlaşıldığını görürüz.

Şî'a'nın sıkı sıkıya sarıldığı Maide Suresi'nin 5/67. ayetine gelince: *يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ* “*Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını iletmemiş olursun.*”⁹⁹ *ma* ism-i mevsulü zikredilmek suretiyle

⁹⁰ el-Kevser 108/3.

⁹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17/429.

⁹² el-İsra 17/9.

⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/70.

⁹⁴ Nisa 4/54.

⁹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/393-394.

⁹⁶ Nisâ 4/32.

⁹⁷ el-Cuma 62/4.

⁹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 4/355.

⁹⁹ el-Maide 5/67.

mübhem bırakılan husus, İmâmiyye müfessirleri tarafından Hz. Ali'nin hilafet hakkı olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁰ Tabâtabâi de bu ayetin velâyet ve Gadir-i Hum konusu hakkında olduğunu iddia eder, iddiasını da geniş bir şekilde delillendirmeye çalışır.¹⁰¹ Bu ayetin tefsirinde konuyla ilgili olduğunu düşündüğü tüm ayetleri bir araya getirir. Müfessir, Allah Teâlâ'nın tehdit üslûbu ile Peygamberimize s.a.v. aldığı mesajı tebliğ etmesini emrettiğini ve yüce Allah'ın kendisini insanlardan koruyacağını vaat ettiğini iddia eder. Bu ayetin anlam bütünlüğü bakımından önceki ve sonraki ayetlerle ortak bir nitelik taşımadığını, onlarla bağlantılı olmadığını, tek başına inmiş, ayrı bir ayet olduğu hususunda şüphe etmemek gerektiğini belirtir. Ona göre bu ayet, yüce Allah'ın Peygambere indirdiği bir emrin söz konusu olduğunu ortaya koyar. Bu emir ya dinin bütünü veya bazı bölümleri ile ilgilidir. Peygamberimiz bu emri insanlara duyurmaktan korktuğu için onu uygun bir zamana erteliyordu. Eğer Peygamberimizin korku sebebi ile o emri duyurmaktan kaçınması söz konusu olmasaydı, "Eğer yapmazsan, O'nun elçisi olma görevini yerine getirmemiş olursun." ifadesiyle tehdit edilmesine ihtiyaç duyulmazdı. Alâk Suresi'nin tümü, Müddessir Suresi 74/2. ayet ve Secde Suresi'nin 32/6. ayetini indirilmesine gerek kalmazdı. Peygamberimize indirilen ve ayetin tebliğ edilmesini ısrarla istediği emir, varsayılabilecek bütün ihtimalleri dâhil dinin bütünü veya özü değil dinin bir bölümüdür.¹⁰² Müfessire göre, "Eğer bunu yapmazsan..." cümlesi zâhiri ile tehdit içeriklidir; ama gerçekte Peygamberimize s.a.v. ve diğer insanlara bu hükmün önemli olduğunu ve Peygamberin bu hükmü tebliğ etmekte mazur olduğunu bildirmektedir.¹⁰³ Müfessirin bu ayetin siyak ve sibakıyla bağlantılı olmadığını, tek başına nazil olduğunu belirtmesi, Hz. Peygamberin korktuğunu ve Allah Teâlâ'nın kendisini tehdit ettiğini iddia etmesi oldukça ilginçtir. Ayrıca ayeti bağlamından kopararak mezhebî akîdesi doğrultusunda tefsir etmesine örnektir.

Müfessir, bu ayetin Sünnî kaynaklardaki nüzûl sebebinin evlatlığı Zeyd'den boşanan Hz. Zeyneb ile evlenebileceğini açığa çıkarmak istememe olduğunu belirtir ve bunu eleştirir.¹⁰⁴ Zikrettiği birçok rivayete göre, bu ayet Hz. Ali'nin velâyeti hakkında iner ve yüce Allah Peygambere s.a.v. bu mesajı tebliğ etmesini emreder. Peygamberimiz, amcasının oğlunu tuttuğu şeklindeki suçlamalardan korktuğu için bu emrin tebliğini art arda erteler. Fakat sonunda bu ayet inince bu mesajı Gadir-i Hum konuşmasında tebliğ eder ve o konuşmada, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır." der. Müfessir, Gadir-i Hum konusunda çeşitli rivayetleri zikreder. Sünnî kaynaklara da müracaat ederek rivayetleri güçlendirmeye çalışır. *Fethu'l-Kadîr*, *ed-Dürü'l-Mensûr*, *el-Müsned*'e başvurur ve Ğadir-i Hum olayının yüzü aşkın Şî'i ve Sünnî kaynaktan rivayet edildiğini

¹⁰⁰ bk. Tabersî, *Tefsir*, 3/367; Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 6/ 54-55. Geniş bilgi için bk. Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân" ve İmamiyye Şiası", 131-133.

¹⁰¹ Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 6/53-54-55.

¹⁰² Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 6/42-43.

¹⁰³ Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 6/50.

¹⁰⁴ Tabâtabâi, *el-Mîzân*, 6/48.

belirtir. *Menâr Tefsiri*'nin Sa'lebî'den naklettiği Hz. Ali'nin velâyeti ile ilgili hadisi nakleder ve *el-Menâr* yazarının bu rivayeti mevzu kabul etmesini tenkit eder.¹⁰⁵

Diğer bir ayete gelince; *أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ*; *Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?..*¹⁰⁶ Allâme, bu ayet ile ilgili İmam Bakır'dan gelen şu rivayeti nakleder: "Hiçbir şeyi bilmeyen, tanımayan, ölü yani 'yürüyebileceği bir nur' uyacakları, peşinden gidecekleri bir imam. 'karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimse' imamı tanımayan kimsedir. Müfessir, bu rivayeti, önceki müfessirlerden farklı olarak bir tür uyarılma ve genel bir tanımlamayı özel bir olguyla örtüştürme mahiyetinde görür. Ona göre, ayetin akışı, hayatın iman ve nur olmasını öngörmektedir. Bu da hak söze ve salih amele yöneltilme anlamında ilahi hidayet demektir. *ed-Dürü'l-Mensûr*'da ayetin Ammar b. Yasir, Ömer b. Hattab, Ebu Cehil b. Hişam hakkında rivayetler olsa da ayetin akışının anlamın özele indirgenmesine elverişli olmadığını dile getirir.¹⁰⁷

Diğer bir ayetimiz ise şöyledir: *الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ* "Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler (den bazısı) onu, hakkını gözeterek okurlar."¹⁰⁸ Müfessir, Kâfi tefsirinden bu ayette kastedilenlerin imamlar olduğuna dair bir rivayet naklederek¹⁰⁹ Kummî, Küleynî gibi klasik müfessirlerle paralel düşündüğünü gösterir.

İsm-i işaretle mübhem olan bu ayette ise, *وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ* "şu ağaca yaklaşmayın."¹¹⁰ Müfessirimiz, yasak meyvenin ne olduğuna dair bir rivayete yer verir ve söz konusu ağacın buğday ve kıskançlık ağacı olduğunu, Âdem ile eşinin buğday ağacının meyvesinden yiyip kıskançlık illetine yakalandıklarını, bunun sonucunda da Hz. Muhammed ve soyunun yerinde olmayı temenni ettiklerini dile getirir. Birinci anlama göre, yasak ağaç cennet ehlinin ilgisini ve iştahını çekmeyecek kadar önemsiz ve cazibesizdir. İkinci anlama göre ise, bu ağaç Âdem ve eşinin ulaşamayacakları kadar önemli ve erişilmezdir. Nitekim bir rivayette de bu ağacın, Hz. Muhammed ve soyunun bilgisi olduğu bildirilmiştir. Hz. Âdem, Allah'tan başkasına yönelmeme anlamını kapsayan ve Allah'a yakınlığı sembolize eden cennetten yararlanma ile dünyaya bağlanma zorluk ve meşakkatini beraberinde getiren yasak ağaçtan yemeyi birlikte yürütmek istemiştir.¹¹¹

Müfessir, *إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ* "Sen ancak bir uyarıcısın, her kavim için de bir yol gösteren vardır."¹¹² ayetindeki *yol gösteren* hususuyla ilgili olarak şu hadisi nakleder: "Ben uyarıcıyım, Ali yol göstericidir." Bu anlamın Şîî kaynaklarının birçoğunda çok çeşitli

¹⁰⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 6/58-59.

¹⁰⁶ el-En'âm 6/122.

¹⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/359.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/121.

¹⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/262.

¹¹⁰ el-Bakara 2/35.

¹¹¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/145.

¹¹² er-Ra'd 13/7.

isnatlarla rivayet edildiğini belirtir. Ardından Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki hadisleri aktarır. *ed-Dürrü'l-Mensur*'un belirttiğine göre: وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ إِنْ مَا أَنْتَ مُنْذِرٌ ayeti inince Rasûlullah s.a.v. elini göğsünün üzerine koydu ve dedi ki: “Ben uyarıcıyım” sonra elini Ali'nin omuzuna dokundurdu ve şöyle dedi: “Sen de hidayet edensin ey Ali! Benden sonra hidayete erenler seninle doğru yolu bulurlar.” Bu hadisi Sa'lebi'nin Hâkim'in de rivayet ettiğini, daha birçok Ehl-i Sünnet kaynağında da bu anlamı pekiştiren rivayetlerin olduğunu belirtir ve ‘yol gösterici’nin Hz. Ali olduğunu iddia eder. Başka bir rivayet ise şudur: “Her imam rehberdir, her kavmin zamanında rehberi vardır.” Bu ve benzeri rivayetleri Şî'î ve Sünnî kaynaklardan aktarır, bize Şî'î geleneğe olan bağlılığını ve akîdevî konularda Şî'î geleneğin dışına çıkmadığını gösterir.¹¹³

Tabâtabâî, Şî'î literatürde yerini bulan Fatiha Suresi'nin son ayetindeki *sapmışlardan kastın Hz. Ömer, kendilerine gazab edilmiş olanların da Ali'nin yerine başkalarını halife yapanlar olduğuna dair Şî'î kaynaklarındaki rivayetlere değinmez ve Ehl-i Sünnetle arasını açmaz.*¹¹⁴

Tabâtabâî, Tin Suresi 95/1-2-3. ayetlerinde geçen *tînin*, Medine; *zeytûnun*, Beyt-i Makdis, *Tur-î Sînînin*, Kufe, *beled-i eminin* de Mekke olduğu ile ilgili rivayeti aktardıktan sonra *tin ve zeytinin* Hasan ve Hüseyin; *Tur-î Sininin* Hz. Ali; *Beled-i eminin* Hz. Peygamber olduğuna dair bazı rivayetlerin olduğunu aktarmakla yetinir.¹¹⁵

Şî'a ile Ehl-i Sünnet arasındaki önemli fikir ayrılıklarından biri de *Ehl-i Beytin* kimlerden oluştuğu hususuna gelince. Ahzab Suresi 33/33. ayetin nasıl farklı yorumlandığını görelim.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا “Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah’ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir.”¹¹⁶ Şî'îlerce bu ayet bağlamından koparılıp hitabın peygamber hanımlarına olmadığı iddia edilir. Şî'î müfessirlerin tümüne göre tathir ayeti *âl-i âbâ, âl-i kisa* diye anılan, Hz. Peygamber’in s.a.v. abası altına aldığı dört kişi (Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin) hakkında nazil olmuştur. Şî'î müfessirler, tevatür düzeyinde kabul ettikleri rivayetler vasıtasıyla tathir ayetinin *âl-i âbâ* hakkında nazil olduğunu ispatta pek zorlanmamakla birlikte, ayetin öncesi ve sonrasındaki hitapların müennes sigasıyla gelmesinden dolayı Ehl-i Beyt’le ilgili ifadenin peygamber hanımlarına delalet etmesi gerektiği fikrini çürütmekte zorlanmışlardır.

Tabâtabâî, Hz. Ali Fatıma, Hasan ve Hüseyin ile birlikte peygamber hanımlarının da Ehl-i Beyt’e dâhil edilmesi görüşüne karşı çıkar, söz konusu ayetin siyakında onlara hitap olsa da kısa hadisini delil sunup ayeti te’vil ederek Peygamber hanımlarının Ehl-i Beyt’e dahlini engeller. Ehl-i Beyt’in Hz. Ali ve O’nun soyundan gelenler olduğu

¹¹³ bk., Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 16/329-330.

¹¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/40-45.

¹¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 20/368.

¹¹⁶ el-Ahzab 33/33.

hususunda varit olan hadislerin çokluğunu, söz konusu ayetin Peygamberin hanımları hakkında indiğine dair hiçbir rivayetin bulunmamasını, peygamberin hanımları hakkında özel olduğunun hiçbir kimse tarafından söylenmemiş olduğunu delil olarak sunar. Bu konuda Sünnî kaynaklarda bulunan hadisleri görmezden gelir, birçok konuda yaptığı gibi Sünnî kaynaklardan hadis nakletme yoluna gitmez. Çözüm olarak, bu ayetin tek başına inmiş ayrı bir ayet olduğunu iddia eder. Kendi kriterleri ile çelişir, çünkü ona göre, bir rivayet ilk önce Kur'ân'a arz edilmeli, Kur'ân ile uyuşursa, Kur'ân'ın zâhirine aykırı değilse kabul edilmelidir. Halbuki burada müfessirin Kur'ân'ın zâhirini bir kenara atıp kendi kaynaklarındaki hadislerle amel ettiğini görmekteyiz.¹¹⁷

Tabâtabâî, *“İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resûl'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık...”*¹¹⁸ ayetinin tefsirinde İmam Bakır'ın şahitlerin imamlar ve peygamberler olacağına dair sözlerini aktarır.¹¹⁹ Kendisi de bunu kabul eder.

Konumuzla alakalı başka bir ayet ise şöyledir: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ* “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun.*”¹²⁰ Tabâtabâî, ayetin tefsirinde İbn Ömer'den naklettiği rivayette *doğrular*dan kastın Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt olduğunu belirtir. İbn Abbas'ın Ali b. Ebi Talib ile birlikte olun rivayetini aktarır. Ehl-i Beyt'ten bu minvalde pek çok rivayetin olduğunu belirtir.¹²¹

Şî'a ile Ehl-i Sünnet arasındaki görüş farklılıklarından biri de *ulu'l-emrin* kimler olduğudur. *“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulu'l-emre de...”*¹²² Müfessirimiz, ayette itaat edilmesi gereken *ulu'l-emr* ifadesinden Ehl-i Beyt'i anlar ve bunu Şî'a'nın muteber kaynaklarından nakleder. Müfessirin Şî'a kaynaklarından aktardığı pek çok rivayete göre *ulu'l-emr* peygamberimizin soyundan gelen Ehl-i Beyt'tir. Müfessirimiz bunu bir adım daha ileri götürerek Peygamberimiz s.a.v. hakkında geçerli olan masumluk sıfatının aynısının *ulu'l-emr* hakkında da fark gözetilmeden geçerli sayılması gerektiğini iddia eder.¹²³ Müfessir, itaat edilmesi gereken *ulu'l-emrin* imamlar olduğunu birçok rivayetle ispatlamaya çalışmış, müfessirlerden Abduh ve Râzî'nin görüşlerini de tenkit etmiştir. Tabâtabâî'ye göre, *ulu'l-emr*, Abduh'un dediği gibi, halkın güvenini kazanmış ilim adamları, ordu komutanları, ticaret, sanayi ve ziraat gibi kamu alanlarının önderleri vb. yani hal ve akd ehli değildir. Râzî'nin dediği gibi, hulefa-i râşidin, müfreze komutanları, ilim adamları da değildir.¹²⁴

Başka bir ayet ise şöyledir: *وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا* “*Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse işte onlar,*

¹¹⁷ Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 210.

¹¹⁸ el-Bakara 2/143.

¹¹⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/327.

¹²⁰ et-Tevbe 9/119.

¹²¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9/423.

¹²² Nisa 4/59.

¹²³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/401.

¹²⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/401-406.

Allah'ın kendilerine lutuflarda bulunduğu peygamberler, siddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!"¹²⁵ Tabâtabâî, ayetle ilgili olarak *Burhan Tefsiri*'nden İbn Abbas'tan gelen rivayeti aktarır, peygamberler yani Muhammed a.s. siddıklar yani Ali ve o doğrulayanların ilkiydi. Şehitler ise, Ali, Cafer, Hamza, Hasan ve Hüseyin'dir. Rivayetten de anlaşılacağı üzere, siddıkları ve şehitleri de kendi ideolojisi doğrultusunda açıklamıştır.¹²⁶

Müfessir, nekra bir kelime ile kendisinde ibhamlık bulunan şu ayeti de farklı yorumlar. فَتَلَقَّىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ "Âdem Rabbinden bazı kelimeler aldı."¹²⁷ ayetiyle ilgili olarak kaynaklarında geçen rivayetleri aktarır. Bunlardan biri şöyledir: "Âdem; Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkı için Allah'tan bağışlanma diledi." Tabâtabâî, Şeyh Saduk, Ayyâşî, Kummî ve diğerlerinin de buna yakın hadisler rivayet ettiklerini, buna yakın rivayetlerin Ehl-i Sünnet kanallarınca da aktarılmış olduğunu belirtir.¹²⁸

Tabâtabâî, kendilerine ulaşan rivayetlere göre, Yüce Allah O'na isimleri öğretince Hz. Adem'in Ehl-i Beyt'in hayallerini ve nurlarını gördüğünü, yüce Allah'ın misak almak üzere sulbündeki soyunu çıkardığı zaman Ehl-i Beyt'i gördüğünü, bazı rivayetlere göre de Hz. Âdem cennette iken Ehl-i Beyt'i gördüğünü vurgular.¹²⁹ Müfessirin İmâmiyye kaynaklarında geçen bu tür rivayetleri herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan onayladığını müşahede etmekteyiz. Ona göre Hz. Âdem'in Rabbinden aldığı bazı kelimeler arasında Ehl-i Beyt de vardır.

Anlam kapalılığının bulunduğu şu ayete gelince: لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ "Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya; işte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz."¹³⁰ Allâme'ye göre, ilimde derinleşenlerden kasıt, Hz. Muhammed'in s.a.v. Ehl-i Beyti'dir ve müteşâbih ayetleri onlar anlayabilir.¹³¹

Ashab-ı Kehf'in isimleri de mübhem olmasının yanı sıra tefsirlerde pek çok israiliyyâtı barındırır. Allâme, *Ruhu'l-Meânî*'den İbn Abbas'ın sahih gördüğü Ashab-ı Kehf'ten yedi kişinin ve köpeklerinin ismini nakleder. Hz. Ali'den yedi isim ve köpeklerinin ismini nakleder.¹³² Bu rivayeti, Süyûtî *Havaşî'l-Beydavî*'de, Taberânî, İbn Abbas'tan sahih isnadla *Mu'cemü'l-Evsat*'ta, *Dürü'l-Mensur*'da, Taberânî de *Evsat*'ta sahih isnadla zikrettiğini söyler. Âlûsî, gençlerin bazı rivayetlerde bu isimlerin dışındakilerle isimlendirildiklerini söyler. İbn Hacer'in *Buhârî*'nin şerhinde onların isimlerinin söylenmesi konusunda çok ihtilaf olduğunu, tam olarak onlara

¹²⁵ Nisa 4/69.

¹²⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 4/425.

¹²⁷ el-Bakara 2/37.

¹²⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/148-149.

¹²⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/148-149.

¹³⁰ Nisâ 4/162.

¹³¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/78-79-81.

¹³² İsimleri Yunan, Ermeni, Süryani, Habeş, Latin, Mısır metinlerinde de geçer.

güvenilemeyeceğini söyler. *Bahr*'da Ashab-ı Kehf'in isimleri yabancıdır, şekli ve noktasıyla belirli değildir. Senet bilgisi zayıftır der.¹³³

Hz. Musa'nın asasının neden olduğu da mübhemdir. *“Mûsâ قُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ”* *“Mûsâ kavmi için su istemiş, biz de ona, “asânı taşa vur!” demiştik.”*¹³⁴ bölümünde geçen asanın mahiyeti tartışılmış olsa da müfessir bunu gereksiz gördüğünden açıklama yapmamıştır.¹³⁵ Hz. Musa ile sözleşilen kırk gecenin mahiyeti de mübhemdir. *وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً “Hani, biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik.”*¹³⁶ Ayette Allah Teâla'nın Hz. Mûsâ ile kırk gece için sözleşmesinden bahsedilir. Bu kırk gecenin hangi aylar hangi günlerde olduğuna dair pek çok rivayet olmasına rağmen Tabâtabâî, bunlara değinmez sadece otuz geceye on gece daha eklendiği rivayetini aktarmakla yetinir.¹³⁷

Hucurat Suresi'nin ilk ayetinde *Ey iman edenler!* ifadesindeki *الَّذِينَ* ile kimlerin kastedildiği tartışılmıştır. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ* *Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin....*¹³⁸ Şî'i, Sünnî birçok tefsirde bu ifade ile kimlerin kastedildiğinin belirtilmesine rağmen Tabâtabâî, *ey iman edenler!* ifadesi ile nazil olan ayetlerin ancak Medine'de, *ey insanlar!* ifadesi ile başlayan ayetlerin ancak Mekke'de nazil olduğunu belirten hadisi nakletmekle yetinir, ayrıntıya, sebep-i nüzullere, mübhemleri açıklamaya yer vermez.¹³⁹

Nahl Suresi'ndeki *مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ* ile başlayan şu ayete gelince, *إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنْ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ* *“Kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.”*¹⁴⁰

Tabâtabâî, rivayetleri zikrettiği bölümde Bilal'e yapılan işkenceden, Sümeyye'nin şehit edilışinden bahseder. Ammar'ın müşriklerin hoşuna gidecek şeyleri söylemesinden sonra Bilal, Habbab ve Ammar Rasûlullah'ın yanına giderek olanları aktarırlar, Hz. Muhammed a.s. Ammar'a söylediğın şeyi söylediğın zaman kalbin nasıldı, söylediğın şeyle huzurlu mu idi değil miydi? diye sorar. Ammar hayır der. Bunun üzerine Rasûlullah s.a.v. bu ayetin nazil olduğunu söyler. Müfessir genelde Ammar ile ilgili rivayetleri nakleder, küfre zorlananın Ammar olduğunu dile getirir.¹⁴¹

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا *أُنزِلَ إِلَيْكَ* *(Ey Muhammed!) Sana indirilen Kur'an'a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenleri görmüyor musun?...*¹⁴² Tabâtabâî, bir önceki ayette

¹³³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 13/285.

¹³⁴ el-Bakara 2/60.

¹³⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/189.

¹³⁶ el-Bakara 2/51.

¹³⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/190.

¹³⁸ el-Hucurât 49/1.

¹³⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 18/321.

¹⁴⁰ en-Nahl 16/106.

¹⁴¹ *el-Mîzân*, 12/357-358.

¹⁴² Nisâ 4/60.

bulunan Allah'a Rasülü'ne ve özellikle ulu'l-emre itaati gerek pek çok yönüyle gerekse rivayetlerle delillendirme yoluna gitmiş, bu ayette bulunan mübhem kişileri açıklamamıştır.¹⁴³

Müfessir, الذِّي ism-i mevsulünün geçtiği haberi anlatılan kişinin kim olduğu ile ilgili daha geniş açıklamalar yapar. *وَأَنْتَ عَلَيَّمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَأَتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَالِينَ* "Kendisine âyetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini anlat."¹⁴⁴ Tabâtabâî, tefsir âlimlerinin bu ayette hikâyesi anlatılan kişinin kim olduğu hakkında değişik görüşler ileri sürdüklerini, hikâyesi anlatılan kişinin kim olduğunun belirtilmediğini sadece hikâyesinin ana hatlarına işaret edilmekle yetinildiğini belirtir. Hikâyenin gerçek bir olaya dayanmayıp sadece sembolik bir örnek olduğunu ileri sürenlerin iddiasını dayanaksız görür.¹⁴⁵ Kummî, Dürr'ül-Mensûr tefsirlerinden bu kişinin İsrailoğullarından Bel'am olduğunu nakleder ve bu kişinin Bel'am olduğunu kabul eder. Ruh'ul-Meanî ve Mecma'ul-Beyan'dan bu ayetin ünlü şair Ümeyye b. Ebi's-Salt hakkında olduğunu nakleder ancak bunun uyarlama olduğunu söyler. Müfessir, ayetin 'fasık' diye adlandırılan rahip Ebu Amir b. Numan b. Sayfî hakkında olduğunun da nakledildiğini, bu konuda rivayet edilen başka hikâyelerin de olduğunu belirtir ancak kendisi onları anlatmayı gereksiz görür.¹⁴⁶

وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ
"Firavun ailesinden, imanını gizlemekte olan mü'min bir adam şöyle dedi: "Rabbim Allah'tır, dediği için bir adamı öldürecek misiniz?..."¹⁴⁷ Tabâtabâî, bu kişinin Firavunun sarayından, üst sınıftan ve imanını gizleyen Mısırlı bir Kıbtî olduğunu söylemekle yetiniyor,¹⁴⁸ mübhem kişinin kim olduğunu araştırma yoluna gitmiyor, ayrıntı ile uğraşarak Kur'ân'ın ana mesajından uzaklaşmıyor.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, belli bir zamanda, belli şahıslar ve belli olaylar üzerine nazil olsa da Allah Teâlâ, hikmeti gereği bu hususları mübhem bırakarak mesajının sadece tarihin belli bir safhası ile sınırlı kalmasını engellemiş, tüm insanlığa evrensel mesajlar vermiştir. Her ne kadar Zerkeşî, Mâturîdî, İbn Teymiyye mübhemât hakkında kanaat bildirilmesini, mübhemâtın yorumlanmasını doğru bulmasa, faydasız bir uğraş olarak görse de mübhemâtı yorumlama çabaları devam edegelmiştir. Mübhemlerin zamirlerle, ism-i mevsullerle, marife ve nekre kelimelerle yapılan pek çok türü olduğu gibi, Kur'ân'da zikredilmesinin de birçok sebebi mevcuttur. Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmi naklî ilimlerden olmasına rağmen, zamanla sahabe ve tabiûnun kişisel görüşlerinin ve israilî sıhhsiz bilgilerin merkezi olmuştur. Benzer durum Şî'a'da da söz konusu olmuştur. Sahabe ve tabiûn görüşlerinin kabul edilmemesinin yanı sıra Ehl-i Beyt imamlarının

¹⁴³ el-Mîzân, 4/420-426.

¹⁴⁴ el- A'râf 7/175.

¹⁴⁵ el-Mîzân, 8/337.

¹⁴⁶ el-Mîzân, 8/342-345.

¹⁴⁷ el-Mü'min 40/28.

¹⁴⁸ el-Mîzân, 17/328, 338-339.

subjektif görüşleri sonucu mübhemâtın Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma, Ehl-i Beyt imamlarına, imamete, velâyete vb. delalet ettiği iddia edilmiş ve bu ilim bu şahıslarla sınırlandırılmıştır. Mübhem ayetlerin sahabe ve tabiûnun kişisel görüşleri ile tefsiri tenkit edilen bir husus ise, mübhemâtın Ehl-i Beyt imamlarının kişisel görüşleri ve Tevrat'taki isrâilî bilgilerle açıklanması da tenkit edilecek başka bir husustur. Şî'a-İmâmîyye'nin mübhemleri, Kur'ân'ı nirengi noktası olmaktan çıkararak, ayetleri tarihsel-metinsel bağlamından kopardığı, Kur'ân'ın siyak ve sibakına önem vermeksizin, mezheplerini, imâmeti, Hz. Ali'yi, Ehl-i Beyt'i vb. destekleyici, kutsayıcı mahiyette açıkladıkları, kendi doğrularını Kur'ân'a onaylatma çabası içerisinde oldukları, ayetleri indî/subjektif olarak ve mezheplerinin akidelerini esas alarak tefsir ettikleri, ön kabullerini Kur'ân'a zorla onaylatma çabası içerisinde girdikleri görülmektedir.

Tabâtabâî, tefsirinde felsefî, ahlâkî, Kur'ânî, ilmî, tarihî, tasavvufî, sosyolojik takdire şayan araştırmalar yapar, çağdaş din karşıtı akımları eleştirir. Birçok modern ilim dalında yetkin olmasına rağmen yaratılıştan başlatılıp Miraca kadar uzandırılan, Hz. Ali, Hz. Hüseyin'in vefatları ile doruğa çıkarılan Şî'a literatürünün ve mezhebî akidelerinin etkisinde kalmaması mümkün değildir. Tabâtabâî'nin akidesi ile ilgili mübhemât hususunda genel olarak mezhebi ile benzer görüşleri paylaşmakta olduğu, ayetleri tarihsel ve metinsel bağlamından kopararak kapalı bırakılan birçok hususu, mezhebî akideleri doğrultusunda Hz. Ali, Ehl-i Beyt, imâmet ile açıkladığı, Şî'a geleneğinin dışına çıkmadığı, mezhebî aidiyetinin izdüşümlerini tefsirine yansıttığı görülmektedir. Tefsirinde Şî'a kaynaklarının tümünü kullandığı, ancak özellikle ilk dönem kaynaklarındaki itham edici, uç rivayetlerin tümüne yer vermediği, aşırıya kaçmadığı ve daha itidalli bir yol izlediği, bazen ayetlere yapılan uyarlamaları eleştirdiği, ilk dönem müfessirlerinden ayrıştığı, Sünnîlerin hassasiyetlerine belli oranda dikkat ettiği görülmektedir. Ayetlerdeki mübhemî açıklamada benzer rivayetleri Ehl-i Sunnet kaynaklarından nakletmişse de onları daha çok görüşünü delillendirmede kullanmış olduğu müşahede edilmektedir.

Mübhemâtın belirlenmesi hususunda yapılan çoğu yorumlar, evrensel mesajın önüne geçmekte, Kur'ân'ın bütünselliği ile çelişmekte, muhataplarını ayrıntılarla meşgul etmekte ve verilmek istenen ana mesajın kavranmasını engellemektedir. Bu husus Tabâtabâî'nin mübhemât ile ilgili bazı yorumlarında da gözlenmektedir. Her ne kadar Tabâtabâî, ayetleri öncelikle ayetlerle açıklayıp Kur'ân'ın bütünselliğine dikkat etmeye gayret gösterse de rivayet bölümünde birçok rivayeti ele almakta, mübhemleri açıklamaktadır. Kur'ân'ın ana mesajlarına vurgu yaptığı gibi mezhebî kaygıya düşerek ana mesajdan, Kur'ân'ın bütünselliğinden uzaklaştığı, ayrıntıya daldığı da gözlenmektedir.

Kanaatimizce gereksiz ayrıntıya dalarak Kur'ân'ın ana gayesinden uzaklaşılmalıdır. Mübhemî açıklığa kavuşturulması hususunda Nebî'den s.a.v. gelen sahih rivayetler esas kabul edilmeli, nakledilen kişisel görüşlerden, Arap diliyle çelişen ifadelerden, mitolojik ve israilî rivayetlerden uzak durulmalıdır. Bu konuda bize ulaşan

rivayetleri senet-metin tenkidine tabi tutmak mübhemâtı anlamada en doğru yol olacaktır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. "Mübhematu'l-Kurân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1992), 155-182.
- Ateş, Süleyman. "İmamiyye Şî'ası'nın Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1972), 147-172.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mesûd. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. 2 cilt. Beyrût: y.y., 1991.
- Cezerî, Ebu'l-Hasan İzzuddîn Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm İbnu'l-Esîr. *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 8 cilt. B.y.: y.y., ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Demircan, Adnan. "Arap Siyasi Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi". *Marife* 4/3 (2004), 91-107. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343507>
- Erkoç, Hatice. *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Erkoç, Hatice. "Tabâtabâî'nin Kur'ân Anlayışı". *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 3/2 (2020), 1-12.
- Erten, Mevlüt. "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)". *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 65-84.
- Evsî, Ali. *et-Tabâtabâî ve menhecühü fî tefsirihî el-Mizân*. Tahran: Müâveniyetü'r-riâseti li'l-alâkâtî'd-düveliyeti fî münezzameti'l-e'lami'l-İslâmiyyi, 1985.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Şî'îliğin Doğuşu ve Gelişmesi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şî'îlik Sempozyumu (Özet)*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1994.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şî'î Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- İsfehânî, Râgıb Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Mısır: y.y., ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Muqaddime fî uşûli't-tefsîr*. Beyrut: y.y., 1408/1988.
- İlhan, Avni. "Şî'a'da Usulu'd-din". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şî'îlik Sempozyumu (Özet)*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1994.
- Kaya, Hatice. *Kur'ân Mübhemlerinin Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kohlberg, Etan. "İmamiyye'den İsna Aşeriyye'ye". <http://www.dinbilimleri.com/> dergi/cilt5/sayi3/makale/kohlberg.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 176, vr. 156^b, 191^b, 237^a, 360^b.
- Muhammed, Abdülhâdî-Birişik, Abdulhamit. "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- Mişkinî, Âyetullah Ali. "Şî'a ve Ehl-i Sünnet Açısından Sünnet". *Kible Dergisi* 6/ 21-23, (2006-2007).
- Öz, Mustafa. "Takıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 453-454. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özek, Ali. "İmamiyye İsna Aşeriyye Şî'a'sı ve Tefsir Anlayışı". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şî'îlik Sempozyumu (Özet)*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1994.
- Öztürk, Mustafa. "'Mübhemâtü'l-Kur'ân" ve İmamiyye Şî'ası". *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000).
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1994.
- Sofuoğlu, Cemal. "Şî'î-İmamiyye'nin Hadis Anlayışı". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şî'îlik Sempozyumu, (Özet)*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1994.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. B.y.: y.y., ts.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. 2 cilt. çev. Muharrem Tan, İzmir: Dinler ve Tarihi, Akademi Akademi Yayınları, 2006.
- Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 20 cilt. tsh. Şeyh Hüseyin el-E'lemî, Lübnan/ Beyrut: Müessesetü'l-e'lemiyi li'l-metbûât, 1997.
- Tabâtabâî, *İslâm'da Şî'a*, <http://nehculbelaga.tripod.com/İslâm'da-sia/İslâmdasiason.htm>, 2019.
- Tabâtabâî, Allâme-Corbin, Henry. *Söyleşiler*. çev. İsmail Bendiderya, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. Hüseyin. *Mecmeu'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1994.
- Tebrîzî, Muhammed Sabri. *Ca'feri Mezhebine Göre Dinin Esasları*. çev. Hüseyin Perviz Hâtemî. İstanbul: y.y.,1965.
- Türcan, Galip. "İmami Ehl-i Beyt Tanımının Dini-Tarihi Temelleri". *Marife* 4/3 (2004).
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-Iktisad fîma yetaallaku bi'l-itikad*. Necef: y.y., 1979.
- Varol, M. Bahaüddin. "İslâm Tarihinin İlk İki Asrında Ehl-i Beyte İdeolojik Yaklaşımlar". *Marife* 4/3 (2004).
- Yüksel, Erdi. *Mübhemâtü'l-Kur'ân Bağlamında Şahıslara İşaret Eden Âyetler*, Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-tefsir ve'l-müfessirûn*. Metbeatü's-seade, 2. Baskı, 1976.
- Zerkeşî, Bedruddin. *el-Burhân fi ulûmi'l-Çur'ân*. 4 cilt. nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî vd. Beyrut: y.y., 1415/1994.



Nizâr Kabbânî ve Cemal Süreya'nın Şiirlerinde Kadın İmgesinin Karşılaştırılması

Fatma Zehra MISIR 

Öğr. Gör., Uşak Üniversitesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, Uşak, Türkiye.
fatma.misir@usak.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 13.10.2021

Kabul: 26.12.2021

Yayın: 31.12.2021

Anahtar

Kelimeler:

Edebiyat,
Karşılaştırma,
Kadın,
Şiir,
Şair.

Edebiyat alanında karşılaştırma yapmak akademik çalışmaların verimliliğini arttırmaktadır. Özellikle son zamanlarda Karşılaştırmalı Edebiyat, araştırmacılar nezdinde çok kullanılan ve yaptıkları çalışmalara yeni bir soluk getiren kavram haline gelmiştir. İki yazarın, iki şairin ya da iki eserin Karşılaştırmalı Edebiyat bağlamında incelenip yeni bir çalışma haline getirilmesi, araştırmacılara ve okuyuculara farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Bundan dolayı bu çalışmada, farklı kültür ve çevrede yetişmiş ama aynı yıllarda yaşamış olan iki akran şairin şiirleri Karşılaştırmalı Edebiyat bağlamında incelenmiştir. Genel olarak şiirlerinde kadın imgesini nasıl işlediklerine dair bilgilere karşılaştırma yapılarak yer verilmiştir. Çalışmada ilk olarak edebiyat alanı içerisinde kullanımı son yıllarda yaygın olan "Karşılaştırmalı Edebiyat" hakkında geniş bilgiler verilmiştir. Daha sonra ele alınan şairlerin hayatları ve kaleme aldıkları eserler ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Ayrıca söz konusu şairlerin kadın imgesini içeren şiirleri başlıklar halinde ele alınmış ve bu şiirler karşılaştırma yapılarak incelenmiştir. Çalışmadan elde edilen verilere sonuç bölümünde yer verilmiş ve çalışma kaynakça bölümüyle desteklenmiştir.

Comparison of the Image of Women in the Poems of Nizar Kabbani and Cemal Süreya

Article Info

Abstract

Article History

Received:

13.10.2021

Accepted:

26.12.2021

Published:

31.12.2021

Keywords:

Literature,
Comparative,
Women,
Poem,
Poet.

Making comparisons in the field of literature increases the efficiency of academic studies. Especially recently, Comparative Literature has become a concept that is widely used by researchers and brings a new breath to their studies. Examining two authors, two poets or two works in the context of Comparative Literature and turning it into a new study has brought a different perspective to researchers and readers. Therefore, in this study, the poems of two peer poets who grew up in different cultures and environments but lived in the same years were examined in the context of Comparative Literature. In general, information about how they process the image of women in their poems is given by comparison. In the study, first of all, extensive information is given about "Comparative Literature", which has been widely used in the field of literature in recent years. Later, the lives of the poets and the works they wrote were explained in detail. In addition, the poems of the poets in question containing the image of women were discussed in titles and these poems were examined by comparison. The data obtained from the study are included in the conclusion part and the study is supported by the bibliography section.

Atıf/Citation: Mısır, Fatma Zehra. "Nizâr Kabbânî ve Cemal Süreya'nın Şiirlerinde Kadın İmgesinin Karşılaştırılması". *akif* 51/2 (2021), 184-211.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.8>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Kadın, insanlık tarihinin varoluşundan beri, gerek sosyal hayat, gerekse çalışma hayatı gibi her alanda aktif faaliyet gösteren kişidir. İlk kadın Havva'dan günümüze kadar her ırktan millet ve toplum, kadına farklı şekillerde muamele göstermiştir. Kimi toplumlarda kadın yüceltilmiş, kimi toplumlarda ise hor ve hakir görülmüştür.

Arap toplumuna bakıldığı zaman Cahiliye döneminde kadınlar sosyal çevrede itibarı olmayan ve herhangi bir konuda söz hakkı bulunmayan kimselerdi. Toplumun ve ailesinin yükünü büyük ölçüde sırtlanan kadın, çoğu zaman kötü muameleye maruz kalıyordu.¹

İslamiyet'in gelişiyle beraber Kur'an-ı Kerim, Cahiliye dönemine kıyasla kadının toplumdaki statüsünü belirledi.² Yine de buna rağmen toplumun zihniyeti değişmedi ve kadın sahip olduğu haklardan mahrum bırakıldı.³

Emeviler dönemiyle beraber fetihler sonucu yeni kültürlerin iç içe girmesiyle ve şehirleşmenin artmasıyla kadınların sosyal hayattaki aktiviteleri de giderek artmış ve kadına bakış açısı eskiye oranla iyileşmeye başlamıştır. Bu dönemde kadınlar, erkeklerin ağırlıkta olduğu sosyal yaşamdan sıyrılıp kendilerine has sosyal yaşantı tarzı kurmuşlardır.⁴

19. yüzyıla gelindiğinde ise kadının sosyal alanla olan ilişkisi daha fazla gelişmiş; ekonomik, hukuki alanlarda daha fazla söz sahibi olmuştur. 1850'li yıllar itibariyle Batı'da kadın hakları konusundaki gelişmeler Arap dünyasına da tesir etmiştir. Bu yıllarda Mısır'da kız liseleri ve öğretmenlik okullarının açılması, kızların üniversiteye alınması, kadın konulu gazete ve dergi yazılarının yayınlanması kadın konusundaki gelişmelerden birkaçı olmuştur.⁵ Yine bu dönemde Aişe İsmet Teymur (1840-1902), Verde el-Yazıcı (1838-1924), Melek Hıfni Nasif (1886-1978), Mey Ziyade (1886-1941), Zeyneb Fevvaz (1860-1914), Fadwa Tuğan (1917-2003) gibi kadın yazar ve şairler yetişmiştir. Arap kadınları 19. yüzyılın ikinci yarısında elde ettikleri bazı hakların sonucu olarak düşüncelerini özgürce ifade etme yolunda önemli aşamalar kaydetmişlerdir. Bu anlamda özellikle Mısır, Lübnan, Suriye ve Filistin'de kurulan edebiyat meclislerini temel alarak yayın hayatına başlayan kadın dergileri bunda büyük bir rol oynamıştır. Bu dergilerin yanı sıra Kasım Emin "Tahriru'l-Mer'e" (Kadının

¹ Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 120; İbrahim Fidan, "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/49 (Kasım 2016): 294; Ömer Faruk Harman, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 82-86.

² https://tr.wikipedia.org/wiki/Arap_toplumunda_kad%C4%B1n?fbclid=IwAR0kRunIEA88IvS47pZOiXIVJ_eEnfOpF3K4r9GvZ_YMf3cm5FIdK-964pc#%C4%B0slamiyet_sonras%C4%B1_Arap_kad%C4%B1n%C4%B1 Erişim: 23.12.2021

³ Mehmet Akif Aydın, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/90.

⁴ Aydın, "Kadın", 24/90

⁵ Aydın, "Kadın", 24/90

Özgürleşmesi) adlı kitabını kadınlara yönelik olarak yazmış ve ünlü kadınların çoğunun biyografilerini ansiklopedi kitabı olarak yayınlamıştır.⁶

1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi, Arap dünyasının batı dünyası ile iç içe girmesi ve bu dönemden itibaren kadına olan bakış açısının değişmesi hiç şüphesiz ki Arap edebiyatını da etkilemiştir.⁷ Çünkü edebiyat ile toplum kavramı birbiri ile sıkı ilişki içindedir. Bu dönemden itibaren Arap edebiyatının muhtevasında köklü değişimlere gidilmiştir. Özellikle kadın imgesi, yazar ve şairler tarafından çokça işlenen konulardan olmuştur. Bu dönemde Kadın şairi olarak bilinen Nizâr Kabbâni, Çağdaş Arap şiirinde kadın ve aşk temasını ustaca dile getiren şairlerin en önemlisi olmuştur.⁸ Yine Mısırlı roman yazarı Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956) "Zeyneb" adlı romanında genç kızların zorla evlendirmeleri konusunu gündeme getirmiş,⁹ Necip Mahfuz'un (1911-2006) romanlarında ise kadın; eş, anne, sevgili, kız çocuğu ve hayat kadını olarak karşımıza çıkmıştır.¹⁰ Şiirlerde ve edebi yazılarda kadın konusu; sevgili, aşk, sevgilinin tasviri, anneye duyulan özlem ve toplumun kadına karşı Arap Edebiyatında eski dönemlere nazaran edebi çalışmalarda kadın konusuna olan rağbetin arttığı açık bir şekilde görülmektedir.

Türk edebiyatında sözlü metinlere bakıldığında ise şiir ve nesir türünde kadın imgesinin çok farklı biçimlerde işlendiği görülmektedir. Destan dönemi metinlerinde "kadın" bir tür olmaktan daha çok bir annedir. Kadın bu dönemde genellikle fiziksel yönleri ile betimlenmiştir. Örneğin, Oğuz Kağan Destanında kadın, soyunu devam ettirmek için vardır ve erkeğe sunulan bir armağandır. Dede Korkut hikâyelerinde kadın, "anne", "tanrı ile ana hakkı" şeklinde işlenmiş ve ana çok kutsanmıştır. Bir neslin devam etmesi için ana çok önemli görülmüştür. Ortamı yatıştırır, evlatlarını düşünür, onlara üzülür, onların güçlü olmaları için çaba sarf eder.¹¹

Klasik Türk şiiri dönemi şiirlerinde kadın imgesi, gerçeklikten uzak, soyut, idealleştirilmiş şekilde karşımıza çıkar. Bu şiirlerde kadının en belirgin özelliği, âşık olduğu kişiye ıstırap ve acı vermesidir. Kadın sevdiği kişiye zulmeder, merhamet kelimesi nedir bilmez, sevgilisinin onun için ağlaması ona zevk verir. Bu kadın, şiirlerde daima siyah saçlı, ince dişli, keman kaşlı, servi boylu, nergis gözlüdür. Dolayısıyla Divan şairi, kadını bu özellikleriyle gerçek yaşamdan kopmuş ve soyut bir dünyada yaşayan bir tür haline dönüştürmüştür.¹²

⁶ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam Historical Roots of a Modern Debate*, (Yale University, 1992), 133; Bülent Korkmaz, "Modern Arap Edebiyatında Kadın Yazarların Doğuşu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/1 (2014), 64.

⁷ Ahmet Kazım Ürün, "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 0/35 (2016), 133.

⁸ Ürün, "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar" 137.

⁹ Muhammed Hüseyin Heykel, *Zeyneb*, (Kahire: Daru'l-Maarif, 1983), 13.

¹⁰ Musa Yıldız, "Necip Mahfuz'un Sembolik Romanlarında Kadın", *Doğu Edebiyatında Kadın Sempozyumu*, (İstanbul, Kasım 2015).

¹¹F. Zeynalov, C. Alizadenindir, *Kitab-ı Dede Korkut*, (Bakü: Yazıcı yayınevi, 1998),42; Özgür Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, (İstanbul: Ozan yayınevi, 2007), 28.

¹²Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 31.

Tanzimat dönemi şiirinde kadın, şairin hayalinde tıpkı bir peri mahiyetindedir. Bu dönemde şiirlerinde kadın imgesine büyük ölçüde yer veren şair Abdülhak Hamit'tir. O, şiirlerinde sevdiği kadını bir anne ya da ruhunun tabibi olarak betimler. Aşağıdaki dörtlüğü bu minvaldedir.¹³

*“Yarimdi o, yoktu bir rakibi
Olmuş idi rûhumun tâbibi
Şimdiyse elimde yok ilacım
Lâkin ondadır hep ihtiyacım.”*

Fecr-i Ati dönemi şiirlerinde kadın imgesine bakıldığı zaman, şairler kadını hiçbir mekânda bulunmayan, gözlerin görmediği bir cins şeklinde betimlerler. Kadının güzelliği özgündür; o hiç kimseye benzemez. Kimsenin yaşamadığı bir dünyada canlandırırılar onu. Ahmet Haşim'in aşağıdaki şiiri bunu örnekler niteliktedir.¹⁴

*“O belde?
Durur menatik-ı duşize-yi tahayyülde;
Mai bir akşam. Eder üstünde daima aram;
Eteklerinde deniz, döker ervaha bir sükün-ı menam.
Kadınlar orada güzel ince, saf, leylidir.
Hepsinin gözlerinde hüznün var, hepsi hemşiredir veya hud yar;*

Dilde tenvim-i ıstırapı bilir, dudaklarındaki giryende buseler, yahud, o gözlerindeki nili sükût-u istifham, Onların ruhu, şam-ı muğberden.”

Cumhuriyetin kurulmasından sonra Türk şiirinde kadın imgesi, tıpkı Fecr-i Ati dönemi şiirlerinde olduğu gibidir. Kadın yine bu dönemde idealize edilmiş ve soyutlaştırılmıştır. Şair kadını birey gibi görmez. Bu dönem şiirlerinde bütün şairler sanki aynı kadını sevmiş gibi betimlemelerde bulunurlar. Kadını tıpkı bir yapbozun parçaları gibi birleştirir. Onun her bir parçası farklı güzelliكتedir. Bütünü soyuttur. Cumhuriyet dönemi şairleri kadını, rüyalardan, tablolardan ve karanlıklardan çıkarır, şiire konu eder ve kadını orada imge haline getirir. Necip Fazıl Kısakürek'in “kadın” adlı şiirinin birkaç dörtlüğü bu dönem şairlerinin kadına bakış açısını örnekler niteliktedir.¹⁵

*“Çölde kaçan bir serap;
Yönü kementli mihrap...
Medeni som ıstırap;
Kadın....*

¹³Sadettin Yıldız, *Tanzimat Dönemi Edebiyatı*, (İstanbul: Günce Yayınevi, 2005), 55

¹⁴Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 35.

¹⁵ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 38.

*Bir işaret, bir misal;
Ayrılık remzi visal...
Allah'a yol bir timsal;
Kadın..."*

1. Karşılaştırmalı Edebiyat

Karşılaştırmalı edebiyat kavramı son zamanlarda yeni bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir edebi türü anlamak için başka bir eserle karşılaştırma yapmak o edebi türü daha anlaşılır kılmaktadır. Zaten karşılaştırma yapmak insan bilincinin sıkça yaptığı bir yöntemdir. Bu yolla bilinç, karmaşık gördüğü durumları netleştirmeye çalışır. Dolayısıyla geçmişten günümüze varlığını devam ettiren bu tür, son yıllarda bir kavram haline gelerek araştırma yöntemleri arasına girmiştir.¹⁶

Farklı kültürlerle iletişimin çok yaygınlaştığı son zamanlarda karşılaştırmalı edebiyatın önemi daha da artmıştır. Bu tür edebiyat, konuştukları dili, yaşam biçimlerini, kültürlerini öğrendiğimiz milletlerin yapıtlarını, kendi kültürümüzle karşılaştırma imkânı bulma konusunda büyük rol oynamıştır.¹⁷

Karşılaştırmalı edebiyat alanında çalışmak isteyen bir araştırmacı, öncelikle karşılaştırmalı edebiyat yönteminin belirlediği amaca göre konuda belirli ayıklamalar yapmalıdır. Bu yargıya göre araştırmacının görevi, farklı dillerde yazılan iki sanat eserini; düşünce, konu veya şekil açısından karşılaştırmak; farklı ve benzer yönlerini bularak bu farklılığa neden olan durumlar üzerinde yorum yapmaktır.¹⁸ Yani araştırmacı karşılaştırdığı kültürü kendi kültürüne benzetmeye çalışmadan o kültürü kendine has özellikleriyle kabul etmek ve iki kültür arasında ortak alanlar bulmalıdır.¹⁹ Karşılaştırmalı edebiyatla ilgili Fransız yazar Andre Rousseau şunları söylemiştir: "Karşılaştırmalı edebiyat, sınırları dar alana uygulanan bir yöntem değildir. Alanı geniş ve çok yönlü olması itibari ile hangi zaman diliminde ve hangi mekânda olursa olsun, merak etmekten ve edebi gelişmelerin her türlüüne açık olmaktan meydana gelen bir ruh halini göstermektedir."²⁰

Edebiyatın karşılaştırmalı yöntemi sayesinde farklı edebi türler için yapılan değerlendirmeler somutlaşmaktadır. Görsel kültürde insanlar farklı toplumların benimsediği yaşam biçimini yüzeysel olarak değerlendirebilmektedir. Bundan dolayı

¹⁶Kamil Aydın, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, (İstanbul: Birey Yayınları, 2008), 17; Emine Bağmancı, *Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Gülten Akın ve Nazik el-Melaike'nin Şiirlerinin Karşılaştırılması* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 4-5.

¹⁷ Aydın, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, 17.

¹⁸ Bağmancı, *Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Gülten Akın ve Nazik el-Melaike'nin Şiirlerinin Karşılaştırılması*, 5.

¹⁹İhsan Çetin, "Çokkültürlülük ve Kimlik Bağlamında Midyat İlçesi Örneği" *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 2/10, (2007), 24; Hüseyin Arak, "Karşılaştırmalı Edebiyat ve Çokkültürlülük Düşüncesi", *vi. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi* (Kırıkkale 1-3 Kasım 2013), ed. Adnan Karaismailoğlu-Yusuf Öz. 387-393.

²⁰ Bağmancı, *Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Gülten Akın ve Nazik el-Melaike'nin Şiirlerinin Karşılaştırılması*, 5.

karşılaştırmalı edebiyat, farklı kültürlerin hayata nasıl baktıklarını, yaşamlarındaki olumlu ve olumsuz deneyimleri oluşturan şartları öğrenme imkânı sağlar. Bunun neticesinde ise insanların kendi kültürlerinde olmayan şeyleri normal kabul etmelerine ve farklı kültürleri daha iyi tanımalarına yardımcı olur.²¹

Arap ve Türk edebiyatı arasında karşılaştırma yapılabilecek çok farklı konu vardır. Ama yıllar boyunca aynı kültür, aynı coğrafyada yaşayan iki milletin edebiyatı konusunda -ne Türk ne de Arap edebiyatında- karşılaştırmalı çalışmalar yapılmamıştır. Bunun tek sebebi Türk ya da Arap edebiyatçıların birbirlerinin dillerine yeterince hâkim olamamasıdır. Bu yüzden bir milletin kültürünü, düşüncesini, tarihini iyi öğrenmek için edebiyatının da iyi bir şekilde bilinmesi gerekmektedir.²² Bundan dolayı bu çalışmada, farklı kültür ve göreneklere sahip olan; aynı zaman ve tarihlerde yaşamış modern iki şair, Nizâr Kabbânî ve Cemal Süreya'nın şiirlerinde kadın imgesi karşılaştırmalı edebiyat kapsamında ele alınmıştır.

2. Nizâr Kabbânî ile Cemal Süreya'nın Şiirlerinde Kadın İmgesinin Karşılaştırılması

2.1. Nizâr Kabbânî'nin Hayatı ve Eserleri

21 Mart 1923'te Şam'da orta halli bir ailede dünyaya geldi. Lise eğitimini Şam'da tamamladı. Lise eğitiminden sonra Suriye Üniversitesi Hukuk Fakültesinde üniversite eğitimine başladı. Buradan mezun olduktan sonra 1944 yılında Suriye'de Kahire Büyükelçiliği'nde görev aldı. 1948-1966 yılları arası İstanbul, Londra, Pekin, Madrid ve Beyrut'ta diplomat olarak çalıştı. 1966 yılında emekli oldu ve Beyrut'a yerleşti. 1967'de Beyrut'ta kendi adıyla bir yayınevi kurdu. Yine aynı yıl içerisinde Bağdat'ta tanıştığı eşi Belkis ile evlendi. Vefatından birkaç yıl önce Londra'da yayınlanan *el-Hayat* gazetesinde yazıları ve şiirleri yayınlandı. 30 Nisan 1998 yılında Londra'da hayatını kaybetti. Kabri Şam'dadır.²³

Nizâr Kabbânî'nin edebi kişiliğinin gelişmesinde ailesinin büyük rolü olduğu gibi Lübnanlı ve Mısırlı şairlerin de büyük katkısı olmuştur. Kahire Büyükelçiliğinde görev yaptığı dönemde Tevfik el-Hâkîm (1898-1987), İbrahim el-Mâzinî (1890-19447), Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956), Ahmed Râmî (1892-1981) gibi Arap şair ve bestekârların etkisinde kalmıştır.²⁴ Yine edebi kişiliğinin gelişmesinde Emile Zola (1840-1902), Honore de Balzac (1770-1850), Lamartine (1790-1860), Charles Baudelaire (1821-1867), Victor Hugo (1810-1885), Paul Verlaine (1844-1996) gibi Batı edebiyatçılarının da etkisi olmuştur.²⁵

²¹ Bağmancı, *Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Gülten Akın ve Nazik el-Melaike'nin Şiirlerinin Karşılaştırılması*, 5.

²² Bağmancı, *Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Gülten Akın ve Nazik el-Melaike'nin Şiirlerinin Karşılaştırılması*, 6.

²³ Süleyman Tülüçü, "Kabbani, Nizar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2. Baskı (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 1: 697.

²⁴ Nizar Kabbani, *el-'Amalu'n-Nesriyye el-Kamile*, (Beyrut: Menşurat Yayınları, 1983) 7:285-286

²⁵ Haristo Necm, *Nizar Kabbani Şa'ir liküllü'l-Ecyal*, (Kuveyt: Darus Su'ad es-Sabah, 1998) 1:200.

Nizâr Kabbânî şiirlerini genel olarak siyaset ve kadın teması üzerine işlemiştir. Şiirlerinde kadın konusu hayatının bütün dönemlerinde yer almış ve şiirde ele aldığı konular arasında gelişme gösteren en geniş tema olmuştur. Kabbânî, siyasi içerikli şiirlerinde ise Ortadoğu Arap ülkelerinin siyasi sorunları üzerinde durmuştur. Şiirlerinde genellikle sembolizmin hâkim olduğu görülür.²⁶ Ona göre şiir tamamen insan ürünüdür. Şiirin kesin bir tanımı yoktur. Her şair kendi şiirinin tanımını oluşturur. Şiir, sözcüklerle dans etmektir.²⁷ Onun serbest bir şiir anlayışı vardır. İlk dönem şiirlerinde edebi kaidelerden uzak durmuş kendi döneminde yaşanan sorunların üzerini örtmeden açık bir biçimde ortaya koymuştur. Onun üslubu coşkulu ve özgündür. Şiirlerinde ellili yıllarda Arap dünyasını etkisi altına alan Marksizm akımının etkileri görülür. Şiirlerini tabuları yıkan, kurallara karşı çıkan, özgürlüğü hedefleyen bir üslupla kaleme almıştır.²⁸ Bundan dolayı bazıları onun şiirlerini Arap gençliğinin çıkış yolu olarak görmüştür. Şiir anlayışındaki bu serbestlik aşk ve kadın konulu şiirlerinde de görülmektedir. "Kalet li es-Semra" adlı şiir kitabında hem anlatımı hem muhtevası hem de kadın ve cinsellik konularına aşırı serbest yaklaşımıyla geleneksel şiirin sınırlarını zorlamıştır.²⁹

Türkçeye tercüme edilen şiir kitapları: Esmer Söyledi Bana (1944), Bir Memenin Çocukluğu (1949), Sen Benimsin (1949), Samba (1950), Şiirler (1956), Sevgilim (1961), Kelimelerle Resmetmek (1966), Aldırmayan Bir Kadının Günlüğü (1968), Yaban Şiirler (1970), Aşkın Kitabı (1970), Yüz Aşk Mektubu (1970), Hayır (1970), Yasaya Başkaldıran Şiirler (1972), Şehadet Ederim ki Senden Başka Kadın Yok (1979), Çılgın Şiirler (1983), Aşk Kırmızı Işıktadır Durmaz (1983), Gazaba Uğramış Şiirler (1983), Seninle Evlendim Ey Özgürlük (1988), Elimde Kibrit ve Devletçiklerimiz Kâğıttan (1989), Karmati Bir Aşğın Gizli Dosyası (1989), Aştan Başka Galip Yok (1990), Dipnotlara Dipnotlar (1991), Ben Tek Bir Adam, Sen Kadınlardan Kabile (1993), Kadınlara Methiyede Elli Yıl (1994), Aşk Makamları Üzerine Çeşitlemeler (1996).³⁰

2.2. Nizâr Kabbânî'nin Şiirlerinde Kadın İmgesi

İnsanlık tarihinden günümüze kadar kadın imgesi hemen hemen bütün sanat eserlerinin ana konusu olmuş, bu daha çok şiir sanatında kendini göstermiştir.

Nizâr Kabbânî, hayatının son yıllarına dek şiirlerinde genellikle kadın konusunu işlemiş ve kadın şairi olarak bilinmiştir. Kabbânî, kadın temasını farklı açılardan ele almış ve birbirinden benzersiz şekillerde betimlemiştir. Kadın, bazen onun sanatının ilham kaynağı olmuş, bazen özgür olması gereken bir kişilik, bazen de karşılıksız sevilen bir obje olarak şiirlerine damgasını vurmuştur.³¹ Nizâr Kabbânî şiirlerinde kadın teması farklı başlıklar altında incelenecektir.

²⁶ Tülücü, "Kabbani, Nizar", 698.

²⁷ Kabbani, *el-'Amalu'n-Nesriyye el-Kamile*, 7:202.

²⁸ Kabbani, *el-'Amalu'n-Nesriyye el-Kamile*, 7:42.

²⁹ Tülücü, "Kabbani, Nizar", 698.

³⁰ Nizar Kabbani, *Aşkın Kitabı*, çev. Mehmet Hakkı Suçin, (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 3.

³¹ Salih Tur, "Nizar Kabbani'nin Aşk Şiirlerinde Annelik", *Nüsha, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/20 (2006): 118.

2.2.1. Kadın: Sevgili

Nizâr Kabbânî şiirlerinde sevgili, etrafında dönen bir eksen ve içinde yürüdüğü gezegendir. Dünyanın bütün renklerini sevdiği kadınlarda görür.³² Hayattaki her bir objede sevgiliden izler bulur. Yani sevgiliden her bir ayrıntıyı, somut ya da soyut varlıklara benzetir. Aşağıdaki şiirinde Kabbânî, gökyüzünü sevdiği kadının gülüşüne benzeterek ve hatta onu gökyüzünden üstün tutarak betimlemelerde bulunmuştur³³:

”تسألني حبيبتى:

ما الفرق ما بيني وما بين السما؟

الفرق ما بينكما

أنك إن ضحكتِ يا حبيبتى

أنسى السما...”

Sevgilim bana soruyor

benle gökyüzü arasında ne fark var?

Aranızdaki tek

sen gülünce sevgilim

göğü unutuyorum...

Nizâr Kabbânî kimi şiirlerinde sevgilisini soyut kavramlara benzetip, sevdiği kadını bunlarla somutlaştırma yoluna gider. Aşağıdaki şiiri bunu örnekler niteliktedir. Nizâr Kabbânî, sevdiği kadını, kalbine, dünyasına sığdıramayacak kadar çok sevmiş, öyle ki bu sevginin büyüklüğünü dünyayla eşitlemiştir.³⁴

”يا رب. قلبي لم يعد كافياً

لأن من أحبها... تعادل الدنيا

فضع صدري واحداً غيره

يكون في مساحة الدنيا...”

Allahım. Artık kalbim kâfi değil

çünkü sevgilim dünyayla eşit

başka bir kalp yerleştire göğsüme

ki eşit olsun dünyayla...

Nizâr Kabbânî, bazı şiirlerinde, sevdiği kadının uzuvlarını, insanlar tarafından değerli ve hoş görülen objelere benzeterek betimlemelerde bulunur ve bu şekilde

³²Ahmet Gemi, Mahmoud Shoush, “Nizar Kabbani Şiirinde Kadın”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Haziran 2018): 308.

³³Kabbani, *Aşkın Kitabı*, 18.

³⁴Kabbani, *Aşkın Kitabı*, 24.

sevgisini dile getirir. Aşağıdaki şiirinde Kabbânî, sevdiği kadının gözlerini dünyadaki en değerli taşlardan olan yakuta ve zümrüte benzetmiştir.³⁵

”لو خرج المارد من قُمْمِهِ
وقال لي: لبيك
دقيقة واحدة لديك
تختارُ فيها كُلَّ ما تريدهُ
من قطع الياقوتِ والزُّمردِ
لا اخترتُ عينيكِ... بلا تردُّد...”

*Cin şişesinden çıkıp emrindeyim
bir dakikan var
dile benden ne dilersen dese
yakut ve zümrütten bir parça
gözlerini seçerdim, hiç tereddüt etmeden...*

Nizâr Kabbânî, bazen de sevdiği kadını tüm kadınlardan üstün, değerli ve güzel görmüştür. Şiirlerinde sevdiği kadın diğer kadınların adeta bir özeti gibidir. Sanki sevgilisi dünyadaki her kadından bir iz almıştır. Aşağıdaki şiiri bunu örnekler niteliktedir.³⁶

”أشكوكِ للسماءِ
أشكوكِ للسماءِ
كيف استطعتِ كيف أن تختصري
جميع ما في الأرض من نساء”

*Seni gökyüzüne şikâyet ediyorum
seni gökyüzüne şikâyet ediyorum
nasıl kendinde özetledin, nasıl
yeryüzündeki tüm kadınları...*

Bu minvaldeki başka bir şiirinde ise Kabbânî, sevdiği kadının dünyadaki kadınların en tatlısı olduğunu dile getirmiştir.³⁷

”لا تقلقي يا حُلوةَ الحُلواتِ
ما دُمتِ في شعري وفي كلماتي
قد تكبرين مع السنين... وإنما

³⁵ Kabbani, *Aşkın Kitabı*, 28.

³⁶ Kabbani, *Aşkın Kitabı*, 34.

³⁷ Kabbani, *Aşkın Kitabı*, 94.

لَنْ تكبرين أبداً... على صفحتي”

*Ey kadınların en tatlısı, endişelenme
her daim şiirimdesin ve kelimelerimde
yıllarla beraber yaşın ilerleyebilir ancak
asla sayfalarımda yaşlanmayacaksın...*

Nizâr Kabbânî, bazı şiirlerinde ise sevdiği kadının dünyadaki en büyük derdi olduğunu söyler. Yani ona göre dünyada sevgilisinden başka büyük derdi yoktur. Onu sevmek, bir anlamda acı çekmektir aslında. Çünkü aşk demek dert demek, acı demektir. Ama bu acı ona göre eziyet değil bilakis mutluluktur. Nizâr Kabbânî'nin aşağıdaki şiiri buna örnek gösterilebilir.³⁸

”عَبْتًا مَا أَكْتُبُ سَيِّدَتِي
إِحْسَاسِي أَكْبَرُ مِنْ لِقْتِي
وَشَعُورِي نَحْوَكِ يَتَخَطَّى
صَوْتِي يَتَخَطَّى حَنْجَرَتِي
عَبْتًا مَا أَكْتُبُ... مَا دَامَتْ
كَلِمَاتِي... أَوْسَعَ مِنْ شَفْتِي
أَكْرَهُهَا... كُلَّ كِتَابَاتِي
مَشْكَلَتِي أَنْكَ مَشْكَلَتِي”

*Yazdıklarım boşuna sevgilim
dilimden daha büyük hissettiklerim
sana olan hislerim sesimi aşıyor,
hançeremi aşıyor
yazdıklarım boşuna... kelimelerim
daha geniş oldukça dudaklarımdan
nefret ediyorum tüm yazdıklarımın
derdinsin sen benim, büyük derdim...*

2.2.2. Kadın: Anne

İster Arap ister Türk şiiri olsun, anne imgesini, kadın konusu içerisinde işlemeyen şair hemen hemen yoktur. Annesini küçük yaşlarda kaybetmiş ya da anne sevgisinden mahrum olarak büyümüş şairler, anne şefkatini sevdiği kadınlarda ararlar. Nizâr Kabbânî, zaten bir kadın şairi olarak bilinmektedir. Bununla beraber o, kadın imgesini, sadece sevdiği kadın olarak değil, aynı zamanda anne rolüyle de işlemiş ve çoğu zaman

³⁸ Kabbani, *Aşkın Kitabı*, 116.

sevdiği kadınlarda anne şefkati ve sevgisini aramıştır. Böyle şiirlerinde sevdiği kadınlar ona bir anne çocuğuna nasıl davranıyorsa o şekilde davranırlar. Ona “yavrum”, “küçüğüm”, “çocuğum” gibi hitaplarda bulunurlar. Tıpkı bir anne davranışı gibi onun sıkıntılarını dinler ve şefkatli davranırlar.³⁹ Örneğin aşağıdaki şiirinde Nizâr Kabbânî, sevgilisinin, onu annesi gibi sevmesinden bahsetmiş, hatta daha ileri giderek sevdiği kadının annesi olmasını istemiştir.⁴⁰

”أخطأت يا ديقتيص بفهمي...“

فما أعاني عُقدةً

ولا أنا أوديبُ في غرانزي وُحلمي

لكنَّ كلَّ امرأةٍ أحببْتُها

أردتُ أن تكونَ لي

حبيبتي وأمي...“

من كلِّ قلبي أشتهي

لو تُصبحين أُمِّي...“

Beni yanlış anladın arkadaşım

ne bir sorunum var

ne de Oedipus'un içgüdümde ve hayalimde

Lakin sevdiğim kadınlar

benim olsun istedim

sevgilim ve annem...

tüm kalbimle annem olmanı istiyorum...

Bu şekildeki başka bir şiirinde ise Nizâr Kabbânî, kendisinin çocukça davranışları karşısında, sevdiği kadının ona olan tepkisini tıpkı bir annenin çocuğuna olan tepkisi gibi anlatır.⁴¹

”فأنت كالأطفالِ يا حبيبي

نُحبُّهُمُ مهما لنا أساؤوا...“

فأنت طفلاً عابثاً

يملؤه الغرورُ...“

كن عاصفاً... كن ممطراً

فإنَّ قلبي دائماً عُفورٌ

وكيف من صغارها

³⁹ Tur, ‘Nizar Kabbani'nin Aşk Şiirlerinde Annelik’, 118.

⁴⁰ Kabbani, *Aşkın Kitabı*, 76.

⁴¹ Tur, ‘Nizar Kabbani'nin Aşk Şiirlerinde Annelik’, 119.

وتنتقم؟ الطي
وعندما تحتاج كالطفل إلى خناتي
فعد إلى قلبي متي تشاء...
فأنت في حياتي الهوائ...
وأنت... عندي الأرض والسما

*Sevgilim! çocuklar gibisin
ne kadar üzseler de severiz onları
sen yaramaz
ama gururlu bir çocuksun...
fırtına olabilirsin... yağmur da...
kalbim seni hep bağışlar
kuşların yavrularından
intikam alması nasıl olur?
tıpkı bir çocuk gibi şefkatime ihtiyaç duyarsan
istediğin zaman kalbime dön...
sen hayatımdaki havasın...
ve sen... Yanımda yer ve göksün.*

Yine şair aşağıdaki şiirinde, benzer bir şekilde sevdiği kadında anne özellikleri aramıştır.⁴² Şair bu şiirinde, tıpkı bir anne serçenin, yavrularını kollarına alıp şefkat gösterdiği gibi sevdiği kadının da kendisine bu şekilde davranmasını istemektedir.

”أنا محتاج منذ عصور
لامرأة تجعلني أحزن
لامرأة أبكي فوق ذراعها مثل العصور“

*Asırlardan beri muhtacım
beni üzecek bir kadına
serçeler gibi kollarında ağlayacağım bir kadına.*

Nizâr Kabbânî, kimi şiirlerini eşi Belkıs’a ithafen yazmıştır. Bu gibi şiirlerinde eşini bir eş olarak değil daha çok onu koruyup kollayan bir anne şefkatiyle anlatmıştır. Örneğin Nizâr Kabbânî, eşi Belkıs’ın ölümü nedeniyle ona yazdığı mersiyede eşine olan ihtiyacını tıpkı oğlunun ve kızının annelerine olan ihtiyacı gibi aktarmıştır.⁴³

”بلقيس...“

⁴² Tur, ‘Nizar Kabbani’nin Aşk Şiirlerinde Annelik’, 122.

⁴³ Tur, ‘Nizar Kabbani’nin Aşk Şiirlerinde Annelik’, 126.

كيف تركتنا في الريح
ترجف مثل أوراق؟ الشجر
تركنا -نحن الثلاثة- ضائعين
كريشة تحت المطر...
أتراك ما فكرت بي؟
أنا الذي يحتاج حبك... مثل زينب أو عمر "

Belkıs...

nasıl rüzgarda bıraktın bizi

titreyen ağaç yaprakların gibi?

üçümüzü bıraktın

tıpkı yağmurda kaybolan bir tüy gibi...

beni düşünmedin mi?

Zeynep ve Ömer gibi senin sevgine muhtacım...

2.2.3. Kadın: Özgürlük

Nizâr Kabbânî şiirlerinde kadınların özgürlüklerini ve haklarını geniş çerçevede ele almıştır. Bu konuya bu denli yer vermesinin en büyük nedeni kız kardeşi Visâl'in intihar olayıdır. Babası Visâl'i sevdiği adam yerine tanımadığı biriyle evlendirmek istemesi üzerine Visâl kendini asarak intihar etmiştir. Bu acı olay üzerine Nizâr Kabbânî, kız kardeşinin duygularını görmezden gelen babasını bu ölümden sorumlu tutmuş ve şiirlerinde babasını ağır bir dille hicvetmiştir. Bu hicivlerinden biri de "el-Vasiyye" adlı şiiridir.⁴⁴

"أَفْتَحُ صُنْدُوقَ أَبِي
أُمْرُقُ الوَصِيَّةُ
أبيعُ في المزاد ما وَرَثْتُهُ
مَجْمُوعَةُ المسابِحِ العاجِيَّةِ
طَرِبُوشَةُ التُّرْكِيِّ، والجوارِبُ الصُوفِيَّةُ
أَسْحَبُ سَيْفِي غاضِباً
وأَقْطَعُ الرُّؤُوسَ والمَفاصِلَ المَرخِيَّةُ
وأهدمُ الشرقَ علي أصحابِهِ
أَفْتَحُ صُنْدُوقَ أَبِي
فلا أري

⁴⁴ Salih Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 1. bs. (Ankara: Gece Yayınları, 2020), 143,145; *Nizâr Kabbânî, el- A'mâlu's-Siyâsiyye el-Kâmile*, (Beyrut: Menşûrât Yayınları, 1993) 3,4: 249,251.

إلادراویش مولویة
أفتح تاریخ أبي
أفتح أيام أبي
أرى الذي ليس يرى
أدعية مدائح دينية
أوعية حشائش طبية
أدوية للقدرة الجنسية

*Açarım babamın sandığını
Yırtarım vasiyyetini
Satarım onu mezatta,
Babamın bana mirası:
Fildişinden tespih koleksiyonunu,
Türk fesini ve yün çoraplarını
Öfkeyle çekerim kılıcımı
Başları ve gevşek mafsalları keserim
Yıkarım Doğuyu sahiplerinin başına
Babamın sandığını, artık bir şey göremiyorum
Derviş ve Mevleviden başka
Babamın tarihini açarım
Dönerim günlerine babamın
Görülmeveni şeyleri görürüm
Dualar ve ilahiler,
Şifalı bitki kapları
Ve iktidarsızlık ilaçları.*

Bu mısralarda Nizâr Kabbânî'nin kız kardeşinin ölümünün etkisinde kaldığı görülür. Ablasının ölümüne sebep olan Doğu zihniyetinin babasının düşüncesinde yer etmesini eleştirir. Babasına olan öfkesi öylesine büyüktür ki, onun bu öfkesi babasının mirasını reddetmesine kadar gider.⁴⁵

”أرفض ميراث أبي
وأرفض الثوب الذي البسني

⁴⁵ Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 146; Kabbânî, *el- A'mâlu's-Siyâsiyye el-Kâmile*, 252.

وأرفضُ العلمَ الذي علَّمَنِي”

Babamın mirasını reddediyorum

bana giydirdiği elbiseyi reddediyorum

bana öğrettiği bilgiyi reddediyorum.

Nizâr Kabbânî, babasının bu denli sert tutumuna karşı eleştirisini ve nefretini sadece kendi kelimeleriyle aktarmakla kalmaz, bu eleştirileri bir de Doğu kadınlarının ağzından aktarır.⁴⁶

”لماذا يستبدّ أبي؟ ويرهقني بسلطته

وينظر لي كأنية كسطر في جريدته

ويحرص أن أظنّ له كأنني بعض ثروته

أبي رجل أناني مريض في محبته

مريض في تعصبه مريض في تعنته”

Babam neden beni sıkıyor baskısıyla beni bunaltıyor?

Bana bir eşyaya ya da gazetesindeki bir satıra baktığı gibi bakıyor

Sanki ben servetinin bir parçasıymışım gibi onun yanında kalmam için hırslanıyor

Babam bencil ve sevgisinde hasta

Hasta taassubunda, hasta inadında...

Dolayısıyla şair, Doğu zihniyetinin bir kurbanı olarak gördüğü kız kardeşinin intihar olayının etkisi ile tüm doğulu kadınların durumlarına acımış; onların sorunlarıyla yakından ilgilenmeye ve onların haklarını kendi diliyle savunmaya çalışmıştır.

2.2.4. Kadın: Vefa

Nizâr Kabbânî, şiirlerinde kadının psikolojisini etkileyen durumları da ele almıştır. Birçok şiirinde kadının kocası tarafından aldatılması ve aşağılanmasına rağmen kadının kocasına gösterdiği sabrı, vefası ve sadakatini dile getirmiştir. Örneğin aşağıdaki şiirinde erkeklerin, kadınlarına karşı yaptıkları kötü muameleyi konu edinmiştir. Eşi tarafından haksızlığa maruz kalan ve aldatılan kadının, onuru ayaklar altına alınmış bir kişi olarak göstermiş olduğu tavrını şu şekilde ifade eder:⁴⁷

”أبظنّ أنّي لعبة بيديه؟

أنا لا أفكر في الرجوع إليه”

O elinde bir oyuncak olduğumu mu sanıyor?

Ben ona dönmeyi düşünmüyorum.

⁴⁶ Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 146; Nizâr Kabbânî, *el- A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, (Beyrut: Menşûrât Yayınları, 1983) 1: 592,593.

⁴⁷ Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 183; Kabbânî, *el- A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, 1:401.

Kadın kocasına dönmeme kararı almıştır. Fakat gerek ekonomik bağımsızlığından gerekse çocuklarına olan sevgisinden dolayı tüm bu olup bitenleri görmezden gelmek ve eşini affetmek zorunda kalır. Hiç bu olaylar yaşanmamış gibi evine tekrar döner, bu kez de eşine olan sevgisini şöyle dile getirir:⁴⁸

”سامحته...
وسألت عن أخباره
وبكى ساعاتٍ على كتفيه
و بدون أن أدري تركتُ له يدي
لتنام كالصفرور بين يديه...
ونسيت حقدِي كلّهُ في لحظة
من قال إنّي قد حقدت عليه
كم قلت إنّي غير عاندة له
ورجعت...
ما أحلى الرجوع إليه“

*Onu affettim
Halini sordum
Saatlerce omzunda ağladım
Bıraktım elimi farkında olmadan
Bir serçe gibi uyusun diye avuçlarımda
Bir anda unuttum, bütün kinim yok oldu
Döndüm ona hiç kin tutmamış gibi
Kaç defa dönmeyeceğimi söyledim,
Ama döndüm,
Dönmek ne güzel!*

Başka bir şiirinde ise Nizâr Kabbânî, eşine karşı gösterdiği sevgi ve sadakatin bedelini aldatılma ile ödeyen bir kadının duygularını şöyle dile getirir:⁴⁹

”يا صديقي
لديك حَلَّتْ محلي
أخبروني بالأمس...“

⁴⁸ Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 184; Kabbânî, *el- A' mâlu'ş-Şi'riyye el-Kâmile*, 1:402.

⁴⁹ Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 186; Kabbânî, *el- A' mâlu'ş-Şi'riyye el-Kâmile*, 1:429.

عنها وعنك
فلماذا يا سيدي لم تقل لي؟
ألف شكر... يا ذابحا كبرياتي
أوهذا جواب حبي وبذ لي؟
أنا أعطيتك الذي ليس يُعطى من حياتي
وأنت حاولت قتلي
يا رخيص الأشواق...
خمس سنين كنت أبني على دخان ورمل”

Dostum!
Başka bir kadın yerimi almış
Dün anlattılar bana...
Seni ve onu
Beyim!
Neden daha önce söylemedin bana bunu.
Ey gururumu ayaklar altına alan
Bu muydu sevgi ve vefamın karşılığı?
Binlerce teşekkürler sana...
Ben hayatımdan sana verilmeyeni verdim,
Sen ise beni öldürmeye çalıştın
Ey duygusu ucuz adam!
Demek ki o beş yılı
Kum ve duman üstüne kurmuşum ben.

Yukarıdaki şiirin kahramanı olan kadın, eşinin ona yaptığı ihanet karşısında büyük bir hayal kırıklığına uğrasa da eşine karşı kin veya intikam alma gibi düşüncelere kapılmaz. Bilakis bu durumu kabullenir ve eşinin yeni sevgilisine şöyle der:⁵⁰

”سأصلي لكي تكون سعيدا في هواها
فهل تصلي لأجلي؟”

Aşta mutlu olman için dua edeceğim,
O da benim için dua edecek mi?

⁵⁰ Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 186; Kabbânî, *el- A 'mâlu 'ş-Şi 'riyye el-Kâmile*, 1:430.

2.2.5. Kadın: Vatan

Nizâr Kabbâni'de kadın imajı, 1970'li yıllarda, uğruna savaş açılan ve işgal edilmiş bir vatana dönüşmüştür. Kadın, vatan kavramı ile beraber şiirlerinde erimiş ve tek bir unsur haline dönüşmüştür. Bu yıllarda şair, kadın ile vatanın birbirinden ayrılmaz bir parça olduğunu şiirlerinde hissettirmiştir. Örneğin bir şiirinde:⁵¹

”لماذا أتحدّث عن المدن والأوطان؟

أنتِ وطني...

وجهُكِ وطني

صوتكِ وطني

تجويف يدك الصغيرة وطني...

وفي هذا الوطن ولدتُ

وفي هذا الوطن

أريدُ أن أموت...

Niçin bahsedeyim şehirlerden, vatanlardan?

benim vatanım sensin

Yüzün, vatanım

Sesin vatanım

minik elinin ayası vatanım

Ben bu vatanda doğdum

Ve ben bu vatanda ölmek istiyorum.

Başka bir şiirinde yine kadın ile vatan arasında bir bağlantı kurarak şöyle demiştir:⁵²

”بين العواصم أنت الآن عاصمتي

وللجميلات تاريخ... كما المدن

كم ارتبطت بمقهى ليس يعرفني

وعانقتني لدى إبحارها السفن

وكنت من قبل لا أهل... ولا سكن

فكيف أزعم أنني دونما وطن

وكل أنثى أحببتي هي الوطن...”

⁵¹ Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbâni ve Poetikası*, 190; Kabbâni, *el- A' mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, 2:562.

⁵² Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbâni ve Poetikası*, 190; Kabbâni, *el- A' mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile*, 5:48.

*Başkentlerin arasında sen şu an başkentimsin
Şehirlerin tarihi olduğu gibi güzel kadınların de bir tarihi var
Beni bilmeyen nice kahvehanelere takıldım
Kaç kez kucakladın beni demir alırken gemiler
Daha önceden ne bir yurdum ne de bir ailem vardı
Vatanım olmadığını nasıl iddia ederim,
Beni seven her kadın vatanımdır benim.*

Yine örneğini vereceğimiz aşağıdaki şiirinde Nizâr Kabbânî, bu defa bir şehri kadına benzetmiştir.⁵³

”فرشت فوق ثراك الطاهر الهدبا فيا دمشق...
لماذا نبدأ العتبا؟
حبيبتي أنت... فاستلقي كأغنية على ذراعي
ولا تستوضحي السببا
أنت النساء جميعاً
ما من امرأة أحببت بعدك إلا خلتها كذبا“

*”Senin pak topraklarının üzerine kirpiklerimi serdim ey Şam!
Birbirimize neden sitem edelim ki?
Sevgilim sensin, uzan kollarımın arasına bir şarkı gibi,
Ama sorma sebebini
Sen, kadınların tamamısın
Senden sonra sevdiğim her kadın bana yalan geldi.”*

Bir başka şiirinde ise şair, eşi Belkıs'ın ölümüyle sadece eşini değil aynı zamanda vatanını yitirdiğini dile getirir.⁵⁴

”أسكتي يا شهرزاد
أسكتي يا شهرزاد
أنت في وإد... وأحزاني بواد
ذي فال يبيحث عن قصة حب
غير من يبيحث عن موطنه تحت الرماد
أنت ما ضيعت يا سيدتي شيئاً كثيراً“

⁵³Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 192; Kabbânî, el- A'mâlu's-Şi'riyye el-Kâmile, 3:418.

⁵⁴ Tur, *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*, 192.

وأنا ضيعة تاريخاً... وأهلاً... وبلاداً...”

Sus Şehrazad

Sus Şehrazad

Sen bir vadidesin

Hüzünlerim de bir vadide

Bir aşk hikâyesi arayan kişi

Küller altında vatanını arayan kişi değildir

Sen çok şey kaybetmedin sevgilim

Ben ise bir tarih... bir aile... ve bir ülke kaybettim.

3.1. Cemal Süreya'nın Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Cemalettin Seber olan Cemal Süreya, 1931 yılında varlıklı bir ailede dünyaya geldi. Alevi Kürt-Zaza bir aileye mensuptur. Altı yaşındayken Dersim isyanı nedeniyle Bilecik'e ailece göç etmek zorunda kaldılar. İstanbul'a babaannesinin yanına ailesinden izinsiz gitti ve orada ilkokula başladı. 1944 yılında parasız yatılı ortaokul sınavlarına girdi ve sınavı kazandı. Çok çalışkan bir öğrenci olan Süreya, edebiyat, kompozisyon ve şiir alanında tıpkı bir dahi gibiydi. Ortaokuldan sonra Haydarpaşa lisesine yine yatılı olarak devam etti. Liseden sonra Siyasal Bilgiler Fakültesinde eğitimine devam etti. Üniversite üçüncü sınıfta eşi Seniha ile evlendi. 1955 yılında maliye müfettişi olarak İstanbul'a atandı. Bu görevini icra ederken durmadan araştıran ve okuyan bir şair olarak ilk ödülünü "Üvercinka" adlı şiir kitabıyla aldı. 1961 yılında bir yıl görev icabı nedeniyle Paris'e gitti, orada Suna Lokman ile nişanlandı ama bu nişanlılık kısa sürdü. Paris'ten İstanbul'a döndükten sonra Tomris Uyar'la tanıştı ve onunla evlendi. Bu sırada müfettişlik görevinden istifa etti ve bir süre geçimini sağlamak için çevirmenlik yaptı. 1967 yılında "yelken" dergisinde çalışmaya başladı ve bu arada Zuhale adlı bir kadınla tanıştı ve kısa sürede Zuhale hanımla evlendi. Bu evlilikten Memo Emrah adında bir erkek çocuğu dünyaya geldi. Ankara Maliye Tetkik Kurul üyeliğinde çalışması pek çok aile sorununa neden oldu. Kısa süre sonra Zuhale hanımdan boşandı ve yine kısa süre içerisinde Güngör Demiray ile evlendi. Evliliklerinin ilk aylarında oğlu Memo'nun kendisine karşı yaptığı psikolojik ve fiziksel işkenceye daha fazla dayanamayarak 9 Ocak 1990 günü hayatını kaybetti.⁵⁵

Cemal Süreya'nın ilk şairlik sevdası annesinden dinlediği Kerem ile Aslı ve Leyla ile Mecnun hikâyeleriyle başlar. Okuma heyecanı bunlarla şekillenmiştir. Aynı şekilde Dostoyevski'nin eserlerini okumuş, incelemiş; üslubundan çok etkilenmiştir.⁵⁶

Cemal Süreya'nın şiir anlayışı Nizar Kabbani'nin şiir anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Ona göre düzen şiirin düşmanıdır. Şiir serbest yazılmalıdır. "Şiir, şöyle, böyle

⁵⁵ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 15-21.

⁵⁶Nursel Duruer – Feyza Perinçek, *Cemal Süreya: "Şairin Hayatı Şiire Dâhil"* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995) 45-47.

olmalıdır” diyenleri umursamaz. Gelişigüzel şiir yazmayı tercih eder. Edebi sanatlar çok barınmaz onun şiirlerinde. Şiiri toplumun problemlerinden ve tarihten ayrı görmez. Şiir tarihten beslenmeli ve toplum sorunlarına eğilmelidir. Cemal Süreya için şiirin kalıcı olması önemlidir. Şiir sadece yazıldığı döneme değil, gelecek nesillere de fayda sağlamalıdır.⁵⁷

Başlıca şiir kitapları: Üvercinka (1958), Göçebe (1965), Beni Öp Sonra Doğur Beni (1973), Uçurumda Açan (1984), Sıcak Nal (1988), Güz Bitigi (1988) ve Sevda Sözleri (1990).

3.2. Cemal Süreya'nın Şiirlerinde Kadın İmgesi

Cemal Süreya'nın şiirlerinde kadın imgesi sadece hayatının bir anını oluşturmaz. Kadın onun hayatının tamamıdır ve kadını tüm rollere büründürür. Kadın onun şiirlerinde aşkın bir parçasıdır. Kadının sevgili kimliğini bir bütün olarak, canlı, hareketli ve yaşamsal unsurları yadsımadan gerçekçi görüntülerle okuyucunun önüne serer. Süreya'nın şiirlerinde kadın; olayların, eylemlerin, hayatın, vazgeçilmez objesi; devinim mekanizmasına hükmeden bir nesne ve müzik, resim, düş, hayal üreten hayat akışında baş öğedir.⁵⁸ Cemal Süreya şiirlerinde kadın imgesi başlıklar altında incelenecektir.

3.2.1. Kadın: Sevgili

Cemal Süreya, şiirlerinde sevgiliyi somut görüntülerle tasvir eder. Sevdiği kadını anlatırken soyut imgelere başvurduğu çok nadirdir. Sevgilisini, yaratılışı bakımından idealize etmesi, onu mükemmel bir şekilde anlatması ve aşkın genel hali olarak tanımlaması, işlediği kadın imgesinin kısımlarını oluşturur. Süreya, sevdiği kadını, kendi dünyası ve düşünce sisteminde yeniden oluşturur. Onu, toplumun sorunlarıyla yakından ilgilenen bir sevgili olarak değil bilakis sadece kendisiyle ilgilenen bir sevgili tipi haline dönüştürür. Cemal Süreya, sevdiği kadını bir sevinç kaynağı olarak görür. Kadının kimliğini, onun güzellik unsurlarını, aşkın doğal unsurları içerisinde; kuralları önemsemeyen, cesaretli, korkusuzluğun üstesinden gelebilen, güçlü ve aynı zamanda zarif olarak sunar okuyucuya. Örneğin “Aslan Heykelleri” adlı şiirinde, sevdiği kadın mükemmelliği sembolize eder. Hatta mükemmellikten daha çok yaşamsal kaynakları kendinde barındırır ve girdiği ortamı genişletir.⁵⁹

“Oldurmanın yıkmanın yeniden yapmanın aslan heykelleri

Olduran yıkan yeniden yapan gözlerini seviyorum kaç kişi

Bir senin gözlerin var zaten daha yok.”

Cemal Süreya şiirlerinde sevdiği kadınları daha çok fiziksel özellikleriyle anlatmayı sever. Fiziksel özelliklerini anlatırken, onları bir de soyut yönleri ile ele almayı da ihmal etmez. Aşağıdaki şiirinin iki dördüğünde, sevdiği kadını hem fiziksel

⁵⁷<https://www.edebiyathaber.net/cemal-sureyanin-siir-gorusleri/> Erişim: 24.12.2021

⁵⁸Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 45,47.

⁵⁹Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 52; Cemal Süreya, *Sevda Sözleri*, (İstanbul: Can Yayınları, 2020), 43.

özellikleriyle hem de serbest, cesur ve hür olması bakımından soyut özellikleriyle değerlendirir.⁶⁰ Sevgiliyi güzel saçları açısından değerlendirdiği şiiri şu şekildedir:

*"Boşunaymış gibi bunca uzaması saçlarının
Ben böyle canlı saç görmedim ömrümde
Her telinin içinde ayrı bir kalp çarpıyor."*

Sevgiliyi, cesur, serbest ve hür olması bakımından soyut özellikleriyle değerlendirmesi:

*"Burada senin cesaretinden lafaçmanın tam da sırası
Kalabalık caddelerde hür lüğün şarkısına katılırkenki
Padişah gibi cesaretti o, alımlı değme kadında yok
Aklıma kadeh tutuşların geliyor
Çiçek Pasajında akşamüstleri
Asıl yoksulluk ondan sonra başlıyor
Bütün kara parçalarında..."*

Birinci dördlükte şair, sevdiği kadını birçok güzellik unsuruyla reel bir varlık olarak betimlerken, ikinci dördlükte ise hüviyetini değiştirerek, bir sembol haline dönüştürmüştür.

Cemal Süreya sevdiği kadını kendi içinde o kadar özümser ki onda olan nitelikleri somutlaştırma yoluna gider. Hayatın akışı içinde olan kadın, onun şiirlerinin her dizesinde somutlaşır. Örneğin aşağıdaki bir şiirinde, kadının gündelik ayrıntılarından olan "taşittan inmesi", "tuhaf bir çanta taşıması", "saçında soku tarzında bir tokenin bulunması" gibi ifadelerle sevdiği kadının niteliklerini hem somutlaştırma yoluna gider hem de ona derinlik kazandırır.⁶¹

*"Aştın sen, kokundan bildim seni
Bir ahırı içinde gezdirilmiş gül kokusu
Taşıttan indin, sonra da karşıya geçtin
Elinde tuhaf bir çanta, saçında soku*

*Akıl almaz işleri şu zambakgillerin
Sokakta bir sövgü gibi akıp gittin
Gözlerin sonsuz uzun, sonsuz çekikti
Baksan uçtan uca Çin Seddi'ni görebilirdin..."*

⁶⁰Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 66; Süreya, *Sevda Sözleri*, 35.

⁶¹ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 54; Süreya, *Sevda Sözleri*, 272.

Aynı şekilde yine Cemal Süreya, sevdiği kadında olan veya kendisinin onda fark ettiği görüntüleri nesne kalıbına sokar. Bu şekilde aslında şair, çağdaşlarına göre, aşkı daha kazanılmış ve umutlu bir atmosferde yaşar.⁶²

3.2.2. Kadın: Coğrafya-Mekân

Cemal Süreya, şiirlerinin çoğunda Erzincan'dan Bilecik'e sürgün edildiği olayı dile getirir. Bu olgunun tarihi ve coğrafi yönünü sevdiği kadında bütünleştirir. Sevgilisi, onun göçebe ve gezginci kimliğinde bir yoldaştır. O, bu tür şiirlerinde tarih ile coğrafyayı, düş ile gerçeği, batı ile doğuyu imgeleştirir ve sevdiği kadını da bu kavramlarla somutlaştırır. "Türkü" şiirinde Süreya, yaşadığı coğrafya ile sevdiği kadını bütünleştirmiştir.⁶³

*"Bir sürü güvercin havalan. Saçların
Bunlar tıpkı senin sevilmedeki saçların
Kanatlarımdan bellidir yeni açılmış sokaklarda
Gülüm-mera gülüm-mera
Bir güvercin akıntısında kesin güvercinler
Uçsuz bucaksız bana bakıyorsun."*

Aynı tarz kullanım "Ülke" şiirinde de görülmektedir. Süreya, gidip gördüğü her coğrafyayı ve orada topladığı örnekleri sevdiği kadınla birleştirir. Sevdiği kadını Konya'da sarı başaklarda, Antalya'da denizin arılığında arar. Bu şekilde sevgilisini tek yönlü bir varlıktan soyutlayıp, çok yönlü bir kişiliğe bürür.⁶⁴

*"Ve çarpıntılı yüreğim saçlarının akıntısında
Karadeniz'e karıştırdı oradan Akdeniz'e
Bir başak ufak ufak bildirir Konya'yı
O başakta o Konya'da seni ararım
Ben şimdilerde her şeyi sana bağlıyorum iyi mi?
Altın ölçü çift ölçü altın ve karşılıksız
Para basma yetkisini Fırat'ın suyunu Palandöken'i
Erzincan'ın düzünü asma bahçelerin dibini"*

3.2.3. Kadın: Anne

Cemal Süreya kadın imgesini, anne kimliğine bürüyerek anlattığı şiirlerinde okuyucuya kendi yaşantısından kesitler sunar. Bu tarz şiirlerinin çoğunu çocukluk döneminde kaleme aldığı görülür ki ele aldığı konular yetişkinliği döneminde sevgililerinde aradığı ortak unsurlar haline gelmiştir. 7 yaşında annesini kaybeden

⁶² Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 63; Süreya, *Sevda Sözleri*, 297.

⁶³ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 64,65; Süreya, *Sevda Sözleri*, 35.

⁶⁴ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 66; Süreya, *Sevda Sözleri*, 62.

Süreya, bir şiirinde annesi hakkında hayalde bir şeyler hatırladığını ve hatta annesinin yüzünü teyzesinin yüzüyle karıştırdığını söyler.⁶⁵

“Annem miydi, kesik saç ve açık ensesi miydi teyzenin.”

Cemal Süreya'nın gençlik yıllarından itibaren sevdiği kadınlarda annesini aradığı açıkça görülür.⁶⁶

“Annem çok küçükken öldü beni öp, sonra doğur beni.”

Cemal Süreya, bazen şiirlerinde yaptığı kelime oyunları ile okurlara istediği kadının annesi gibi olması gerektiği mesajını verir. Örneğin yine “Küçük Anne” şiirinin son dizesinde kullandığı “ikinci parıltı” terkinde şair, sevdiği kadında görmek istediği annelik rolüne işaret etmiştir.⁶⁷

“İkinci bir parıltı var senin bakışlarında

Keşke yalnız bunun için sevseydim seni.”

“Gitsin Efendim” şiirinde ise Cemal Süreya sevdiği kadında annesini bulmak ister.⁶⁸

“Özenle katlanmış bir mendil gibisin

Sil beni. N’olur kırk yıllık kirim pasım gitsin.”

“Yüreğin Yaban Argosu” şiirinde Cemal Süreya otobiyografik unsurları şiirinde işlemeye devam eder. Annesiyle yaşadığı anıları öyküleştirecek şekilde şiirsel bir biçimde anlatır. Bu da şairin annesine ne kadar düşkün olduğunu ve her tanıdığı kadında annesini aradığını gösterir.⁶⁹

“Bir çocuktun sen

Bir çocuktun sen, bir bardak duruyordu eşikte;

Dolu bir bardak duruyordu eşikte.

O zamanlar sen daha ne yedin ki, annen Alucra'nın gizli su kürelerinden geçirdi seni; at arabalarıyla ve büyük bir kalabalıkla gidilen baş döndürücü mavi su kürelerinden. Neden sonra aldın o bardağı; o yüzyıl beklemiş sütü; çırpınarak tülbenkten süzölmeye uğraşan o koyu, o beyaz, o rahatsız sübyeyi içtin elinden. Annem miydi? Kesik saç ve açık ensesi miydi teyzenin? İçtin elinden. Kar mı yağacaktı artık?”

Cemal Süreya çevresindeki her bir objede annesini o kadar çok aramıştır ki, annesiyle yaşadığı anları çevresine yaymış ve gerçek olanları hayalleriyle değiştirerek şiirine sokmuştur. Aşağıdaki “Çay Bahçesi” adlı şiirinde şair, karşı masada oturan iki

⁶⁵Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 102; Süreya, *Sevda Sözleri*, 93.

⁶⁶ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 102; Süreya, *Sevda Sözleri*, 253.

⁶⁷ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 105; Süreya, *Sevda Sözleri*, 253.

⁶⁸ Süreya, *Sevda Sözleri*, 314.

⁶⁹ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 107.

çocuklu anneyi aslında kendi annesi olarak görmüş ve “beyaz çiçek” olarak kastettiği kişi de annesidir.⁷⁰

*“İki çocuğuyla oturmuş
Karşı masada bir anne,
Beklediği tren saati
Bir olanak arıyor kendine
Gözlerine dolan beyaz çiçekte.”*

3.2.4.Kadın: Üstünlük

Cemal Süreya, bazı şiirlerinde sevdiği kadını diğer kadınlardan üstün tutma yoluna gider. Böyle şiirlerinde sevgilisini mükemmelleştirerek diğer kadınlarla karşılaştırır. Buradaki amacı sevdiği kadını diğer kadınlardan üstün tutarak onu kolay elde etmektir. Çünkü bir kadın diğer kadınlardan daha üstün olmayı sever. Cemal Süreya sevdiği kadına bu hissi verebilirse onu kolay bir şekilde elde edeceğini zanneder. Örneğin “Türkü” şiirinin iki dizesinde sevdiği kadını güle benzeterek diğer çiçeklerden (kadınlar) onu üstün tutmuştur.⁷¹

*“Ben ne kadar öbür çiçekleri denesem
Seninki gül oluyor aralarında”*

Şair buna benzer bir şiirinde yine sevdiği kadına yüklediği üstün niteliği okuyucuya kendi deneyimine dayanan bir anlatımla vermiştir.⁷²

*“Eşyanın konumunu biçimini rengini almışlardır
Koltuğa oturdular mı koltuğun boyuna eklenir boyları
Pat pat pat diye gülerler bir motosiklet neşesi ile
Ama zariftirler de bir bisiklet kazasında ölmeyi akıl edecek kadar
Patatesin ağaçtan mı koparıldığını tartışacak kadar naiftirler de
Hakçası bilmedikleri yoktur bütün balık adlarını bilirler bir kere
Lunapark beğenisi ile düzenlenmiştir yatak odaları
Kadınlılar nişanlıları kendilerine ada falan armağan ederler.”*

3.2.5. Kadın: Parça-Bütün İlişkisi

Cemal Süreya, bazı şiirlerinde kadını estetize etmekten kaçınmaz. Onu estetik bir nesneye benzetir ve modern ressamlar gibi parçaları birleştirmeye çalışır. Burada amaç sevdiği kadına yani bütüne ulaşmaktır. Parçalanmış nesnelere bir bütün olduğu zaman

⁷⁰ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 107.

⁷¹ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 72.

⁷² Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 73.

özne haline gelir ve şairin dilinde estetik bir unsur olur. Örneğin şair aşağıdaki şiirinde kadının kişilik özelliklerinin kendi uzuvlarıyla bir bütün olduğuna işaret etmiştir.⁷³

“Oydu bir bakışta tanıdım onu

Kuşlar bakımından uçarı

Çocuk tutumuyla beklenmedik

Uzatmış ay aydın karanlığıma

Nereden uzatılmışsa تنها boynunu”

SONUÇ

Kadın, dünya hayatının süsü, ailenin şefkatli reisi, bir doktor kadar şifacı, ihtiyaç duyulan bir dost, sabır deryası, kısacası hayatın her alanının vazgeçilmez bir parçasıdır.

Kadın şairi olarak bilinen Nizâr Kabbânî, her şeyden önce “insan duygularının şiirini” oluşturmaya çalışır. Hayallerinden, özlemlerinden, sevgilerinden ilham alarak, dilsel estetiği merkeze alır. Şiirlerinin en önemli kahramanı kadındır. Kadını olduğu gibi şiirlerinde işleyen şair, bu imgeyi bazen bir anne, bazen bir sevgili, bazen bir kız kardeş bazen de bir dost olarak şiirlerine aktarır. Pek az erkekte bulunan empati kurma, kadını anlayabilme, onun gibi düşünebilme yetisine sahiptir. Kadın onun için bir nevi hayatın anlamıdır. Onun dünyadaki en büyük derdidir. Muhtemeldir ki şairi kadın konusunda bu denli hassaslaştıran sebep, küçük yaşta annesini kaybetmesi ve gençlik yıllarında ise ablası Visâl’in intihar olayıdır.

Nizâr Kabbânî, şiirlerinde kadın imgesini fiziksel özelliklerinden daha çok ruhuna tesir eden yanıyla işler. Kadının fiziğine önem verir fakat onun için kadına karşı hissettikleri daha önemlidir.

Cemal Süreya şiirlerinde ise kadın, bir karakter olarak karşımıza çıkar. Kadın imgesi onun için toplum içinde fiziksel görünümüyle ortaya çıkan bir türdür. Kadın her şeyden önce şehrli olmalıdır. Hangi rolde olursa olsun şehrli olma bilinciyle yaşayan ve fiziksel güzelliğiyle kendinden söz ettiren seçilmiş bir kişidir. Bu yönüyle kadın canlı şiir karakteri olma özelliğine sahiptir. O ancak bedeniyle prototiptir. Süreya'nın şiirlerinde kadının fiziği yeni bir anlam kazanarak yeniden şekillenir.

İki şairin şiirlerinde kadın imgesi Karşılaştırmalı Edebiyat bağlamında incelendiğinde şu sonuçlara varılabilir: Nizâr Kabbânî şiirlerinde kadın; sevgili, anne, kız kardeş, özgür kadın, vefalı kadın olarak birkaç şekilde karşımıza çıkar. Onun için kadın sadece ruhunu doyuran ya da fiziğiyle öne çıkan bir obje değildir. O, şiirlerinde kadının fiziksel güzelliklerinin yanı sıra ruhsal güzelliklerini ve duygularını da anlatmaya özen gösterir. Her şeyden önce o, kadını anlamak ve duygularına tercüman olmak ister.

Cemal Süreya şiirlerinde kadın imgesi ise daha çok fiziksel özellikleriyle karşımıza çıkar. Şairin kadın konulu şiirlerinde daima kadının fiziği ön plandadır. Kadını

⁷³ Özmeral, *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*, 110.

tasvir ederken somut öğeler kullanmayı tercih eder. Kadını anlamak, onun dünyasından bakabilmek, Nizâr Kabbânî'nin şiirlerinde daha ağır basar.

Her iki şairin kadın konulu şiirlerini incelediğimiz zaman şu ortak noktalara varmak mümkün olur: Nizâr Kabbânî, sevgili şiirlerinde sevdiği kadını somut görüntülerle tasvir eder. Yani doğada gördüğü her objede sevdiği kadını arar. Böyle bir tasvir Cemal Süreya'nın sevgili şiirlerinde de görülmektedir. Zaten Süreya, şiirlerinde sevdiği kadınları hep somutlaştırma yoluna giderek anlatmayı tercih etmiştir.

Nizâr Kabbânî, vatan şiirlerinde sevdiği kadını, gidip gördüğü coğrafyalardaki nesnelere arar. Doğada gördüğü her nesnede sevgilisinden bir özellik bulmak ister. Böyle bir tasviri, yine Cemal Süreya'nın Coğrafya-Mekân şiirlerinde de görmekteyiz. Süreya doğanın her ayrıntısında sevdiği kadını arar ve onu gittiği mekânlardaki objelerde somutlaştırır.

Her iki şair de küçük yaşlarda annelerini kaybettikleri için sevdikleri kadınlarda annelerini arama çabası içindedirler. Eşlerine hitaben yazdıkları şiirlerde de anne sevgisini aradıkları açıkça görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam Historical Roots of a Modern Debate*. Yale Universty, 1992.
- Arak, Hüseyin. "Karşılaştırmalı Edebiyat ve Çokkültürlülük Düşüncesi". *vi. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi Kongresi* (Kırıkkale 1-3 Kasım 2013), ed. Adnan Karaismailoğlu-Yusuf Öz. 387-393.
- Aydın, Kamil. *Karşılaştırmalı Edebiyat*. İstanbul: Birey Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/90 İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bağmancı, Emine. *Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Gülten Akın ve Nâzik el-Melâike'nin Şiirlerinin Karşılaştırılması*. Şanlıurfa, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çetin, İhsan. "Çokkültürlülük ve Kimlik Bağlamında Midyat İlçesi Örneği". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 2007, 22-35.
- Duruer, Nursel – Perinçek, Feyza. *Cemal Süreya: "Şairin Hayatı Şiire Dâhil"*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995.
- Fidan, İbrahim. "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/49 Kasım (2016), 293-320.
- Gemi, Ahmet. Shoush, Mahmoud. "Nizar Kabbani Şiirinde Kadın". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 Haziran (2018), 298-319.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, 2013.
- Harman, Ömer Faruk. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/82-86 İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Zeyneb*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1983.
- Kabbani, Nizar. *Aşkın Kitabı*. çev. Mehmet Hakkı Suçin, Ankara: Hece Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Kabbânî, Nizâr. *el- A' mâlu 's-Siyâsiyye el-Kâmile*. Beyrut: Menşûrât Yayınları, 3,4. cilt, 1993.
- Kabbânî, Nizâr. *el- A' mâlu 'ş-Şi'riyye el-Kâmile*. Beyrut: Menşûrât Yayınları, 1. cilt, 1983.
- Kabbani, Nizar. *el- 'Amalu 'n-Nesriyye el-Kamile*. Beyrut: Menşurat Yayınları, 7. cilt, 1983.
- Korkmaz, Bülent. "Modern Arap Edebiyatında Kadın Yazarların Doğuşu". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/1 (2014), 61-80.
- Necm, Haristo. *Nizar Kabbani Şa'ir liküllî'l-Ecyal*. Kuveyt: Darus Su'ad es-Sabah, 1. cilt, 1998.
- Özmeral, Özgür. *Cemal Süreya Şiirinde Kadın ve Erotizm*. İstanbul: Ozan yayınevi, 1. Baskı, 2007.
- Tur, Salih. "Nizar Kabbani'nin Aşk Şiirlerinde Annelik". *Nüşa, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/20, (2006), 117-132.
- Tur, Salih. *Modern Arap Edebiyatının Ünlü Şairi Nizâr Kabbânî ve Poetikası*. Ankara: Gece Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Tülücü, Süleyman. "Kabbani, Nizar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/697-698 İstanbul: TDV Yayınları, 2. Baskı, 2016.

Ürün, Ahmet Kazım. "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 0/35 (2016), 133-144.

Yıldız, Sadettin. *Tanzimat Dönemi Edebiyatı*. İstanbul: Günce Yayınevi, 1. Baskı, 2005.

Yıldız, Musa. "Necib Mahfuz'un Sembolik Romanlarında Kadın". *Doğu Edebiyatında Kadın Sempozyumu*, (İstanbul, Kasım 2015).

Zeynalov, F. Alizadenindir, C. *Kitab-ı Dede Korkut*. Bakü: Yazıcı yayınevi, 1. Baskı, 1998.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Arap_toplumunda_kad%C4%B1n?fbclid=IwAR%20%20%20%20%200kRunlEA88IvS47pZOiXIVJ_eEnfOpF3K4r9GvZ_YMf3cm5FIdK-%20964pc#%C4%B0slamiyet_sonras%C4%B1_Arap_kad%C4%B1n%C4%B1

Erişim: 23.12.2021

<https://www.edebiyathaber.net/cemal-sureyanin-siir-gorusleri/> Erişim: 24.12.2021

Büveyhîler Dönemi İlim ve Tıp Merkezlerinin Gelişiminde Vakıfların Rolü ve Âkıbetleri*

Çeviren

Muhammed UÇ 

Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye.
muhammeduc@kku.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 13.08.2021

Kabul: 11.12.2021

Yayın: 31.12.2021

Anahtar Kelimeler:

Büveyhîler,
Vakıf,
Hastane,
Dâru'l-İlm,
Kütüphane.

Hicrî dördüncü yüzyılda İran coğrafyasının batı yakasında Büveyhîler'in yönetiminin istikrâr bulmasıyla birlikte sosyal ve kentsel kurumlar desteklendi. Bu sosyal kurumlar, tıp ve eğitim hizmetleri sunmak için esasında ilim merkezleri (Dâru'l-İlmler ve Kütüphaneler) ve hastaneler şeklindedir ve şehirlerde kurulan vakıflara dayanarak oluşturulmuşlardır. Bu araştırma ise, söz konusu kurumların teşekkülünde ve devamlılığında vakıfların oynadığı rolü mütalaa ederken, Büveyhîler dönemi vakıflarının yükselişlerini veya düşüşlerini etkileyen faktörleri tarihsel gelişmeler çerçevesinde incelemeye ve keşfetmeye çalışmaktadır. Elimize ulaşan sonuçlar, Büveyhîler dönemi kurumları ve onların vakıflarının istikrarlı bir mâlî kaynak sağladığını, aynı zaman diliminde onların ilerleme kaydedebilmeleri için gerekli zemini oluşturduğunu göstermektedir. Ne var ki, Büveyhîler'in siyasi egemenliğinin nihayete ermesinden sonra dâru'l-İlmler, kütüphaneler ve onlara bağlı olan vakıflar Şii eğilimleri bahanesiyle tarihi hadiseler sırasında zarar görmüştür. Bunun sonucunda ise faaliyetleri azalmıştır. Ancak hastanelerle ilgili vakıflar İlhanlılar'ın son dönemlerine kadar varlıklarını sürdürmüştür. Fars Atabeyleri gibi yarı bağımsız ve mahallî yönetimler, Büveyhîler'in bazı şehirlerde kurdukları tıp vakıflarının varlıklarını sürdürmesine yardımcı olmuştur.

The Role and End of Foundations in the Development of Scientific and Medical Centers in the Buwayhid Period

Article Info

Abstract

Article History

Received: 13.08.2021

Accepted: 11.12.2021

Published: 31.12.2021

Keywords:

Buwayhids,
Foundation,
Hospital,
Daru'l-Ilm,
Library.

With the stabilization of the Buwayhid administration in the western part of Iran in the fourth century of the Hijri, social and urban institutions were supported. These social institutions are in the form of science centers (Dâru'l-Ilms and Libraries) and hospitals in order to provide medical and educational services and were established on the basis of foundations established in cities. This research, on the other hand, tries to examine and discover the factors that affect the rise and fall of the foundations of the Buwayhid period, within the framework of historical developments, while considering the role of foundations in the formation and continuity of these institutions.

The results we obtained how that the institutions of the Buwayhids and their foundations provided a stable financial resource and formed the basis for their progress in the same time period. However, after the political domination of the Buwayhids came to an end, dar al-ilms, libraries and foundations affiliated to them were damaged during historical events under the pretext of Shiite tendencies. As a result, its activities decreased. However, foundations related to hospitals continued their existence until the last period of the Ilkhanate. The existence of semi-independent and local governments such as Persian abess helped the medical foundations of the Buwayhids to continue in some cities.

Atıf/Citation: Ürcî, Fatıma-Boroujeni, Ali Asğar Chahian. "Büveyhîler Dönemi İlim ve Tıp Merkezlerinin Gelişiminde Vakıfların Rolü ve Âkıbetleri" çev. Muhammed Uç. *akif* 51/2 (2021), 212-228.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.9>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)"

* Çevirisini yaptığımız söz konusu makale Fâtıma Ürcî ve Ali Asghar Chahian Boroujeni isimli yazarlar nezdince kaleme alınmıştır. Mezkûr makale, "Nakş-e Mevkûfât der Gosteriş-e Merâkiz-e 'İlmî ve Dermânî Ahd-e Boveyhiyân u Fercâm-e ânâhâ" (Fâsilnâme-i 'İlmî- Pejûheşî Pejûheşnâme-i Târîh-i İslâm, Yıl: 8 Sayı: 32, Kış: 1397/2018, ss: 5-28) adıyla yayımlanmıştır. Makalede şemsi ve hicri takvimlere yer verilmiş olmakla birlikte biz, tercüme sırasında tarihlerin asıllarının yanında zihinsel bütünlüğün oluşabilmesi adına milâdî karşılıklarını da belirtmeyi uygun gördük. Aynı zamanda şerhe ihtiyacı duyduğumuz birtakım hususları da mütercimim notu [m. n] tarzında dipnot gösterdik. Çeviri esnasında metnin büyük bir kısmında aslına riâyet etmekle birlikte manada müphemliğin oluştuğunu fark ettiğimiz durumlarda çevirinin daha iyi anlaşılabilmesi gayesiyle bazı eklemelerde bulunduk. Söz konusu makaleyi tercüme etmemizin ana gayesi ise Büveyhîler'in hâkimi olduğu dönemdeki (V./X. yüzyıl) faaliyetlerinin keyfiyetini merak eden okuyucu ve araştırmacıların merâmını nispeten giderebilmek ve iktidarları, çoğunlukla menfi olarak anılan Büveyhî hanedanlığının yönetiminin hakikatte bu şekilde olup olmadığı hususuna mütevâzî bir katkı sunmaktır.

GİRİŞ

Hicrî dördüncü asırda ve beşinci yüzyılın ilk yarısında Büveyhî yöneticileri İran'ın güneyi ve batı bölgeleri ile Irak'ın bazı kısımlarında siyasî hâkimiyet kurdular. Mezkûr hanedanlığın emirleri¹ bilhassa Adudüdevle Şîrâz, Rey, İsfahân gibi kendi topraklarındaki şehirlerin siyasî, sosyal ve kültürel hayatını iyileştirmeye çalışmışlardır. Bu şehirler, Bağdat'la birlikte Büveyhîler'in siyasî merkeziydi. Ayrıca ticaret yollarına da oldukça önem verdiler. Kara ve su ticaret yollarına verilen önem, Büveyhî topraklarındaki birçok şehre refah getirdi.² Büveyhîler'in ticarî yönden genişleme politikaları, yolcuların rahatını sağlayabilmek adına yollar arasına evler inşa etme tarzındaki hayır faaliyetlerini de kapsamıştır. Büveyhîler döneminde şehirlerin ticarî ve iktisadî refahına temel oluşturmanın yanı sıra şehirlerdeki sosyal, kültürel ve ilmî merkezlere de ehemmiyet verdiler.

Büveyhîler'in siyasî merkezleri diğer etnik kökenlerin, dinlerin, medeniyetlerin ilimleri ve bilimsel başarılarının girişinde; düşüncelerin ise kavşak noktasında bulunan İslâm dünyasının bazı bölgelerine konumlanmıştır. Öyle ki Kramer gibi bilim adamları bu döneme Rönesans yahut İran kültürünün canlanması olarak atıfta bulunmuşlardır. Tabii olarak bu durumda tıp başta olmak üzere birçok ilim dalı değişikliğe uğradı. Sonrasında yeni ilim merkezlerinin inşa edilmesi de zarurî bir ihtiyaç olarak görüldü. İlmî ve tıbbî bakım merkezlerinin idaresi için ise mâlî desteğe ihtiyaç vardı. Bu bakımdan vakıf olarak yapılan hayır işleri, söz konusu merkezlerin refah ve bağımsızlığında etkili olmuş olabilir.

Büveyhî vakıflarına dair malumâtın büyük bir yekûnu, Dâru'l-İlm, Dâru'l-Kütüb veya Hastane şeklini almış ilmî ve tıbbî vakıflar hakkındadır. Adı geçen vakıfların zirvesi Adudüdevle devrinde şehirlerin kalkınması cihetiyle olmuştur. Bu makalede, Büveyhîler dönemindeki hayır işlerindeki vakıfların rolü ile ilmî ve tıbbî müesseselerin yeri incelenirken; Büveyhî asrının sona ermesinden sonra mezkûr vakıfların akıbetleri de araştırılmaktadır. Vakıfların son bulma yahut ayakta kalma sebeplerini değerlendirilmektedir. Bilhassa ilmî ve tıbbî vakıf türleri karşılaştırılmıştır. Tarihsel yaklaşım ve betimleyici-analiz edici bir yöntemle, kütüphane çalışmalarına dayanan bu araştırma, Büveyhî devri bilimsel-kültürel müessese ve kurumlarını yeniden incelemektedir. Buna ek olarak, vakıfların yükseliş ve düşüşünü etkileyen nedenlerin de analizi yapılarak tahlil edilmiştir. Bu konuda, şimdiye kadar bağımsız bir çalışma yapılmamıştır. "Berresî Mesele-i Vakf der Hukûmet-i Âl-i Boveyh"³ başlıklı makale, sadece Büveyhî vakıflarını saymakta ve o zaman dilimindeki vakıf türlerini belirtmektedir. Ancak Büveyhîler'den sonraki zamanda vakıfların iniş-çıkışlarının nedenine temas etmemektedir. "Kitâbhânehâ ve Müessesehâ-yi Âmûzeş-i Âlî Dovrân-ı Âl-i Boveyh" adlı makale, kütüphanelerin nasıl ortaya çıktığını ve özelliklerini inceleyen bir araştırmadır. "Dâru'l-İlmhâ-yi Dove-i Âl-i Boveyh ve Nakş-e Ân der Şokûfâ-yi ve

¹ Asıl metinde پادشهان olarak ifade edilmekte; bu ise kelime olarak krallar yahut padişahlar anlamına gelmektedir. Biz ise 'emirler' olarak çevirdik. Zira bu kavram, V./X. yüzyıl için erken bir tabirdir. [m.n]

² İbn Belhî, *Fârsnâme-i İbn Belhî*, nşr. Mansûr Rastgâr Fesâyî Şîrâz: Bonyâd-ı Fârsşinâsî, 1374/1995), 321; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, çev. Alî Nakî Münzevî (Tahran: Şeriket-i Müellifân ve Mütercimân, 1361/1982), 2:626.

³ Zeynep İzdî Niyâ, "Berresî Mesele-i Vakf der Hukûmet-i Âl-i Boveyh", *Vakf-ı Mîrâs-ı Câvîdân* 91-92 (1394/2015).

İrtikâ-yi 'İlm u Dâniş"⁴ isimli makalede de Dâru'l-İlm'lerin tanınması ve Büveyhîler tarafından oluşturulan kütüphaneler daha detaylı olarak tartışılrsa da, yalnızca Dâru'l-İlm'lerin idaresinde vakfın oynadığı rolü gerektiği kadar ele alınmaması değil; aynı zamanda bu önemi haiz vakfın süreç içerisinde yükseliş-inişlerindeki yeri de dikkate alınmamıştır. Genel olarak, Büveyhîler'in vakıfları üzerine yapılan araştırmalar, vakıfların ilim ve tıp merkezlerinin gelişmesindeki rolüne pek ilgi göstermemiş ve esasen adı geçen vakıfların âkîbetlerine ise Büveyhîler'den sonraki dönemde çok daha az merak duymuşlardır.

1. Büveyhîler Döneminde Vakıf Kurumu

Büveyhî emirleri, hayır işlerine ve bayındırlığa oldukça ilgilidiler. Büveyhî vakıflarının işleyişi hakkında birçok şey bilinmesine rağmen, bu vakıfların nasıl yönetildiğine dair kısmî veriler bulunmaktadır. Kesin olan şudur ki, Büveyhîler divan sistemlerinin hilafet divanına yakın olması sebebiyle vakıfların idaresinde Abbâsî divan sistemini örnek almışlardır.⁵ Abbâsî halifeliği döneminde "Dîvân-ı Kazâ" din işlerini, hassaten vakıfları denetlerdi.⁶ 301/914 "el-Birr ve's-Sadakât"⁷ adında bir divan vardı. Halife Muktedir devrinde (295-320/908-932) kurulmuştu. Veziri Alî b. İsa (ö. 324/936)⁸ ise hayır işleri ve sadakaların idaresi vazifesine getirilmişti.⁹ Sonraki yıllarda bu divan ve onun yönetimi hususunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Büveyhîler döneminde de vakıflar Dîvân-ı Kazâ'nın ve kadıların denetimi altındaydı. Kâdî'l-Kudât, Büveyhîler'in siyasî yönetim merkezlerine emir tarafından atanırdı. Emir kendisi çeşitli bölgelere kadıların denetlemek ve vakıfların nasıl idare edildiğini incelemek üzere Kâdî'l-Kudât gönderirdi. 367/978'de Abdülcebbar b. Ahmed Mu'tezilî Müeyyidüdevle tarafından Rey, Sührever, Kum ve Sâve'de bulunan kadıların faaliyetlerini gözden geçirmek üzere Kâdî'l-Kudât olarak tayin edildi.¹⁰ Sâhib b. Abbâd, onu özellikle vakıf mallarında dikkat ve ihtiyatlı olması hususunda uyarmıştı. Abdülcebbar'dan vakıf gelirlerinin vakfedildiği tarzda kullanılması; bunun yanında ulu camîlere ve hayır mekanlarına vakfedilen malların önceden belirlendiği üzere yararlanılması için emîn, sâlih ve güvenilir kişilerden istifade etmesini istemişti.¹¹ Öyle

⁴ Zikrullâh Muhammedî - Muhsin Pervîş, "Dârü'l-İlmhâ-yi Dovre-i Âl-i Büveyh ve Nakş-ı Ân der Şokûfâ-yi ve İrtikâ-yi 'İlm u Dâniş", *Târîhnâme-i İrân Ba'd ez İslâm* 7 (1392/2013).

⁵ Adam Metz, *Temeddün-i İslâmî der Karn-ı Çehârom-i Hicrî*, çev. Alî Rızâ Zekâvetî Karâkzlû (Tahran: Emîr Kebîr, 1377/1998), 95-107; Hemv, *Nizâm-ı Dîvân-ı Boveyhiyân*, çev. Ya'kûb Âjend (Tahran: Mevlî, 1374/1995), 37-38.

⁶ Metz, *Temeddün-i İslâmî der Karn-ı Çehârom-i Hicrî*, 361-363.

⁷ Bu divanın mali kaynaklarının aslı, gelirinin hilafetin sınırlarını korumak, Haremeyn-i Şerîfeyni himaye etmek ve yeniden inşa etmek üzere adı geçen divana vakfedilen Irak Sevâd arazileriydi Hindûşâh İbn Sencer, *Tecâribu's-Selef* (Tahran: Tuhûrî, 1358/1979), 206; Nâdyâ Bergnîsî, "Dîvân-ı Birr", *Dâiretü'l-Maârif Bozorg İslâmî* 11 (1381/2002), 609-610.

⁸ Halife Muktedir döneminde birkaç defa vezirlik koltuğuna oturan Alî b. İsa, hayır işlerine çok meraklıydı. Köy ve çiftliklerinden her sene takriben 80.000 dinar gelir elde ediyordu. Bunun yarısını dar gelirlilere ve yoksullara, diğer yarısını da aile efradı ve çevresine harcardı İbn Sencer, *Tecâribu's-Selef*, 206. Abbâsî veziri Alî b. İsa'nın vefat tarihi makalenin yazarları tarafından hicrî 324/936 olarak verilirken; TDV İslâm Ansiklopedisi'nde Nahide Bozkurt 334/946 olarak zikretmektedir. Arada on yıl gibi bir zaman farkı bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, "İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İsa" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1999). [m. n]

⁹ Muhammed b. Ali Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, çev. Ebû'l-Kâsım İmâmî - Alî Nakî Münzevî (Tahran: Sorûş, 1369/1990), 5:220.

¹⁰ İzzüddîn Alî İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, çev. Abbâs Halîlî - Ebû'l-Kâsım Hâlet (Tahran, 1371/1992), 21:109.

¹¹ İsmâil Sâhib b. Abbâd, *Resâilü Sâhib b. Abbâd* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l- Arabî, 1947), 45.

görünüyor ki, Büveyhîler devrinde vakıfların işletimi, kadılık gibi irsî idi ve miras olarak kalıyordu. Kadıların çoğu ise Mu'tezilî idi. Ebû'l-Kâsım Alî Tenûhî Basra kadılığına tayin edildiği zaman kendisi gibi Şîî ve Mu'tezilî temâyülleri olan oğlu Ebû Alî Muhassin b. Alî Tenûhî'yi (ö. 379/990)¹² de Ahvaz vakıflarının işletimi ve kadılığına atadı.¹³ Kadılar, âmilleri vasıtasıyla vakıfları idare ediyorlardı. Âmillerin ihtiyaçları farklı malî kaynaklardan, özellikle haraçlardan temin ediliyordu. 355/966 yılında Kum'da olduğu gibi, haraçların bir kısmı "Resm-i Âmilân"ın ödenmesine diğer kısmı da "Resm-i Ashâb-ı Vakf" a tahsis edilmiştir.¹⁴

Hastaneler¹⁵ ve Dâru'l-İlm'ler, Büveyhîler'in en öne çıkan vakıfları arasında olduğundan diğer vakıflarda olduğu gibi kadılar bunları da denetlerdi. Şerefüddeve Şîrâz'da bir kütüphane kurduğunda Kadı Ebû Muhammed Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Selmân'ı Bağdat'tan Şîrâz'a getirdi ve bu kütüphanenin mütevellisi yaptı.¹⁶ Hastane vakıflarını idare etmesi için de Sâhib Mansıbî'yi, Mâristân Kadısı olarak atadı.¹⁷ Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdülbâkî'den Bağdat Mâristân Kadısı olarak bahsedilir. Vakıfnâme ve vâkıfların belirlediği şartlara bağlı olarak, bazen hastane ve birkaç vakıf bir müteveli nezdince yönetilir bazen de hastanenin müstakil bir müteveli heyeti olurdu. Mevsıl (Musul) hastanelerinde bu makam İlmüddîn Şâtâtî'nin (ö. 599/1203) uhdesinde bulunuyordu.¹⁸ Buna ek olarak, ayrıca her hastanenin bir vekili bulunmaktaydı ve hastaneleri onlar yönetmekteydiler. Nâzırlar, divan sahipleri, kadılar, muhtesipler ve fakîhler arasından seçilmekteydi. Büveyhî emiri, halife, vezir yahut hastane vâkıfı da bunlara güveniyordu. Söz konusu nâzırlar, muhtemel hevâ ve heveslerin ortaya çıkabilme durumu nedeniyle hastanenin ek giderlerinin önüne geçiyorlardı. Bu nedenle, nâzır seçimlerine büyük bir özen gösteriyorlardı. Büveyhî emirleri, diğer emirler ve bunun yanı sıra halifeler, hastane vakıflarını bu yolla idare ediyorlardı. İbnü'l-Mâristâniyye olarak tanınan Fahrüddîn Ebû Bekir Ubeydullah (ö. 599/1203),¹⁹ Bağdat Adudî Hastanesi'nde vakıf müderrisi ve vekili olan Hanefî mezhebine mensup bir doktordu. O, Adudî Hastanesi'nin tertipçisi ve organizatörüydü.²⁰ Zeynüddîn Abdürrezzâk b. Ebû Ahmed (ö. 608/1212) de bir müddet Adudî

¹² O, 327/939 senesinde Basra'da doğdu. 346/958' de Ahvaz darphanesinde kendisine görev verildi. 350/962 yılında Hûzistân kadılığına getirildi. Adudüddeve'nin oldukça ilgisini çekmişti. *Nişvârü'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere* isimli meşhur kitap onun eserlerindedir.

¹³ Sedîdüddîn Muhammed Ufî, *Metn-i İntikâdî Cevâmiu'l- Hikâyât ve Levâmiu'r-Rivâyât*, nşr. Emîr Bânû Musaffâ ve Muzâhir Musaffâ (Tahran: Pejûheşgâh-ı 'Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 1386/2007), 4:633.

¹⁴ Hasan b. Muhammed Kummî, *Târîh-i Kum* (Kum: Kitâbhâne-i Âyetullâh Merî'sî Necefî, 1385/2006), 419.

¹⁵ Asıl metinde Bîmâristân yahut Mâristân olarak iki şekilde kullanılan kavramlar, benzer manaya gelmekte olup hastane olarak tercüme edilmektedir. [m. n]

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Mu'neddîn Ahmed b. Şîhâbüddîn Ebî'l-Hayr Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, nşr. İsmail Vâiz Cevâdî (Tahran: Bonyâd-ı Ferheng-i İrân, 1350/1971), 53.

¹⁷ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 26:35.

¹⁸ İmâdüddîn Kâtib Esfehânî, *Harîdetü'l-Kasr ve Cerîdetü'l-Asr*, nşr. Muhammed Behçetü'l Eserî ve Cemil Sa'd (Bağdat: Matbûâtü'l-Mema'il-İlmî el-İrâkî, 1375/1995), 12:362.

¹⁹ O, yaşadığı dönemin büyük ve şöhret sahibi isimleriyle, ezcümle Abdurahmân İbn Cevzî Abbâsî halifesi Nâsır'ın (575-622/1180-1226) veziri Ebû'l-Muzaffer Ubeydullâh b. Yûnus Hanbelî gibi yaşadığı dönemin büyük ve şöhret sahibi isimleriyle iyi ilişkileri ve dostluğu vardı. Ekonomik durumu yerindeydi. Bağdat "Derb-i Şâkirriyye"de bir dâru'l-ilm açmış ve buraya ilim talebelerinin istifade edebilmeleri için birçok kitap vakfetmişti Ahmed b. Alî Hatîb Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 17:66.

²⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîh-i Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*, 17:67; Mahmûd Necmâbâdî, *Târîh-i Tıbb der İrân Pes ez İslâm* (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1353/1974), 791.

Hastanesi'nin nâzırlığını yapmıştır.²¹ Vekil de muhtemelen hastane kadısının kontrolü altında görevini sürdürmekteydi.

2. Vakıf Kütüphaneleri ve Dâru'l-İlm'lerin Oluşumlarının Arka Planı

Dâru'l-İlm'lerin tesisi, kütüphanelerin veya Beytü'l-Hikme'lerin kurulmasının akabinde atılan en etkili adımlardan birisiydi. Bu Dâru'l-İlm'ler, İskenderiyye Dâru'l-İlmi referans alınarak ve taklit edilerek oluşturulmuştur. İkinci yüzyılda Yunan, Hint vb. çeşitli ilmî eserlerin girişi ve tercüme edilmesiyle Beytü'l-Hikme'nin kurulması, Dâru'l-İlm'lerin tesis nedenleri olarak kabul edilebilir. İslâm dünyasının bir bölümünde Büveyhî hâkimiyetinin öne çıkan hususiyetlerinden biri, özellikle ilim ve bilgi alanında yarattıkları hoşgörü ortamıydı. Farklı dinlerin ve etnik unsurların tâbileri, özgürlük ve güven içerisinde tahsil, tedris, telîf, tasnif, müzâkere, aklî ve naklî ilimlerin değişimi, fenler ve sanatları öğrenebilmek amacıyla bu hoşgörü atmosferine geliyorlardı. Kitap ve kütüphaneler ilim ehli için birincil araçlar olarak telakkî ediliyordu. Kütüphaneler kültür ve medeniyetin gelişip büyümesinde de etkili bir rol oynadı. Bu yüzyılın yöneticileri, vezirleri, âlimleri ve bilim adamları da bu gelişmelerden bîhaber değillerdi. İşbu koşullar, Dâru'l-İlm'lerin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu Dâru'l-İlm'ler, mâhiyet itibariyle kütüphane tipindeydi ve ilim söyleşileri için özel tahsis edilmiş bir yeri vardı.²²

Aslında Dâru'l-İlm, kitap deposu olarak bilinen kütüphaneden farklı olarak kütüphane, mütâlaa salonu ve bir sergi yerinin birleşimiydi.²³ Fâtımî halifesi Hâkim zamanında Kâhire'de de Abbâsîler'in Beytü'l-Hikme'lerini taklit ederek 395/1005 yılında bir Dâru'l-İlm kuruldu. Saraydaki kitaplar buraya taşındı. Ayrıca halkın da ilim tahsil edebilmesi için burası vakfedildi.²⁴ Irak Musul'daki ilk Dâru'l-İlm, Büveyhîler'in iktidarından önce Şâfiî fakihî Ca'fer b. Muhammed b. Hemedân Mevsîlî (ö. 323/935) tarafından tesis edildi. O, bu Dâru'l-İlm'in beraberinde içerisinde tüm ilimleri kapsayan bir kütüphane de yaptı ve ilim talebeleri için burayı vakfetti. Buranın kütüphanesi ilim ehli için her gün açıktı. Hiç kimsenin girişi yasaklanmıyordu. İlim talebesi olup yoksul birisi gelirse geçimliği temin edilirdi ve her gün kendisine kâğıt verilirdi.²⁵ Bu kütüphane vâkifinin Şâfiî mezhebinden olmasından ötürü Şâfiî fikhını desteklemesine rağmen Büveyhî döneminde Dâru'l-İlm'lerin ilk örneklerinden olabilir.

Büveyhî asrı, İran ve Irak'ta büyük ve şümüllü kütüphanelerin inşa edildiği diğer İslâmî iktidar dönemlerinden farklı bir yüzyıldır. İşbu kütüphanelerde her dalda, ilim ve fen alanlarında kitaplar vardı.²⁶ İşaret edildiği, gibi uzmanlaşma ve türlü kitapların var olması, tercüme akışının artması ve Beytü'l-Hikme'nin gelişmesi gibi nedenlere bağlanabilir ki çeşitli ilimlerin Batı İran ve İskenderiye Mısır'ı havzasına akın etmesi, Bağdat'ı da beraberinde getirmiştir.

²¹ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 31:274.

²² Abdürrahîm Ganîme, *Târîh-i Dânişgâhhâ-yi Bozorg-i İslâmî*, çev. Nûrullâh Kesâî (Tahran: Yezdân, 1364/1985), 90.

²³ Müfîdullâh Kebîr, *Âl-i Boveyh der Bağdâd, Hilâfet der Serpençe-i Kudret-i İrânîyân*, çev. Mehdî Efşâr (Tahran: Refa't, 1379/2000), 118.

²⁴ Ahmed b. Alî Makrîzî, *İttiâzü'l-Hunefâ bi Ahyârî'l-Eimme-i'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, nşr. Ahmed Muhammed Hilmî (Kahire: Vüzerâtü'l-Evkâf, 1416/1996), 2:56, 295.

²⁵ Yâkût Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, çev. Abdülmuhammed Âyetî (Tahran: Sorûs, 1381/2002), 1:355.

²⁶ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 2/669.

3. Büveyhî Dâru'l-İlm'lerinin ve Kütüphanelerinin İdaresinde Vakfın Konumu

3. 1. Vakıf Dâru'l-İlm'leri

Büveyhîler döneminde ilk ve en bilinen vakıf dâru'l-İlmi 381/992'de Adudüddeve'nin oğlu Bahâüddeve'nin veziri Ebû Nasr Şâpûr b. Erdeşîr kurmuştur. Bu Dâru'l-İlm, Bağdat'ta Kerh mahallinde Beyne's-Sûreyn (iki duvar arası anlamında) bölgesinde kurulmuş ve ilim adamlarının istifadesine sunulmuştu²⁷. Söz konusu dâru'l-İlmden ilk İslâmî vakıf üniversitesi olarak da bahsedilmektedir.²⁸ Böyle bir isimlendirmenin nedeni ders sınıflarının oluşturulması ve araştırma söyleşileri oturumlarının tertip edilmesi olabilir.²⁹ Ebû Nasr Şâpûr bu dâru'l-İlmin finansmanını temin edebilmek için Bağdat Kerh mahallinde Dâru'l-Ğazl (İplik Atölyesi) ve Mahall-i Ashâbi'l-La'b (Kutlama ve Eğlence Yeri) adında iki bina inşa ettirerek vakfetmiştir. Her iki binanın gelirlerini bu ilim merkezinin idaresine tahsis etmiştir.³⁰

Dâru'l-İlm ve kütüphanelere maddî gelir sağlayan bağışların yanı sıra yapılan kitap bağışları da kütüphanelerin zenginleşmesindeki etkenlerdendi.³¹ Ebû Nasr Şâpûr, dâru'l-İlmi tesis ettikten sonra Müslümanların faydalanabilmeleri için birçok kitap bağışlamıştır.³² Toplam kitap adedi on binlerce cilde varan bu büyük vakıf dâru'l-İlminde, vâkıfların bağışladıkları kitapların yanı sıra büyük bilim ve ilim adamlarına ait el yazmalarının çok sayıda istinsâh edilmiş halleri veya asıl nüshaları bulunmaktaydı.³³ Abbâsî veziri İbn Mukle tarafından hediye edilen takriben yüz Kur'ân-ı Kerim el yazması Büveyhî Dâru'l-İlm kütüphanelerince korunuyordu.³⁴ Büveyhî dönemi doktoru olan Gabriel b. Ubeydullâh b. Bahtışua da vâkıflar arasında zikredilebilir ki o, *Künnâş* isimli kitabını Bağdat Dâru'l-İlm'ine bağışlamıştır.³⁵ Fakîh, hâfız ve Bağdat'ın en ünlülerinden biri olan Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) de kitaplarını Müslümanlara vakfetmiştir.³⁶

Büveyhîler döneminde gerekli malî desteği temin edememesinden ötürü devam etmeyen dâru'l-İlmler de vardı. Bunlar Büveyhî asrı ulemalarından Seyyid Rızâ ve Seyyid Murtezâ adında iki kişi tarafından Bağdat'ta kurulmuştu. Seyyid Rızâ Dâru'l-İlm'i Kerh Şîi mahallinde Şâpûr'un dâru'l-İlminin yanındaydı ve sınırlı malî kaynaklarından ötürü müessisinin 406/1016'da vefat etmesiyle faaliyete devam etmemiştir. Çünkü fonlaması Seyyid Rızâ'nın mallarından sağlanıyordu.³⁷ Rızâ'nın kardeşi Seyyid Murtezâ'nın kurduğu 80.000 cilt kitaba sahip dâru'l-İlm hakkında ise çok az malumât

²⁷ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), 14:366; İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 21:217.

²⁸ Muhammed Kerîmî Zencânî, *Dâru'l-İlmhâ-yı Şîi ve Nûzâyî Ferhengî der Cehân-i İslâm* (Tahran: Etleat, 1375/1996), 69.

²⁹ Ebû'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1407/1986), 11:312.

³⁰ Muhammed b. Abdilmelik Hemedânî, *Kat-u Târîhiyye min Kitâb Unvânü's-Seyr fî Mehâsin-i Ehli'l-Bedv ve'l-Hadr ev El-Meârifu'l Mûteahhire*, nşr. Şâyi' Abdülhâdî Hacerî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 135.

³¹ Corcî Zeydân, *Târîh-i Temeddün-i İslâmî*, çev. Alî Cevâhir Kelâm (Tahran: Emîr Kebîr, 1372/1993), 632.

³² İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 21:217.

³³ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 21:217.

³⁴ Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 2:1034.

³⁵ Ahmed b. Kâsim İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî tabakâti'l-Etubbâ*, nşr. Mahmud Necmâbâdî (Tahran: Dânişgâh-ı Ulûm-ı Pezeşgi-i İrân, 1386/2007), 1:393-394.

³⁶ Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 1:164.

³⁷ Ahmed b. Alî İbn 'Inebe, *Umdetü't-Tâlib fî Ensâbi Âl-i Ebî Tâlib*, nşr. Muhammed Hasan Âltâkânî (Kum: Şerîf Rızâ, 1362/1967), 208-209.

vardır.³⁸ Öyle görünmektedir ki bu dâru'l-‘ilm de Seyyid Rızâ dâru'l-‘ilmi ile aynı âkîbeti paylaşmıştı ve ayakta kalmasını sağlayacak yeterli bağıştan yoksun olması sebebiyle varlığını idâme ettirememişti.

3. 2. Vakıf Kütüphaneleri

Büveyhîler döneminde Büveyhî emirleri ve vâkıfları dâru'l-‘ilmlere ek olarak, kütüphaneler de vakfediyorlardı ve çoğunlukla İran'ın batısına dağılmışlardı. Bunlardan biri Şîrâz'da Adudüddeve'nin kurduğu kütüphanedir. Söz konusu kütüphane, bir danışman, bir kütüphaneci ve şehirde kendilerine itimat edilen heyetçe seçilen bir âmir tarafından idare edilen bağımsız bir yerdi. Kütüphane âmiri ve danışmanı muhtemelen mezkûr yere yapılan bağışların doğru kullanımını denetlemişlerdir. Bu kütüphanede türlü alanlarda tedvin edilmiş kitaplar toplanarak konularına göre ayrı bir bölümde tutulmuştur. Kitapların bir fihristi de mevcuttu. Kütüphaneye sadece unvanı olan kişiler girebilirdi.³⁹ Makdisî, kitaplarını yazarken bu kütüphaneden yararlanmıştı.⁴⁰

Adudüddeve'ye yakın olanlardan Kâtip Ebû Alî b. Sivâr da Basra'da bir kütüphane kurarak oraya bağışlar tahsis etti.⁴¹ Ebû'l-Kâsım Beştî, Basra'daki bu vakıf kütüphanesinin kuruluşunda ve ayakta kalması hususunda Kâtip Ebû Alî b. Sivâr'a yarenlik eden kimselerden biriydi.⁴² Ayrıca kütüphane ekâbirden, ilim adamlarından ve yetkili mercilerden gelen kitap bağışlarıyla da takviye edilmiştir. Söz gelimi, Kadı Ebû'l-Ferec b. Ebû'l-Bekâ⁴³ kitaplarının bir bölümünü bu kütüphaneye ve Basra'daki sâir kütüphanelere bağışlamıştır.⁴⁴

Kâtip Ebû Alî b. Sivâr, Basra'ya ek olarak bir kütüphane de Râmhürmüz'de tesis ederek bağışlar tahsis etti. Kütüphanede görevliler, okurlar ve kitap yazarları sürekli çalışıyorlardı. Cârî giderler ve görevlilerin maaşlarının ödenmesi bağışlar vesilesiyle temin ediliyordu. Bu kütüphane, Mu'tezile kelâmının tedris edildiği yerlerden biriydi ve içerisinde her daim bir kelâm hocası bulunurdu.⁴⁵ Kütüphanede devamlı tedris de müstakil malî kaynakları lüzumlu kılıyordu ki kütüphanenin bu giderleri karşılamaya imkân tanıyan özel bağışları vardı.

Ebû Kâlicâr'ın veziri Ebû Mansûr Behrâm b. Mâfne de Şîrâz'da bir kütüphane kurmuştu. O, Şîrâz'ın idaresini eline aldığı anda kendi kütüphanesinden yaklaşık olarak 90.000 cilt kitabı ilim ehline vakfetmişti. Kütüphanede İbn Mukle'nin 4.000 levhası bulunuyordu.⁴⁶ O, Bağdat Dâru'l-‘ilm'ine olduğu gibi bu kütüphaneye de ihtiyaç duyduğu kitapları bağışlayarak buranın gelişim göstermesine katkıda bulunmuştu.

Sâhib b. Abbâd (ö. 385/996) Büveyhî vakıflarından bir diğeri idi. Büveyhîler'in bu bilgili veziri akli ve nakli ilimlere ciddi bir muhabbet besliyordu. Vaktinin bir kısmını ilmî ve edebî kitapların yazımına ayırıyordu.⁴⁷ Rey Vakıf Kütüphanesi onun 100.000 cilt

³⁸ Hemv, *Nizâm-ı Dîvân-ı Boveyhiyân*, 206-207.

³⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 2:669.

⁴⁰ Kebîr, *Âl-i Boveyh der Bağdâd, Hilâfet der Serpençe-i Kudret-i İrânîyân*, 276.

⁴¹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 2:618.

⁴² Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Muhammed Rızâ Teceddüd (Tahran: Bânk-ı Bâzargâni-İrân, 1346/1967), 383.

⁴³ Tamlamaların transkripsiyonunda metnin aslına sâdik kalınmıştır [m. n]

⁴⁴ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 23:384.

⁴⁵ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 2:617.

⁴⁶ İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 15:224.

⁴⁷ Ahmed Behmenyâr, *Sâhib b. Abbâd*, nşr. Muhammed İbrâhîm Bâstânî Pârîzî (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1383/2004), 119.

kitap bağışlamasıyla tesis edildi.⁴⁸ O, diğer yönetici ve hükümdarların aksine pek çok kitap ve eserini kendi depolarına koymakla kalmamış; onların mütâlaa edilmesi, faydalanılması, ezberlenmesi ve istinsâh edilmesi için çeşitli ilim dallarındaki yazmalarla birlikte alimlere vakfetmiştir.⁴⁹ Bu nedenle onun kütüphanesinden istifade edilmesi sadece müracaat edenlere mahdut kılınmamış; onun kurduğu vakıf vakf-ı âm addedilmiştir. Nûh b. Mansûr-ı Sâ mânî'nin Sâhib b. Abbâd'ı vezirliği devralması için Sâ mânî sarayına çağırıldığı sırada onun Nûh'a verdiği cevapta kütüphanesinde yer alan kitaplarını Buhârâ'ya taşıyabilmek için 4.000 devenin gerektiğini belirtmesi kitaplarının miktarının ulaştığı seviyeyi göstermektedir.⁵⁰ Rey'deki Şîîler ve Sâhib b. Abbâd'ın Şîî temayülleri, Ehl-i Beyt'le ilişkisi⁵¹ göz önüne alındığında alimler ile ekâbiri barındıran böylesine büyük bir halk kütüphanesinin kurulması, Büveyhîler döneminde ve Selçuklu devrinde Şîî fikhını gelişmesi ve Şîî medreselerinin inşa edilmesini sağlamıştır.

385/996'da Sâhib b. Abbâd'ın ölümü sonrasında vezirliği devralan Ebû'l-Abbâs Ahmed Dabî (ö. 399/1009), İsfahan Ulu Camii'nde kitap mahzenleri ve hücrelerinin yanında bir de kütüphane inşa etti. Kütüphanenin üç büyük cilde ulaşan fihristinde, tefsîr, hadîs, nahiv, sarf, kısas-ı enbiyâ, padişahlar ve emirlerin hayatını konu edinen telifât yer almaktadır. Ebû'l-Abbâs ayrıca riyaziyât, tabiî ilimler ve ilahiyât gibi türlü ilim dallarında yazılar toplayarak devrin fazilet sahiplerine vakfetmiştir⁵² Sözü geçen kütüphane, teşeyyu' gayesiyle tesis edilmişti. Öte taraftan, Ebû'l-Abbâs'ın İsfahan'da Sâhib b. Abbâd'ın halefi ve onun hayalinin takipçisi olduğu görmezden gelinmemelidir.

3. 3. Vakıf Kütüphaneleri ve Dâru'l-'İlm'lerinin Yok Olma Nedenleri

Büveyhîler döneminin sonlarına doğru vakıf kütüphaneleri ve dâru'l-'İlm'lerinin zayıflama ve yok olmasında türlü nedenler etkili olmuştur. Civâr hükûmetlerin hamleleri ve iç isyanlar bu nedenler arasındaydı. Bahâüddeve'den sonra Büveyhî iktidarı dağıldı ve onun yerine geçenlerin vakıf kültür merkezlerine teveccühleri devam etmedi.⁵³ Büveyhî iktidarının zayıflaması, civâr hükûmetlerin hamleleri ve Büveyhî hâkimiyetindeki bölgelere yeni siyasî güçlerin akınları, Büveyhî vakıflarının özellikle de ilmî vakıf merkezlerinin ortadan kalkmasına sebep oldu. Gazneli Mahmud'un 420/1029 yılında Şîî ve Mu'tezilî hareketleri bastırma hedefiyle Rey'e yaptığı hamlenin sonuçlarından birisi de Sâhib b. Abbâd'ın büyük kütüphanesinin yıkılmasıdır. Gazneli Mahmud'un mezhebî siyaseti, taassubu ve Halife Kâdir Billâh'a (381-422/992-1031) itaat etmesi, Sâhib b. Abbâd'ın kütüphanesindeki Şîî ve Mu'tezilî kitaplarının varlığının kabul edilmemesine ve kütüphanenin harap olmasına sebep oldu.⁵⁴

⁴⁸ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 2/617. Rey'de Rükneddevle'nin veziri Ebû'l-Fadl b. Amîd'le (ö. 360/971) bağı olan bir kütüphane mevcuttu ve Ebû Alî Miskeveyh oranın görevlisiydi Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, 6:277. Sâhib b. Abbâd vezirlik koltuğuna oturduktan sonra burayı kendi kütüphanesine ekledi Rükneddîn Hümâyünferh, *Târihçe-i Kitâbhâne-i İrân u Kitâbhâne-i Umûmî* (Tahran: Sâzmân-i Ketâbhâne-i Umûmî Şehrdârî, 1344/1965), 30.

⁴⁹ Kummî, *Târih-i Kum*, 11.

⁵⁰ Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Tercüme-i Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâ-i Ebnâ'i-z-Zamân-ı İbn Hallikân*, çev. Ahmed b. Muhammed Sencerî, nşr. Fâtıma Müderresî (Urmiye: Dânişgâh-ı Urûmiyye, 1381/2002), 1:194.

⁵¹ Behmenyâr, *Sâhib b. Abbâd*, 89,99.

⁵² Fadl b. Sa'de Mâfrûhî Esfehânî, *Mehâsinü İsfahân*, çev. Hüseyin b. Muhammed Âverî, nşr. Abbâs İkbâl Âştîyânî (İsfahan: Sâzman-i Ferhengî-Tefrîhî Şehrdârî, 1375/1996), 90.

⁵³ Kebîr, *Âl-i Boveyh der Bağdâd, Hilâfet der Serpençe-i Kudret-i İrâniyân*, 284.

⁵⁴ İbn Esîr, *Târih-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 22:86.

Büveyhî iktidarının çöküşü ve Selçukluların yükselişe geçmesi, vakıf kütüphanelerinin ve buralardaki mevkûfâtın yok olmasındaki bir diğer sebepti. Selçukluların mezhebî taassupları ve Hanefî mezhebine olan eğilimleri, Şîî bir anlayışa sahip olan dâru'l-İlm'in faaliyetlerinin devam etmesine müsamaha göstermedi. Her ne kadar görünüşte de olsa hilafet kurumuna bağlılık da tüm ilim adamlarını kabul etmesine rağmen, Şîî kitaplarıyla dolu olan⁵⁵ ve Şîilerce idare edilen Ebû Nasr Şâpûr Dâru'l-İlm'i de dahil olmak üzere dâru'l-İlm yaklaşımına daha fazla karşı çıkılmasına neden oldu. Büveyhîler'den önce dâru'l-İlm'ler özel bir mezhebî eğilime sahip değillerdi.

Ancak Ebû Nasr'ın kurduğu vakfın idaresinde Şîî anlayışların var olduğu görülmektedir. Örneğin, talebelerin ihtiyaçlarını giderme görevini yerine getiren Murtezâ Ebû'l-Kâsım Alî b. Hasan Müsevî, Şâpûr'un vefatından sonra uzun yıllar bu kütüphaneyi yönetti.⁵⁶

Bağdat'ta Şîiler'in mahalli Kerh'te bu dâru'l-İlm'in kurulması da Şîî karakterin bir diğer işaretidir.⁵⁷ İşte bunlar, onların yıkımına zemin hazırlayan nedenler oldu. İlk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in 401/1011 Besâsîr'i bastırabilmek için Bağdat'a girdiği sırada Kerh'in ateş almasıyla birlikte Ebû Nasr Erdeşîr Dâru'l-İlm'i de yandı ve birçok edebî eser yağmalandı.⁵⁸ Tuğrul'un veziri Amîdülmülk Kenderî, kütüphanenin bir kısmını kurtardı ve bazı nüshaları seçti.⁵⁹ Kenderî'nin Hanefî mezhebine yönelik güçlü eğilimleri nedeniyle, seçmiş olduğu kitapların kendi fikrî yapısına ve Hanefî mezhebine paralel eserler olduğunu bilmek gerekir. Bu hadiseden birkaç sene sonra, 457/1065'te Ebû'l-Hasen Muhammed b. Hilâl Sâbî, Bağdat'ın batı tarafında bulunan İbn Ebî Avf mahallinde bir kütüphane vakfetti. İlim ehlinin istifadesi için ilk seferinde 1.000 diğer seferinde 400 kitap oraya intikal ettirdi.⁶⁰

Aslında bu Büveyhî bilim adamı Ebû Nasr Şâpûr'un yanmış kütüphanesini başka bir tür vakıfla ihya etmeyi ve alimlerin toplanacağı bir merkez kurmayı amaçlamıştı. Ancak Şîî bir hükûmetin desteğinin olmaması, kütüphanenin faaliyetlerini sürdürmesini veya kapsamlı bağışlara sahip olmasını engelledi. Sâbî'nin vakıf kütüphanesi de daha sonra Abbâsî halifeliğinin kütüphanesine eklenmiştir. Kitap toplamaya ilgi duyan⁶¹ Halife Nâsır Lidînillâh (ö. 622/1226), 590/1194'te Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne bir kütüphane yapılmasını emretti. Kütüphane binasının tamamlanmasından sonra başka bir benzeri bulunamayan binlerce değerli kitabı başta Ebû'l-Hasen Sâbî'nin vakıf kütüphanesi olmak üzere diğer kütüphanelerden oraya naklettiler.⁶² Büveyhî vakıf kütüphanelerinin diğer kütüphanelerle birleştirilmesi bu ilmî ve vakfî müesseselerin yok olmasının nedenlerinden sayılabilir.

Siyasî hadiseler, savaşlar, şehirlere yapılan akınlar ve şehirlerdeki isyanlar kütüphane ve dâru'l-İlm'in zarar görmesindeki diğer nedenlerdir. Örnek olarak,

⁵⁵ Muhammedî - Pervîş, "Dâru'l-İlmhâ-yi Devre-i Âl-i Büveyh ve Nakş-ı Ân der Şükûfâ-yi ve İrtikâ-yi 'İlm ve Dâniş", 181.

⁵⁶ Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 2:1034.

⁵⁷ Ganîme, *Târîh-i Dânişgâhhâ-yi Bozorg-i İslâmî*, 94.

⁵⁸ Feth b. Alî Bondari Esfahani, *Târîh-i Silsile-i Selçûkî*, çev. Muhammed Hüseyin Celîlî Celîlî (Tahran: Bonyâd-ı Ferheng-i İrân, 1356/1977), 22; İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 16:48; Kâtib Esfehânî, *Harîdetü'l-Kasr ve Cerîdetü'l-Asr*, 12/193; Kerîmî Zencânî, *Dâru'l-İlmhâ-yı Şîî ve Nûzâyî Ferhengî der Cehân-i İslâm*, 70.

⁵⁹ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 22:360.

⁶⁰ İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 16:62, 276.

⁶¹ Zeydân, *Târîh-i Temeddün-i İslâmî*, 632.

⁶² İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 30:106; İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 16:276.

Basra'daki bedevî isyanı oradaki vakıf kütüphanelerinin zarar görmesindeki sebeplerdendi ki Basra'da Büveyhîlerin kütüphaneler inşa ettiklerine işaret edilmişti. Bir dönem Muizzüddeve Deylemî'nin oğlu Habeşî'yi kardeşi aleyhinde isyan ettiği ithamıyla tutukladılar. Onun müsâdere edilen malları arasında 15.000 ciltli ve bir dizi ciltlenmemiş nüshaları bulunan bir kütüphane vardı.⁶³ Ancak Basra'daki bedevî isyanları vakıf kütüphanelerine zarar veriyordu. İlk bedevî isyanı 483/1091 yılında vuku' buldu. Bu sırada bir grup bedevî Basra'yı ateşe verdi ve iki kütüphane de yandı. İbn Esîr, bu kütüphanelerden birinin vakfını Adudüdevle döneminden öncesine nispet ederek, Adudüdevle'nin onu görünce şöyle söylediğini belirtmiştir: "Bu, inşâ etme hususunda bizi geride bıraktıkları bir onurdur." İbn Esîr İslâm'da vakfedilen ilk kütüphanenin bu kütüphane olduğunu söyler. Diğer kütüphane, en seçkin ve pahalı kitapları ihtiva eden vezir Ebû Mansûr b. Şâhmerdân'a aitti.⁶⁴ 499/1106 yılında yine bu vakıf kütüphaneleri Basra'da bir grup bedevî tarafından yağmalanmıştır.⁶⁵

Genel olarak dâru'l-'ilmler, Fâtımîler ve Büveyhîler'den müteşekkil iki Şîî yönetiminin hakimi oldukları bölgelerde yayılmışlardır. Vakıf kurumu da onların idaresine hizmet etmiştir. Ancak Şîî düşüncenin onlar üzerindeki hâkimiyeti sebebiyle faaliyet alanları bir hayli sınırlıydı. Sonuçta, beşinci yüzyılda bu merkezleri destekleyen Şîî yönetimlerin zayıflaması ve Selçuklular gibi Sünnî hükûmetlerin iktidara gelişi, dâru'l-'ilmlerin özellikle de Bağdat Dâru'l-'İlm'inin zevâline ve yok olmasına yol açtı. Fakat bu dâru'l-'ilmler, Selçuklu medreseleri ve ona bağlı kütüphaneler için bir örnek teşkil etmiştir.⁶⁶

4. Büveyhî Vakıf Hastaneleri

Abbâsî halifeliği döneminde ve hicrî ikinci yüzyıldan itibaren başta Bağdat olmak üzere İslâm memleketlerinde hastane yapımı revaç buldu. Daha büyük ve daha donanımlıları ise Büveyhîler döneminde inşa edildi. Hastane yapımında çalışanların ihtiyaçlarının karşılanması için bağışlara yoğunlaştılar. Hastanelerin donanım ve verimliliğine göre bağışların hacmi ve vakıf gelirlerinin oranının değişmesi doğaldır. Hastanenin büyüklüğü veya küçüklüğünde vâkıfın malî kapasitesinin miktarı da etkili olmuştur. Dikkati çeken husus şudur ki, büyük vakıf hastaneleri küçük şehirlerde kurulmamıştır.⁶⁷ Büveyhîler'in Irak'ta ilk hastane tesis etme girişimi 355/966'da Bağdat'ta bir hapisane yerine hastane kurulmasını ve buraya bağışlar tahsis edilmesini emreden Muizzüddeve dönemine kadar uzanmaktadır. Bu vakıf mallarının gelirleri yıllık beş bin dinara ulaşmıştır.⁶⁸

4. 1. Hastanelerin Gelişiminde Vakfın Rolü

Adudüdevle döneminde Bağdat ve Şîrâz'da hastane inşası daha sıkı. O, Büveyhîler'in hakimi oldukları yerlere kütüphane ve dâru'l-'ilmlere ilave olarak hastaneler de tesis etti. Adudüdevle zamanında kurulan en büyük ve en önemli hastane, sonrasında Adudî Hastanesi olarak adlandırılan Bağdat Hastanesi'ydi. Adudüdevle'nin iktidarının nihayete ermesinden sonra Bağdat'ta birçok hastane inşa edildi. Ancak hiçbirisinin donanımı ve sağlık hizmetleri Adudî Hastanesi kadar iyi

⁶³ Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, 6:301.

⁶⁴ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 23:161.

⁶⁵ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 23:384.

⁶⁶ Ganîme, *Târîh-i Dânişgâhhâ-yi Bozorg-i İslâmî*, 100.

⁶⁷ Cyril Elgood, *Târîh-i Pezeşgi-i İrân*, çev. Mohsin Câvidân (Tahran: Şeriket-i Nisbî İkbâl ve Şüreka, 1352/1973), 255.

⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11:261.

değildi.⁶⁹ Adudüddeve, üç yıl süren (368/979'dan 372/983'nin sonuna kadar) bu hastaneyi tesis etmek için oldukça fazla para harcadı ve yapımından sonra oraya pek çok malzeme tahsis etti.⁷⁰ Adudüddeve, söz konusu hastanenin yapımı tamamlandıktan sonra farklı yerlerden yaklaşık yirmi dört doktoru buraya davet etti⁷¹ ve gerekli bütün ilaçların teminini sağladı.⁷² Bu hastanenin inşası o kadar görkemliydi ki yüzyıl sonra Nizâmülmülk Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'ni kurarken, Ebû Saîd Sûfî'nin medresenin yapımı için ayrılan paraya el koyduğunu anladığında Nizâmülmülk ona şöyle dedi: "Bu medresenin Mansûr Câmîî ve Adudüddeve Hastanesi gibi sağlam olmasını istemiştım."⁷³

Adudüddeve, hastanenin ihtiyaç duyduğu malî kaynağı temin etmek için vakıf mallarını dikkate aldı.⁷⁴ Müellifi meçhul olan *Mücmelü't-Tevârîh* adlı eserde Adudüddeve'nin Bağdat'a yerleştiğinde bolca hayır yaptığı, hastanenin tesisi de dahil olmak üzere çok paralar harcadığı ve vakıf malları tahsis ettiği kaydedilmiştir.⁷⁵ Onun Bağdat Hastanesine yaptığı bağışlar o derece çoktu ki yıllık 100.000 dinar gelire sahipti.⁷⁶ Bahsi geçen bağışlar arasında Adudüddeve'nin gelirlerinin hastaneye verilmek üzere Bağdat'ın Zebîdiyye şehrindeki İsâ Nehri boyunca yaptırdığı değirmenler bulunmaktadır.⁷⁷

Adudüddeve'ye ek olarak, diğer Büveyhî emirleri de bu hastaneye teveccüh göstererek faaliyetlerine devam etmesine imkân sağladılar ki Şerefüddeve'nin mevlâsı Ebû Nasr Şebâsî, (ö. 408/1018) bu hastaneye haraç, ziraî mahsuller ve meyveler kabîlinden bağışta bulunanlardan birisidir.⁷⁸

Adudüddeve, bir başka hastane de 360/362-971/973 yılları arasında Şîrâz'da yaptırdı.⁷⁹ Bu hastane, Şîrâz'ın dışında ve şehrin Ulu Camii'nden uzakta bir hayli fazla vakıf malıyla inşa edilmiş; gerekli malzemelerle donatılmış, bünyesinde tecrübeli doktorlar ve hemşireler çalıştırılmıştır.⁸⁰ Bu hastanenin vakıf malları, doktorların masraflarının karşılandığı yeterli maddî desteği sağlıyordu. Bu sebepten ötürü burada ünlü ve yetenekli hekimler çalışmıştır. Adudüddeve'nin Şîrâz'daki doktoru ve İbn Sînâ'nın "*Kanun*"unun telifinden önce hekimlerin referans kaynağı olan *Tıbb-ı Melekî* isimli eserin yazarı olan Alî b. Abbâs Mecûsî bunlardan birisidir.⁸¹ Ebû Kâlicâr'ın hizmetinde bulunan Ebû Sehl Ercânî (ö. 418/1028) bir diğer doktordur.⁸² Ebû'l-Alâ da Şîrâz'da Büveyhî emirlerine hizmet eden başka bir Büveyhî hekimidir.⁸³ Şîrâz

⁶⁹ Kebîr, *Âl-i Boveyh der Bağdâd, Hilâfet der Serpençe-i Kudret-i İrânîyân*, 268.

⁷⁰ İbn Hallikân, *Tercüme-i Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâ-i Ebnâi'z-Zamân-ı İbn Hallikân*, 2/497; İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân ve İslâm*, 21:136.

⁷¹ Bu doktorların isimleri için bkz. Ahmed İsâ Beg, *Târîh-i Hastanehâ der İslâm*, çev. Nûrullâh Kesâî (Tahran: İlmî ve Ferhengî, 1384/2005), 120-123.

⁷² İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 21:137.

⁷³ İbn Sencer, *Tecâribu's-Selef*, 270.

⁷⁴ İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 14:292.

⁷⁵ *Mücmelü't-Tevârîh ve'l-Kisâs*, nşr. Melilü's-Şüerâ Behâr (Tahran: Kelâle-i Hâver, ts.), 394.

⁷⁶ Hamdullâh b. Ebî Bekr Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debîr Siyâkî (Kazvîn: Hadîs-i İmrûz, 1381/2002), 415.

⁷⁷ İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 14:292.

⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12:6.

⁷⁹ Hasan Tâcbahş, *Târîh-i Hastanehâ-yı İrân (Ez Âğâz tâ Asr-i Hâzır)* (Tahran: Pejûheşgâhe Ulûm-i İnsânî ve Mutalaât-ı Ferhengî, 1379/2000), 92.

⁸⁰ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 2:642.

⁸¹ Ahmed b. Ömer Nizâmî Arûzî, *Külliyât-ı Çehâr Mekâle*, nşr. Muhammed Kazvînî (Tahran: Ketâbfurûşî İşrâkî, 1364/1985), 80.

⁸² Alî b. Yûsuf Kaftî, *Târîhu'l-Hükemâ* nşr. Behîn Dârâî (Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1371/1992), 549.

⁸³ Hemv, *Nizâm-ı Dîvân-ı Büveyhiyân*, 553.

Hastanesi'nde böyle yetenekli doktorların varlığı tıbbın ilerleme kaydetmesine vesile olmuştur. Hastanenin Şîrâz kütüphanesine yakın olması ise felsefe, astronomi, kimya, matematik vb. diğer disiplinlerle birlikte tıbbî eğitimin yapılmasına imkân tanımıştır.⁸⁴ Şîrâz'da her ikisi de vakıf ve mevkûfâta bağlı iki ilmî ve içtimâî kurum arasındaki etkileşim, tıbbın gelişmesi ve daha aktüel tıbbî hizmetlerin sunulması için gerekli koşulları sağlamıştır.

Makdisî ayrıca Büveyhîler döneminde Adudüddeve tarafından inşa edilen İsfahân Hastanesi'ni Şîrâz Hastanesi'yle kıyaslamış ve Şîrâz'dakinin daha müreffeh olduğunu kaydetmiştir. Bu hastane de Şîrâz Hastanesi gibi şehrin dışında ve Ulu Camii'den uzakta bulunuyordu. Kendisine tahsis edilmiş vakıfları da vardı.⁸⁵ Bu hastaneye dair çok az malumât mevcuttur. İbn Mendeveye İsfahânî, İsfahân Hastanesi'ndeki ünlü tıp hekimlerinden biriydi.⁸⁶

Elgood'un sınıflandırmasına göre, Adudüddeve döneminde büyük bir hastane olarak kabul edilebilecek Şîrâz Hastanesi'ne ilave olarak, Şîrâz'ın güneyinde Fîrûzâbâd'da Fîrûzâbâd Ulu Camii'nin yanına küçük bir hastane inşa edildi. Sonrasında Ebû Kâlicâr'ın veziri Sâhib Âdil buraya bir kütüphane ekledi.⁸⁷ Aslında bu eylem, hastaneler, kütüphaneler ve dâru'l-ilm'lerle paralel bir doğrultuda yapılmıştır. Bu hastanenin vakıflarından bahsedilmese de hastanenin küçüklüğü göz önüne alındığında önemli vakıflara sahip olmaması olasıdır.

Adudüddeve'den sonra da küçük yapıli hastaneler yapılmıştır ki bunlar hakkında oldukça sınırlı bir bilgi mevcuttur. Bu kabilden Muhammed b. Alî b. Halef -vezir Fahrulmülk Ebû Ğâlib Sîrâfî⁸⁸- tarafından Bağdat'ta tesis edilen hastane vardır.⁸⁹ Ebû'l-Hüseyn b. Hasan Rahacî⁹⁰ de Vasit'ta hastane kuran Büveyhî vakıflarındandı. O, pek çok ilaca ve şuruba ulaşılmasına imkân sağladı ve bunların gözetimi için de tıp bilgisine sahip insanları işe aldı. Aynı zamanda buraya bağışlar da tahsis etti. Hastanenin doktor ve çalışanlarının ihtiyaçları da doğal olarak vakıf mallarının sağladığı malî destekten temin ediliyordu.⁹¹ Irak havzasında Bağdat ve Vâsit'a ek olarak diğer şehirlerde de hastaneler kuruldu. Bir diğer ifadeyle, Büveyhîler döneminde hız kazanan bu süreç, Irak havzasındaki diğer siyâsî muktedirlerce takip edildi.⁹²

⁸⁴ Kaftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, 205, 479, 569.

⁸⁵ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 2:642.

⁸⁶ Kaftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, 587; Necmâbâdî, *Târîh-i Tıbb der İrân Pes ez İslâm*, 768.

⁸⁷ İbn Belhî, *Fârsnâme-i İbn Belhî*, 335.

⁸⁸ Muhammed b. Alî b. Halef (354-407/965-1017), vezir Fahrulmülk Ebû Ğâlib Sîrâfî, Halife Kâdir Billâh döneminde Bağdat'ta vezir idi. Kentlerin gelişimine olan ilgisi, adaleti ve hayırseverliğiyle tanınıyordu. Sarayda büyümüş ve zamanla Irak vezirliğine kadar yükselmişti. Hizmetinde bulunduğu Sultânüddeve tarafından Ahvaz'da öldürülene kadar hükümranlığı devam etti.

⁸⁹ Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1413/1993), 27:170.

⁹⁰ Müeyyidülmülk Ebû Alî Hasan b. Hasan Rahacî (ö. 430/1039) 413/1023 'te Şeref b. Bahâüddeve tarafından Ahvaz'da öldürülene kadar hükümranlığı devam etti. Vezirliği iki yıl sürdü. Halife Kâdir Billâh'ın (382-422/993-1031) Irak'taki bütün işlerinin idaresini üstlendi.

⁹¹ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 22:47; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/45; İbn Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 15:269.

⁹² İsa Beg, *Târîh-i Hastanehâ der İslâm*, 124-126; Necmâbâdî, *Târîh-i Tıbb der İrân Pes ez İslâm*, 781.

5. Büveyhî Yönetiminin Sonu ve Vakıf Hastanelerinin Faaliyetlerinin Devamı

Hicrî beşinci yüzyılın ortalarında Büveyhîler'in iktidarı sona erdikten sonra kurdukları hayrî ve kültürel vakıf kurumlarının birçoğu siyasî değişimler sebebiyle durgunluk yaşadı. Bu değişimler, beşinci yüzyılın ortasında İran'ın batı yakasında Büveyhîler'den Selçuklular'a yönetimin devredilmesi nedeniyle oluşan bir kırılmadan kaynaklanıyordu. Büveyhî hayır kurumları arasında dâru'l-ilm ve kütüphanelerin aksine Büveyhî hastaneleri faaliyetlerine devam etti. Bunlar daha sonraki asırlara ait kaynak eserlerinde adı geçen Bağdat ve Şîrâz'daki Adudî Hastaneleri'dir.

5. 1. Bağdat Adudî Hastanesi

Büveyhîler'in siyaseten gerilemesi sırasında Adudî Hastanesi mevkûfâtı da zarar gördü. Tabîî olarak, vakıflara bağlı olan Adudî Hastanesi'nin etkinliği de azaldı. Tam bu sırada, Bağdat'ın büyüklerinden olan Şeyh Abdümelik Ebû Mansûr b. Yûsuf, (ö. 460/1068) vakıf malları da dahil olmak üzere Bağdat Adudî Hastanesi'nin idaresini devralarak tamir ettirdi. Vakıf malları sayesinde hastanede üç haznedâr, yirmi sekiz de hekim çalıştı.⁹³

Mezkûr hastanenin vakıflara olan bağlılığı Selçuklu asrında da faaliyetlerini sürdürmesine imkân tanıdı. 566/1171'de Dicle'nin taşmasından ötürü hastane zarar görse de hızlıca yenilendi.⁹⁴ Doğal olarak, malî destek sağlayan vakıfların var olması hastanenin süratli bir şekilde onarılmasına vesile olmuştur. 580/1185 senesinde Mekke'den dönüşünde Bağdat'a gelen İbn Cübeyr, bu merkezi Bağdat'ın ünlü hastanesi olarak nitelendirerek hastanenin Dicle'nin kıyısında bulunduğu ve çalışmaya devam ettiğini belirtmiştir. Hastanenin büyüklüğünden bahsederken onu bir saray olarak nitelendirmiştir.⁹⁵ Hastanenin inşa edilmesinden itibaren gelecekteki giderlerinin vakıf mallarından karşılanması için gerekli hazırlıklar yapılmıştır.⁹⁶ Elbette bu dönemde Selçuklular da geriliyor ve hilafetin doğu topraklarında siyasî birlik sağlanamıyordu. Ancak yine de bu hastane vakıflara dayandığı için ayakta kaldı. Abbâsî halifesi Nâsıreddîn Billâh döneminde doruk noktasına ulaşması da bu mevkûfâtın korunmasının gerekçesi olarak kabul edilebilir. Zira bu dönemde Selçuklu hâkimiyetinin zaafa uğramasından sonra hilafet Bağdat ve çevresinde hatırı sayılır bir biçimde siyasî güç elde etmiştir.⁹⁷

Yedinci yüzyılda, vakıfların birçoğu Moğol İstilâsı nedeniyle yok olmuşlar; onların bütüncül yapıları da sarsıntıya uğramıştır. Adudî Hastanesi vakıfları da bu durumdan nasibini almıştır. İbn Batûta ⁹⁸ bu hastaneden bahsetmiş, saray gibi olduğunu fakat onun zamanında yıkılmış bir halde bulunduğunu söylemiştir. Bağdat, Dâru'l-Hilâfe'yi içerisine aldığı için Hülâgu Han'ın (656/1258) işgalinden ağır hasar almıştır.⁹⁹ Adudî Hastanesi

⁹³ Bondari Esfahani, *Târîh-i Silsile-i Selçûkî*, 40.

⁹⁴ İbn Esîr, *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*, 23:68.

⁹⁵ Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Sefernâme-i İbn Cübeyr*, çev. Pervîz Atâbegî (Meşhed: Âstân Kuds Razavî, 1370/1991), 276.

⁹⁶ Kebîr, *Âl-i Boveyh der Bağdâd, Hilâfet der Serpençe-i Kudret-i İrâniyân*, 269.

⁹⁷ Muhammed Süheyl Takûş, *Devlet-i Abbâsiyân*, çev. Hücetullâh Cevdekî (Kum: Pejûheşgâh-ı Havza ve Dânişgâh, 1394/2015), 288-294.

⁹⁸ Muhammed b. Abdillâh İbn Batûta, *Rihle-i İbn Batûta*, çev. Muhammed Al Movahhid (Tahran: Âgâh, 1376/1997), 1:274.

⁹⁹ İlhanlılar'ın Bağdat'a gelişi yönlerinden biri de Dicle'nin batı yakası ve Adudî Hastanesi civarıydı. Tabîî olarak, hastane gibi İlhanlı işgali yolu üzerinde bulunan binalar ağır hasar aldılar.

bu işgalden kurtulamamış ve vakıfları da hasar almıştır. Böylelikle hastane 250 yıl sonra engellilerin ve hastaların sığınağı olma işlevini yitirmiştir.

5. 2. Şîrâz Adudî Hastanesi

Şîrâz Hastanesi Adudî Hastanesi gibi Selçuklu ve İlhanlı asırlarında diğer Büveyhî vakıflarının aksine etkinliğini sürdürdü. İbn Belhî'ye göre Şîrâz Hastanesi'nin işleyişi Selçuklular döneminde sekteye uğramıştır ki bu, Selçuklular'ın burayı ihmal ettiklerinin göstergesidir. İbn Belhî devamında yine de bu hastanenin, kütüphaneye birlikte şehrin kadısı tarafından yeniden inşa ve ihya edildiğini söylemiştir.¹⁰⁰

İbn Belhî'nin nakillerinden anlaşılmaktadır ki, hastanenin de kendisine bağlı olduğu Adudüddeve döneminde kurulan vakıfların idaresi zarara uğramış; Şîrâz kadısı ise bu vakıfları yeniden ihya etmiştir. Nihayetinde Selçuklular döneminde Şîrâz Hastanesi de Adudî Hastanesi vakıfları gibi canlandırılmıştır. Bu çabalar nedeniyle bahsi geçen hastanenin faaliyetleri yedinci yüzyılda İlhanlılar'ın hâkimiyetine kadar devam etmiştir. Hamîdullâh Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*'da¹⁰¹ Şîrâz'ın binalarını sayarken Aduddüddeve'yle irtibatlandırılan bir Dâru'ş-Şifâ'dan bahsetmiştir.

Sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Zerkûb-i Şîrâzî, hastane ve ona ait olan vakıflar hakkında şunları söylemiştir: “Bunların arasında Şîrâz'da Müslümanların acılarını dindirebilmek gayesiyle yapılmasını emreden, kendi mülkünü buraya vakfeden ve hala ayakta olan Adudî Dâru'ş-Şifâ'sı bulunmaktadır.”¹⁰² Adudî Hastanesi'nin en az dört yüz yıl ayakta kalması, Adudüddeve'nin tahsis ettiği vakıflara olan bağlılığın bir neticesiydi ve vakıf gelirleri Fars bölgesine hâkim olan atabeyler döneminde siyasî istikrarın gölgesinde devam etmiştir. Şîrâz'da vakıflara özel hassasiyet gösteren ve pek çok hayır işinin müsebbibleri olan Fars Atabeyleri, Adudî Hastanesi de dahil olmak üzere vakıflarla ilgilenerek bu hastanenin Şîrâz'da sürdürülebilirliğine ve istikrârına uygun zemin hazırlamışlardır.

SONUÇ

Büveyhîler döneminde ticaretin ilerlemesi, ticaret yollarının gelişmesi, ilim merkezlerinin ilerlemesi ve büyümesi kent yaşamındaki refahı da beraberinde getirdi. Büveyhîler'in hâkim oldukları bölgede bulunan önemli şehirler, ticarî ve iktisâdî büyümeye ek olarak kültürel ve ilmî cihetle de neşvünema buldu. Bu şehirlerde ilimlerin doğuşu ve gelişmesi dâru'l-İlmler şeklinde devam etmiştir. Ayrıca, tıbbî hizmet vermek üzere tıp merkezleri ve hastaneler kurulmuştur. Kütüphaneler ve hastaneler arasında ilmî ortaklık ve iş birliği vardı. Bu merkezler, hayırsever devlet görevlilerinin ve Büveyhî emirlerinin hayır işleri doğrultusunda kurulmuş olmalarına rağmen malî bağımsızlığı gerektiriyordu. Bu minvalde, ilmî ve tıbbî merkezlerin bağımsızlığının sağlanabilmesi için vakıf geleneğinden faydalanılmıştır. Söz konusu dönemde bahsi geçen merkezlere bağışlar yapılmıştır. Mevkûfât, hastanelerin ve dâru'l-İlmlerin maddî ihtiyaçlarını karşılamış ve zamanla bu hayır kurumlarının faaliyetlerini sürdürmesini sağlamıştır. Dâru'l-İlmlerin, kütüphanelerin ve hastanelerin rahata erişmesi doğrudan bu vakıflara bağlıydı. Zira bu vakıflar, özellikle dönemin ilmî ve tıbbî yetkinlerini istihdam etmek üzere finans kaynağı temin ederek zikredilen merkezlerin büyümesine zemin hazırlamıştır.

¹⁰⁰ İbn Belhî, *Fârsnâme-i İbn Belhî*, 323.

¹⁰¹ Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, 172.

¹⁰² Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, 51.

Tarihî hâdiseler ve vakıfların zarar görmesi nedeniyle tıp ve eğitim merkezlerinin faaliyetleri de azaldı. Dâru'l-İlmler, Şîf fikhının ve Mu'tezile kelâmının temellerini sağlamlaştırmak ve genişletmek gayesiyle kurulmuş olduklarından Büveyhîlerin iktidarının sona ermesi, Selçukluların ve Abbâsîlerin cesaret bulması Büveyhîler tarafından tesis edilen hastanelerin daha hızlı bir şekilde yok olmasına sebep olmuştur. Hastaneler, siyasî gelişmelere, tarihî olaylara rağmen vakıflara ve bağımsız finansal kaynakların kullanılmasına dayalı olarak işlevlerine devam etmiştir. Vakıfların varlığı, tıp merkezlerinin faaliyetlerini ihya etmesine ve devam ettirmesine yardımcı olmuştur. Şehirlerin bütün alt yapısını ortadan kaldıran Moğol İstlâsı, Bağdat Hastanesi de dahil olmak üzere büyük hastaneleri yok etmiştir. Bununla birlikte bazı Büveyhî hastaneleri işgalden sağ kurtulmuştur. Söz gelimi, Şîrâz Adudî Hastanesi, yarı bağımsız ve mahalli Fars Atabeyleri'nin iyi politikaları ve hayırsever işleri vesilesiyle uzun zaman boyunca faaliyet göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Behmenyâr, Ahmed. *Sâhib b. Abbâd*. nşr. Muhammed İbrâhîm Bâstânî Pârîzî. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1383/2004.
- Bergnîsî, Nâdyâ. "Dîvân-ı Birr". *Dâiretü'l-Maârif Bozorg İslâmî* 11 (1381/2002).
- Bondari Esfahani, Feth b. Alî. *Târîh-i Silsile-i Selçûkî*. çev. Muhammed Hüseyin Celîlî Celîlî. Tahran: Bonyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1356/1977.
- Bozkurt, Nahide. "İbnü'l-Cerrâh, Ali b. İsâ". 20/539-540. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Elgood, Cyril. *Târîh-i Pezeşgi-i Îrân*. çev. Mohsin Câvîdân. Tahran: Şeriket-i Nisbî İkbâl ve Şürekâ, 1352/1973.
- Ganîme, Abdürrahîm. *Târîh-i Dânişgâhhâ-yi Bozorg-i İslâmî*. çev. Nûrullâh Kesâî. Tahran: Yezdân, 1364/1985.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Üdebâ*. çev. Abdülmuhammed Âyetî. Tahran: Sorûş, 1381/2002.
- Hatîb Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Târîh-i Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Hemedânî, Muhammed b. Abdilmelik. *Kat-u Târîhiyye min Kitâb Unvânü's-Seyr fî Mehâsîn-i Ehli'l-Bedv ve'l-Hadr ev el-Meârifü'l Müteahhire*. nşr. Şâyi' Abdülhâdî Hâcerî. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Hemv. *Nizâm-ı Dîvân-ı Büveyhiyân*. çev. Ya'kûb Âjend. Tahran: Mevlî, 1374/1995.
- Hümâyûnferh, Rükneddîn. *Târîhçe-i Kitâbhâne-i Îrân u Kitâbhâne-i Umûmî*. Tahran: Sâzmân-i Ketâbhâne-i Umûmî Şehrdârî, 1344/1965.
- İbn Batûta, Muhammed b. Abdillâh. *Rihle-i İbn Batûta*. çev. Muhammed Al Movahhid. Tahran: Âgâh, 1376/1997.
- İbn Belhî. *Fârsnâme-i İbn Belhî*. nşr. Mansûr Rastgâr Fesâyî. Şîrâz: Bonyâd-ı Fârşînâsî, 1374/1995.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991.
- İbn Cübeyr, Muhammed b. Ahmed. *Sefernâme-i İbn Cübeyr*. çev. Pervîz Atâbegî. Meşhed: Âstân Kuds Razavî, 1370/1991.
- İbn Ebî Useybia, Ahmed b. Kâsım. *Uyûnü'l-Enbâ fî tabakâti'l-Etibbâ*. nşr. Mahmud Necmâbâdî. Tahran: Dânişgâh-ı Ulûm-ı Pezeşgi-i Îrân, 1386/2007.

- İbn Esîr, İzzüddîn Alî. *Târîh-i Kâmil-i Bozorg İrân u İslâm*. çev. Abbâs Halîlî - Ebû'l-Kâsım Hâlet. Tahran, 1371/1992.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Tercüme-i Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâ-i Ebnâi'z-Zamân-ı İbn Hallikân*. çev. Ahmed b. Muhammed Sencerî. nşr. Fâtıma Müderrresî. Urmiye: Dânişgâh-ı Urûmiyye, 1381/2002.
- İbn 'Inebe, Ahmed b. Alî. *Umdetü't-Tâlib fî Ensâbi Âl-i Ebî Tâlib*. nşr. Muhammed Hasan Âltâkânî. Kum: Şerîf Rızâ, 1362/1983.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1407/1986.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. çev. Muhammed Rızâ Teceddüd. Tahran: Bânk-ı Bâzargâni-i İrân, 1346/1967.
- İbn Sencer, Hindûşâh. *Tecâribu's-Selef*. nşr. Abbâs İkbâl. Tahran: Tuhûrî, 1358/1979.
- İsâ Beg, Ahmed. *Târîh-i Hastanehâ der İslâm*. çev. Nûrullâh Kesâi. Tahran: İlmî ve Ferhengî, 1384/2005.
- İzdî Niyâ, Zeynep. "Berresî Mesele-i Vakf der Hukûmet-i Âl-i Boveyh". *Vakf-ı Mirâs-ı Câvidân* 91-92 (1394/2015).
- Kaftî, Alî b. Yûsuf. *Târîhu'l-Hükemâ*. Nşr. Behîn Dârâi. Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1371/1992.
- Kâtib Esfehânî, İmâdüddîn. *Harîdetü'l-Kasr ve Cerîdetü'l-Asr*. nşr. Muhammed Behçetü'l Eserî-Cemîl Sa'd. Bağdat: Matbûâtü'l-Mema'il-'İlmî el-İrâkî, 1375/1955.
- Kebîr, Müfîdullâh. *Âl-i Boveyh der Bağdâd, Hilâfet der Serpençe-i Kudret-i İrâniyân*. çev. Mehdi Efsâr. Tahran: Refa't, 1379/2000.
- Kerîmî Zencânî, Muhammed. *Dârü'l-İlmhâ-yı Şîi ve Nûzâyî Ferhengî der Cehân-i İslâm*. Tahran: Etteleât, 1375/1996.
- Kummî, Hasan b. Muhammed. *Târîh-i Kum*. nşr. Muhammed Rızâ Ensârî. Kum: Kitâbhâne-i Âyetullâh Meri'sî Necefi, 1385/2006.
- Mâfrûhî Esfehânî, Fadl b. Sa'de. *Mehâsinü İsfahân*. çev. Hüseyin b. Muhammed Âverî. nşr. Abbâs İkbâl Âştîyânî. İsfahan: Sâzman-i Ferhengî-Tefrîhî Şehrdârî, 1375/1996.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. çev. Alî Nakî Münzevî. Tahran: Şeriket-i Müellifân ve Mütercimân, 1361/1982.
- Makrîzî, Ahmed b. Alî. *İttiâzü'l-Hunefâ bi Ahyâri'l-Eimme-i'l- Fâtımiyyîn el-Hulefâ*. Kahire: Vüzerâtü'l-Evkâf, 1416/1996.
- Metz, Adam. *Temeddün-i İslâmî der Karn-ı Çehârom-i Hicrî*. çev. Alî Rızâ Zekâvetî Karâkzlû. Tahran: Emîr Kebîr, 1377/1998.
- Miskeveyh, Muhammed b. Ali. *Tecâribu'l-Ümem*. çev. Ebû'l-Kâsım İmâmî - Alî Nakî Münzevî. Tahran: Sorûş, 1369/1990.
- Muhammedî, Zikrullâh - Pervîş, Muhsin. "Dârü'l-İlmhâ-yi Devre-i Âl-i Boveyh ve Nakş-e Ân der Şokûfâ-yi ve İrtikâ-yi 'İlm u Dâniş". *Târîhnâme-i İrân Ba'd ez İslâm* 7 (1392/2013).
- Müstevfî, Hamdullâh b. Ebî Bekr. *Nüzhetü'l-Kulûb*. nşr. Muhammed Debîr Siyâkî. Kazvîn: Hadîs-i İmrûz, 1381/2002.
- Necmâbâdî, Mahmûd. *Târîh-i Tıbb der İrân Pes ez İslâm*. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1353/1974.
- Nizâmî Arûzî, Ahmed b. Ömer. *Küllîyyât-ı Çehâr Mekâle*. nşr. Muhammed Kazvînî. Tahran: Ketâbfurûşî İsrâkî, 1364/1985.
- Sâhib b. Abbâd, İsmâîl. *Resâilü Sâhib b. Abbâd*. nşr. Şevkî Dayf. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Tâcbahş, Hasan. *Târîh-i Hastanehâ-yı İrân (Ez Âğâz tâ Asr-i Hâzır)*. Tahran: Pejûheşgâhe Ulûm-i İnsânî ve Mutalaât-ı Ferhengî, 1379/2000.

Takûş, Muhammed Süheyl. *Devlet-i Abbâsiyân*. çev. Hüccetullâh Cevdekî. Kum: Pejûheşgâh-ı Havza ve Dânişgâh, 1394.

Ufî, Sedîdüddîn Muhammed. *Metne İntikâdî Cevâmiu'l- Hikâyât ve Levâmiu'r-Rivâyât*. nşr. Emîr Bânû Musaffâ- Muzâhir Musaffâ. Tahran: Pejûheşgâh-ı 'Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 1386/2007.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri'l-A'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- Arabî, 1413/1993.

Zerkûb-i Şîrâzî, Ebû'l-Abbâs Muîneddîn Ahmed b. Şihâbüddîn Eb'l-Hayr. nşr. İsmail Vâiz Cevâdî. *Şîrâznâme*. Tahran: Bonyâd-ı Ferheng-i İrân, 1350/1971.

Zeydân, Corcî. *Târîh-i Temeddün-i İslâmî*. çev. Alî Cevâhir Kelâm. Tahran: Emîr Kebîr, 1372/1993.

Mücmelü't-Tevârîh ve'l-Kisâs. nşr. Melikü's-Şüerâ Behâr. Tahran: Kelâle-i Hâver, ts.

İzzeddîn el-Haznevî'nin Hayatı, İlmî ve Tasavvûfî Kişiliği

Ahmet AZ 

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi, Konya, Türkiye.
ahmet470536@hotmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 13.08.2021 Kabul: 11.12.2021 Yayın: 31.12.2021	Bu çalışma 20. yüzyılda 1925-1992 yılları arasında yaşamış, Nakşbendî-Hâlidîliğin bir kolu olan Haznevîliğin, Suriye başta olmak üzere ülkemizde ve birçok Avrupa ülkesinde yayılmasında önemli katkıları olan İzzeddîn el-Haznevî'nin (öl. 1413/1992) hayatı, ilmî ve tasavvûfî kişiliği hakkındadır. Babası Ahmed el-Haznevî'ye nisbetle <i>Hazneviyye</i> olarak anılan bu ekol, gerçek kimliğine İzzeddîn el-Haznevî ile kavuşmuş, daha sonra talebeleri ve halifeleri sayesinde ilmî ve tasavvûfî faaliyetler artarak devam etmiştir. Gerek ilmî gerek tasavvûfî yönüyle toplumun dinî ve ictimâî hayatında derin izler bırakan İzzeddîn el-Haznevî, terbiye metodu ve eğitimci kişiliğiyle de ön plana çıkmış dönemin önemli şahsiyetlerinden biridir. Nitekim o, Hazneviyye dergâhının irşâd yöntemine eğitimsel bir perspektif kazandırarak ulemâ kesiminin de takdirini kazanmayı başarmış ve toplumun dinî konularda bilinçlenmesine kaynaklık etmiştir. İlim-irfân metodunun <i>şerîata ittiba, muhabbet, ihlas ve teslimiyet</i> temelleri üzerine inşa edildiğini ifade eden İzzeddîn el-Haznevî, özellikle siyasete ve siyasîlere karşı mesafeli tutumu ve kimseden maddî yardım kabul etmemesiyle de dikkat çekmektedir. Binâenaleyh, bu çalışmada, İzzeddîn el-Haznevî'nin hayatı, ilmî ve tasavvufî görüşlerinin yanı sıra, Haznevîliğin doğup geliştiği Suriye'de onunla başlayan tecdit hareketini ve dergâhının ıslahat çizgisini de ortaya koymaya çalışacağız.
Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Nakşbendiyye- Hâlidîyye, Hazneviyye, İzzeddîn el-Haznevî.	

İzzeddin al-Haznavi's Life, Scholarly and Sufi Personality

Article Info	Abstract
Article History Received: 13.08.2021 Accepted: 11.12.2021 Published: 31.12.2021 Keywords: Sufism, Sect, Naqshbandiyya- Khalidiyye, Hazneviyya, Izzeddin al-Haznevi.	This study is based on the life, personality of knowledge and Tasavvuf (Islamic Mysticism) of Izzeddin al-Haznevi (d. 1413/1992), who lived in the 20 th century between 1925 and 1992 and made important contributions to the spread of Haznavi, a branch of Naqshbandi-Khalidism, in our country, especially in Syria, and in many European countries. This school, known as <i>Hazneviyya</i> in relation to his father, Ahmed al-Haznevi, attained its true identity with Izzeddin al-Haznevi, and then, thanks to his students and caliphs, scientific and mystical activities continued increasingly. Izzeddin al-Haznevi, who left deep traces in the religious and social life of the society with both his scientific and mystical aspects, is one of the important personalities of the period who came to the forefront with his education method and educator personality. As a matter of fact, he succeeded in gaining the appreciation of the ulama by providing an educational perspective to the guidance method of the Haznaviyya convent and became a source for the society to become conscious of religious issues. Izzeddin al-Haznevî, who stated that the method of knowledge and wisdom was built on the foundations of <i>adherence to the sharia, love, sincerity and submission</i> , also draws attention with his distant attitude towards politics and politicians, and not accepting financial aid from anyone. Therefore, in this study, we will try to reveal Izzeddin al-Haznevi's life, scientific and mystical views, as well as the reform movement that started with him in Syria, where Haznavi was born and developed, and the reform line of his dargah.

Atf/Citation: Az, Ahmet. "İzzeddîn el-Haznevî'nin Hayatı, İlmî ve Tasavvûfî Kişiliği". *akif* 51/2 (2021), 229-249.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.10>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Muhakkak ki bir toplumun varlığını devam ettirebilmesi, ilmî, fikrî ve ahlaki yönden gelişmesi, dininin, kültürünün ve manevi değerlerin korunup yarınlara aktarılmasına bağlıdır. Bu anlamda topluma yön veren; âlim, arif, mütefekkir şahsiyetlerin tanınması, hayat hikâyelerinin okunup, yaşadıkları döneme katkılarının bilinmesiyle yeni yetişen nesiller için hem örneklik teşkil edecek hem de bu manevi değerlerin sürekliliği korunmuş olacaktır. Zira bu şahsiyetler, tarihe ışık tutmakla birlikte, fertlere bu yolda nasıl yol alacakları hususunda önderlik etmektedirler. Bu şahsiyetlerden biri de XX. yüzyılda yaşamış olan Hazneviyye dergâhı¹ şeyhlerinden İzzeddîn el-Haznevî'dir. İrşâd faaliyetlerini, ülkemizin Güneydoğu Anadolu bölgesi sınırlarına yakın bir bölgeden; Suriye'nin Haseke ili Kamışlı kazasına bağlı Telm'arûf köyünden yürüten İzzeddin el-Haznevî, âlim ve mutasavvif bir şahsiyettir. 23 yıllık irşâd hayatı boyunca çok sayıda talebe ve mürid yetiştirmiş ve bu sayede Suriye başta olmak üzere Anadolu'nun birçok ilinde hatırı sayılır bir kitleye ulaşmayı başarmıştır. Nitekim ülkemizin güneydoğu illeri başta olmak üzere yayıldığı coğrafyada toplumun birlik ve beraberliğine olumlu yönde katkı sağlayan Haznevîlik, onun döneminde yeni bir sürece girmiştir. Hazneviyye dergâhı, onun halifeleri ve talebelerinin gayretleri sayesinde bölgede varlığını halen yoğun bir şekilde hissettirmeye devam etmektedir.

1. Hayatı

İzzeddîn el-Haznevî 1925 yılında² Mardin'in Nusaybin ilçesine 25 km uzaklıkta bulunan Suriye'nin Kamışlı kazasına bağlı Hazne köyünde dünyaya geldi. Doğduğu yere nisbetle Haznevî lakabını aldı. Babası, *Şâh-ı Mazın* (Büyük Şeyh) lakabıyla meşhur Ahmed el-Haznevî'dir. Annesi ise takva sahibi bir hatun olarak bilinen Âmine Hanım'dır. Babası Ahmed el-Haznevî'nin gözetiminde ilmî ve tasavvufî bir muhitte yetişen İzzeddîn el-Haznevî,³ gerek tasavvufta gerek şer'î ilimlerde söz sahibi olduğu için *Bâzu'l-Eşheb* (Ak Doğan), hem şer'î ilimleri hem de tasavvuf ilmini kendisinde cem ettiğinden *zü'l-Cenâheyn* (İki Kanatlı) lakabını aldı. Ayrıca keskin zekâsı ve ferasetinden dolayı ilmî

¹ Nakşbendî-Hâlidîlik'in bir kolu olan Haznevîlik/Hazneviyye dergâhı, Nursîn dergâhı şeyhlerinden Muhammed Diyâüddîn Nursînî'nin halifesi Ahmed el-Haznevî'nin Suriye'nin kuzeydoğusunda tesis ettiği dergâhın/ekolün adıdır. (Ahmed el-Haznevî hakkında ayrıca bk. Abdülkadir el-Haznevî, *eş-Ahmed el-Haznevî en-Nakşbendî*, (b.y.: y.y., ts.), 3; Âsım Ohinî, *Birketü'l-Kelimât fi Menâkibi Ba'di's-Sâdât*, haz. İbrâhim Baz (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018), 33; Abdurrahim Haznevî, *et-Tarîkatü'n-Nakşbendiyye* (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2015), 252; Ahmet Az, *Nakşbendî-Hâlidîlik'in Bir Kolu Olarak Haznevîlik (Tarihsel Süreç, Şahsiyetler, Usul, Âdâb, Erkân)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 40-58; Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi* (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010), 309-310; Kutbeddin Akyüz, "Hâlidîlik'in Kollarından Biri Olarak Haznevîlik ve Ahmed Haznevî" *Tasavvuf Dergisi* 43 (Ocak 2021), 108; Abdülkadir Turan, "Bir Mutasavvif Olarak Ahmed el-Haznevî ve Nakşbendiyye-i Hâlidîyye Tarikatının Haznevî Dergâhı", *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîlik'in Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi* (Ulusal Sempozyum), ed. Orhan Başaran (Bingöl: Berdan Matbaacılık, 2017), 397.

² Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1923 olarak geçmektedir. bk. (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî* (b.y.: y.y., 1995), 16; (Heyet), *eş-İzzeddîn el-Haznevî* (Dimaşk: Matbaatü Akrame, 2000), 27.

³ (Heyet), *Âdâbü't-Tarîkatü'n-Nakşbendiyye* (b.y.: y.y., ts.), 179; Geçer, *Külliyat-ı Suğra* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2012), 207.

icâzetinde babası Ahmed el-Haznevî tarafından *ez-Zekiyyü'l-Levzaî* (Keskin Zekâlî) diye tavsif edildi.⁴

Nesep bakımından soyu Hz. Peygamber'e dayanan İzzeddîn el-Haznevî'nin bilindiği kadarıyla şeceresi şöyledir: İzzeddîn el-Haznevî b. Ahmed el-Haznevî b. Molla Murâd b. Sûfî Hacı b. Muhammed b. Bekr b. Muhammed b. Muhyi/Muhyiddîn b. Mahmûd b. Suvâr.⁵ Ancak İzzeddîn el-Haznevî'nin Hz. Peygamber'in soyundan olduğunu pek dile getirmediği ve bu hususta: "Nakşbendî tarikatına mensubiyetimiz bize şeref olarak yeterlidir. Zira bütün kemâl ve fuyûzat Nakşbendîlere açılmıştır. Çünkü onlar Kitab'a ve sünnete sıkı sıkıya bağlı ve her türlü bidat ve hurafelerden uzaktırlar"⁶ dediği nakledilir.

2. İlmî Şahsiyeti

İzzeddîn el-Haznevî ilk tahsilini o dönemde aklî ve naklî ilimlerde otorite olan babası ve şeyhi Ahmed el-Haznevî'den aldı.⁷ Henüz küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i öğrendikten sonra kardeşleri Ma'sûm ve Alâeddîn el-Haznevî ile birlikte sarf, nahiv, belagat ve mantık gibi alet ilimleri yanı sıra İslâmî ilimleri tahsil etti. Daha sonra Şâfiî fikhî başta olmak üzere fıkıh alanında ihtisas yaptı. Uzun zaman tedrisatla meşgul olup naklî ve aklî ilimlerde üstün maharet kazanan İzzeddîn el-Haznevî, kısa zamanda şer'î ilimlerde kendisine müracaat edilen biri oldu ve bir süre sonra babasının elinden ilmî icâzet almaya layık görüldü.⁸ Arapça yanı sıra, Fars edebiyatında da ileri bir seviyede

⁴ Rivâyete göre Ahmed el-Haznevî, çocukları; Ma'sûm el-Haznevî, Alâeddîn el-Haznevî ve İzzeddîn el-Haznevî ile birlikte yemeğe otururlar. Ahmed el-Haznevî, yediği balın hararetini dindirmesi için oğlu Ma'sûm'dan bir karpuz kesmesini ister. Ma'sûm bir karpuz keser, fakat Ahmed el-Haznevî tatlı olmadığı için karpuzu beğenmez. Aynı isteği diğer oğlu Alâeddîn'e yöneltir. Alâeddîn de ağabeyi gibi bir karpuz seçip keser, fakat Ahmed el-Haznevî onu da beğenmez. Hâkeza İzzeddîn'den aynı istekte bulunur. İzzeddîn de ağabeyleri gibi bir karpuz seçip keser, fakat sonuç değişmez ve Ahmed el-Haznevî karpuzun tatlı olmadığını ileri sürerek onu da beğenmediğini ifade eder. Bunun üzerine İzzeddîn el-Haznevî: "Efendim! Baldan sonra karpuz nasıl tatlı olsun! Buradaki tüm karpuzları size takdim etsek de yine de size tatlı gelmeyecektir" diyince, Ahmed el-Haznevî "bu cevabı beklediğini" ifade ederek, bu hadiseden sonra oğlu İzzeddîn'e *ez-Zekiyyü'l-Levzaî* lakabını verir. bk. Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs* (b.y.: y.y., 2014), 169; (Heyet), *el-Ârif Billâh Zilcenâheyn eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 12.

⁵ Abdülkadir el-Haznevî, *eş-Ahmed el-Haznevî en-Nakşbendî*, 3; Abdurrahim Haznevî, *et-Tarîkatü'n-Nakşbendiyye*, 252; Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*, 309-310.

⁶ (Heyet), *İzzeddîn el-Haznevî*, (Kamışlı: y.y., 2005), 15; Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 140.

⁷ İzzeddîn el-Haznevî, yetişme tarzıyla ilgili şöyle bir anekdot aktarmaktadır: "Türkiye'de irşat gezilerimin birinde idim. Adamın biri bana yaklaştı ve 'Müslümanların imamı olursun tabi! Benim hâlim ise gördüğün gibi (pür mecâl). Çünkü baban seni yedi defa Kulleteynde (su havuzu) yıkadı. Benim babam ise beni sevinçle karşılayıp elimdeki kekten yedi' dedi. Bu şahsın söylediklerinden bir şey anlamamıştım. Daha sonra şöyle devam etti: 'Çocukluğumuzda sizinle komşuyduk. Bayram günlerinde mahalledeki çocuklarla birlikte köyü dolaşarak şeker toplardık. Bir gün gayrimüslimlerin bayramında seninle birlikte bir evden şeker alıp eve döndük. Benim babam elimdeki şekerini görünce mutlu oldu ve onu elimden alarak bir ısırık da kendi aldı. Senin baban (Ahmed el-Haznevî) ise seni görür görmez elindeki attı ve kolundan tutup yakınlarda bulunan Kulleteyne yedi defa batırıp çıkardı. Bu yüzden netice de böyle oldu. Yani her ikimiz de babalarımızın amellerinin neticesiyiz' dedi." bk. (Heyet), *İzzeddîn el-Haznevî*, (2005), 19-20.

⁸ İzzeddîn el-Haznevî bu icâzette babası tarafından bazı vasıflarla taltif edilmiştir. İcâzetin Türkçe tercümesi şöyledir: "Her şeye gücü yeten Allah'ın adıyla. Salat ve selam seçilmiş olan Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.), ehli safâ olan Âl ve Ashâbının üzerine olsun. Daha sonra, derim ki: Her iki evladım (Alâeddîn ve İzzeddîn) sırasıyla okunan ilim kitaplarını benim yanımda okuyup bitirdiler ve ben onların

olan İzzeddîn el-Haznevî, *Müderriş* lakabıyla meşhur olan Abdullah Kartmînî gibi birçok âlim yetiştirmiştir.⁹

İzzeddîn el-Haznevî, ilmî icâzetten sonra iki kardeşi; Ma'sûm el-Haznevî ve Alâeddîn el-Haznevî ile birlikte bir yandan medresede ders vermeye bir yandan da tekke ve medresenin ihtiyaçlarını deruhte etmeye başladı. Böylece babasının gözetiminde yoğun bir tasavvufî terbiyeden geçen İzzeddîn el-Haznevî, babasının vefatından kısa bir süre önce henüz yirmi altı yaşlarında iken Nakşbendiyye tarikatında hilâfet aldı.¹⁰ 1969 yılında ağabeyi Alâeddîn el-Haznevî'nin vefatı üzerine de Haznevî dergâhına postnişin oldu.¹¹

Yaşadığı dönemde bölgede ilmî otorite olarak kabul edilen İzzeddîn el-Haznevî, 1950'li yıllarda Suriye Yüksek Şer'î Fetvâ Meclisi üyeliğine seçildi. Rivayete göre kurumda verilen yemeklerin kaynağını ve içeriğini şüpheli gördüğü için orada kalacağı süre zarfında yiyeceğini yanında götürdü. Ayrıca bakanlık tarafından tahsis edilen iâşeyi kabul etmeyip, ihtiyaçlarını kendisi karşıladı ve iâşe için ayrılan meblağı hazineye geri iade etti. Göreve başlamasından kısa bir zaman sonra bilgisi, zekâsı ve ilmî derinliği ile diğer âlimler arasında temayüz edip fetvâ heyeti içerisinde ileri bir seviyeye geldi.¹² Kaynaklarda zikrolunduğuna göre, fetvâ makamında bulunduğu bir dönemde, diyanet işlerinde kullanılmak üzere alınacak araçların ve bunların yakıt masraflarının hazineden karşılanması ile ilgili önüne bir fetva geldi. İzzeddîn el-Haznevî, bu fetvâyı imzalamayıp, diğer fetvâ üyelerinin ne yapacaklarını görmek için bir süre bekletti. Fetvânın, kurul üyelerinin tamamından geçtiğini ve sadece kendi imzasının kaldığını görünce, "Sizler kamu hizmeti için alınacak olan bu araçların kendi özel işlerinizde veya akrabalarınızın işlerinde kullanılmayacağından emin misiniz? Bunları kendi işleriniz için kullanacak, sonra da yakıt parasını ayrılan ödenekten karşılayacaksınız. Ben buna onay veremem" diyerek kararı reddetti ve görevinden istifa etti. Rivayete göre Telma'rûf'a geri döndüğünde, o zaman irşat makamında bulunan Alâeddîn el-Haznevî onu bu tavizsiz duruşundan dolayı takdir etti.¹³

faziletlerini yakinen gördüm. Çeşitli meziyetlerini sezdim. Üstün seciye ve sıfatlarını müşâhede ettim. İlim okutan, talim ve terbiye eden manevî babalarımın silsilesine girmeye layık olduklarını gördüm. Bunlar; 'görmediklerini görmüş gibi kavrayan, fazilet sahibi, Muîn olan Allah'a muhtaç Alâeddîn ile keskin zekâ sahibi, fasih dilli ve dinin yücelmesi için gayret eden İzzeddîn'dir.' İcâzet vermek şöyle dursun icâzet almaya bile layık olmayan ben, onları manevî babalara ilhak ettim. Ders vermek ve istifade etmek isteyenlere faydalı olmaları hususunda onlara izin verdim. Bu, Allah'ın fazlıdır, dilediğine verir. Allah (c.c.) yüce fazilet sahibidir. Salât ve selâm bütün nebilere ve mürsel olan peygamberlere olsun.(17 Rabîulevvel 1365/Muhammed Diyâüddîn Dergâhının Küleybi, Ahmed). bk. (Heyet), el-Ârif Billâh Zilcenâheyn eş-İzzeddîn el-Haznevî, 18. (İcâzetin arapça sureti için ayrıca bk. Ek-3).

⁹ Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 205; (Heyet), *eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 31.

¹⁰ bk. (Alâeddîn el-Haznevî'nin vasiyeti: Ek-4).

¹¹ Sadettin Acar, "İzzeddîn el-Haznevî" *Milli Gazete* (5 Kasım 2004), 7; Kutbeddin Akyüz, "İki Kanatlı Bir Mürşid: İzzeddîn el-Haznevî", *İlim ve İrfan Dergisi* 47 (Temmuz 2016), 27.

¹² Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, s. 206; Haznevî.Net "Haznevî Mürşidlerine Genel Bir Bakış" Erişim (09.02.2020). <http://www.Haznevî.net/Haznevî-ekolu/Haznevî-mursidlerine-genel-bir-bakis.html>.

¹³ Haznevî.Net "Haznevî Mürşidlerine Genel Bir Bakış" Erişim (09.02.2020). <http://www.Haznevî.net/Haznevî-ekolu/Haznevî-mursidlerine-genel-bir-bakis.html>.

Hazneviyye'nin ilim üzere mebni olduğunu ifade eden İzzeddîn el-Haznevî, Nakşbendî-Hâlidî tasavvuf geleneğinde olduğu gibi tekke-medrese birlikteliğini başarılı bir şekilde sürdürmeyi başarmıştır. İlim tahsilinin kemâl için yeterli olmayacağını sıkça vurgulayan İzzeddîn el-Haznevî, amelsiz ilmi meyvesiz ağaca benzetir. Ona göre ilimsiz tarikat bidat ve hurafeler karşısında daima savunmasızdır. Zira ilmin ve âlimlerin bulunduğu yere (tarikata) bidat ve hurafeler kolay kolay giremez. Bu yüzden o, ulemânın üstlendiği vazifenin her türlü makam ve mevkinin fevkinde kutsal bir görev olduğunu ifade etmiştir.¹⁴

3. Tasavvufî Şahsiyeti

İzzeddîn el-Haznevî selefleri gibi ehl-i azimet bir sûfidir. Bu yüzden –Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen- seferde cem ve kasr¹⁵ yapmak, mestler üzerine mesh etmek ve hac farızasını yerine getirirken başka mezhepleri taklit etmek gibi ruhsatlardan kaçınmaya özen göstermiştir.¹⁶ Nitekim ona göre “tarikat, gerek ibadetlerde gerekse muamelatta bütün hal ve hareketlerde, Allah Teâlâ'ya karşı huzur içerisinde olmak, bidatlerden ve ruhsatlardan kaçınarak azimetle amel etmek ve sünnete sımsıkı sarılıp Allah'a karşı kulluğun gereğini yerine getirmekten ibarettir.” Ayrıca ona göre bu âdâbın (tarikatin) asıl mimarı Hz. Ebû Bekir'dir. O da sünnete ittiba, bidatten uzaklaşma ve azimetle amel edip güzel ahlakla süslenmeyi şiar edinmiştir.¹⁷ İzzeddîn el-Haznevî'ye göre en büyük kerâmet ise Kur'an ve sünnet çizgisinde kalabilmektir. Hatta istikâmet, kerâmetin ta kendisidir.¹⁸

İzzeddîn el-Haznevî'ye göre Hazneviyye'nin iki temel rüknü vardır. Bunlar: “Hz. Peygamber'e kemâl derecesinde ittiba ve kâmil şeyhe muhabbettir.”¹⁹ Bu yüzden müridlerine, hal ve hareketlerinde sünnete muvafık olmaları için Tirmîzî'nin *Şemâil*'ini, selefîn yaşantısını örnek almaları ve muhabbetlerinin artması için de *Reşahât*, *Kuşeyrî Risâlesi* ve İmâm Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı gibi eserleri tavsiye ettiği nakledilmektedir.²⁰

Kalb-i selim sahibi olana dek seyr-u sülûk etmenin farz olduğunu belirten İzzeddîn el-Haznevî,²¹ bununla birlikte ilm-i bâtının herkese öğretilmeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre ilm-i bâtın, bazı insanların kurtuluşuna vesile olabileceği gibi, bazılarının (ehil olmayanların) ise helakine sebep olabilmektedir.²²

¹⁴ Envar Asker, *eş-İzzeddîn el-Haznevî* (Haleb: el-Asîl li't-Tibaa, ts.), 68; Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 228.

¹⁵ Kasr, dört rekâtlı farz namazları iki rekât kılmaktır. Cem ise öğle ile ikindiye öğle veya ikindi vaktinde kılmak, akşam ile yatsıya da akşam veya yatsı vaktinde kılmak demektir. Şâfiî mezhebine göre seferî olan bir kimsenin cem ve kasr yapma ruhsatı vardır. Ancak Hazneviyye şeyhleri, Nakşbendî-Hâlidî tasavvuf anlayışına bağlı kalarak ruhsatlarla amel etmeyip azimetini tercih ettiklerinden dolayı bu gibi ruhsatlarla tevessül etmekten imtina etmişlerdir.

¹⁶ Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 170.

¹⁷ (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 33.

¹⁸ (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 54.

¹⁹ (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 33.

²⁰ Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 211.

²¹ İzzeddîn el-Haznevî bu ifadelerle “O gün, ne mal faide verir ve ne de oğullar. Ancak Allah'a selim bir kalp ile varan kimse müstesna” (Şuarâ 26/88) ayetini referans aldığı anlaşılmaktadır.

²² (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 33.

İzzeddîn el-Haznevî, özel bir ortamda, dört yıldır Allah'ın büyük lütfuna mazhar olduğunu, yeryüzünün kendisi için düzleştiği ve dünyanın herhangi bir yerine gitmek istediğinde hiçbir engelle karşılaşmadan hemen ulaştığını ifade etmiştir. Bu sözler daha sonra onun kutbiyetine dair işaret olarak yorumlanmıştır.²³

4. İrşat Faaliyetleri

İzzeddîn el-Haznevî, ağabeyi Alâeddîn el-Haznevî'nin vefat ettiği 1969 yılında kadar ilimle meşgul oldu. Alâeddîn el-Haznevî'nin vefatından sonra da tarikatın manevî yükünü teslim alarak irşat makamına oturdu. Rivayete göre şartlar ne olursa olsun irşat ve tebliğden geri durmamaya çalışan İzzeddîn el-Haznevî, insanların camiye girmeye bile cesaret edemediği Suriye'nin Fransız sömürgesi olduğu dönemlerde bile irşat gezilerinden taviz vermezdi.²⁴ Suriye eski vakıflar bakanı bir anekdotunda onunla ilgili şöyle demiştir:

“Çok genç ve dinamiktim. Sıkıntılı bir süreçten geçiyorduk. Bu baskı ve korku ne zamana kadar sürecek, hep karanlıkta mı kalacağız, bir güneş doğmaz mı? Diye düşünüyordum. İzzeddîn el-Haznevî'nin Şam'a geldiğini duydum. Uzaktan takip ettim ve gördüm ki nurlu bir zât büyük topluluklar içinde İslam'ın faziletlerini, Kur'an'ın hakikatlerini açıklayarak gönülleri fethediyor ve insanları irşat ediyordu. Babama: 'İzzeddîn el-Haznevî gelmiş. Bu bulanık günlerde irşat ediyor, izin verirsen ben de cemaatine katılacağım' dedim. Babam: 'Oğlum! Katıl ve biat et. Zira o büyük bir velidir. Baksana biz korkumuzdan evlerimizden çıkamıyoruz. O ise cemaatini peşine takarak insanları irşat ediyor. Bu, Yüce Allah'ın kendisine verdiği büyük bir kerâmettir ve üstün bir başarıdır. Yoksa böyle zor zamanlarda irşat edip, cemaat edinmek her erin karı değildir' dedi.”²⁵

4.1. İrşâd Metodu

İzzeddîn el-Haznevî'nin dikkat çeken hususiyetlerinden biri de davet ve irşat metodudur. Muhatap kitlenin konum, kabiliyet ve istidadına göre farklı sohbet meclisleri tertip eden İzzeddîn el-Haznevî, bu hususta son derece titiz ve tedbirli davrandığı nakledilmektedir. O'nun sohbet meclislerini kısaca dört başlık altında toplamak mümkündür:

Birincisi: Avam-havas her tabakadan insanların katıldığı ve herkesin kendi anlayış ve kavrayışına göre ders çıkardığı genel sohbet meclisleridir. İzzeddîn el-Haznevî burada genelde vaaz üslubunu kullanır, Kur'an ve Sünnetten çokça iktibas ederdi.

İkincisi: Sadece âlim ve sâliklerin katıldığı, tasavvufun inceliklerinin ve insanları irşat etmenin püf noktalarının anlatıldığı özel meclistir. Bu mecliste, bazen sadece anlamasını istediği kimselerin anlayacağı tarzda veciz ifadeler kullanır, diğerleri ise bir şey anlayamazdı.

²³ Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 291.

²⁴ Asker, *eş-İzzeddîn el-Haznevî*, s. 140; Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 226.

²⁵ Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 226.

Üçüncüsü: Dünya ehline has meclistir. Bu meclis, muvazzaf devlet adamlarının, kabile ve aşiret reisleri gibi bölgenin ileri gelenlerinin katıldığı meclistir. İzzeddîn el-Haznevî bu kimseleri kapasiteleri ölçüsünde irşat eder ve hayra yönlendirirdi.

Dördüncüsü: Âlim ve salih kimselerden uygun gördüğü belli başlı şahıslardan oluşan özel (havas) meclisidir. Rivayete göre İzzeddîn el-Haznevî bu meclislerden birinde tedbirin önemine değinerek babasından şöyle bir anekdot aktarır: “Ahmed el-Haznevî yanındaki sâliklerden birine hilâfet vermiş, bir başka sâlik ise, tarikatta birçok dersi tamamladığı ve epey mesafe katettiği halde hilâfet alamamıştı. Ahmed el-Haznevî’ye bunun sebebi sorulunca, Ahmed el-Haznevî şöyle cevap verir: ‘Kendisine hilâfet vermediğim kişide tedbir eksikliği var. Epey mesafe katetmiş olsa bile ona hilâfet vermek uygun değildir. Zira tedbiri noksan bir kimseye hilâfet verilirse, insanları ıslah edeceğine ifsat edebilir.’”²⁶ İzzeddîn el-Haznevî, bu şekilde kendisine yakın kimseleri irşat ederek, hilâfet için sadece ilmin ya da seyr-u sülûk etmenin yeterli olmayacağını işaret eder, tedbir ve hikmetle hareket etmenin önemine dikkat çekerdi.

İzzeddîn el-Haznevî, özellikle ulemadan birisini irşat etmek veyahut mühim gördüğü tasavvufî bir nükteyi iletmek istediğinde, o hususta yazılmış mahtût (elyazması) bir eseri kendisine takdim eder ve ilgili bahsi özel defterine aktarmasını isterdi. Böylece o âlim, söz konusu mevzuyu defterine aktarırken, şeyhin kendisine iletmek istediği mesajı alır veya öğrenmesini istediği önemli tasavvufî mevzuyu kavramış olurdu.²⁷

İzzeddîn el-Haznevî’nin davet metodunda en çok dikkat çeken husus ise hemen hemen her irşadında, “Babam Ahmed el-Haznevî ile kardeşlerim Ma’sûm el-Haznevî ve Alâeddîn el-Haznevî’den iki husus ile uğraşmamayı devraldım” diyerek vaaz kürsüsünden yüksek sesle dile getirdiği hassasiyetlerdir. Genel olarak Hazneviyye’nin, üzerine kurulduğu bu temel hususlar: “Siyasetle uğraşmamak, kimseden dünyalık istememek ve verilse dahi kabul etmemek” şeklinde özetlenebilir.”²⁸ Zira İzzeddîn el-Haznevî’ye göre, insanları irşat etmekle mükellef kimselerin muhatap kitlesi yalnız belli bir grup değil, bütün Müslümanlardır. Ona göre, her kesimden ve her düşünceden, meslek ve meşrep olarak birbirinden çok farklı insanların Hazneviyye şeyhlerinin sohbetlerine katılıp istifade etmeleri de bu hassasiyetin bir tezahürüdür.²⁹

²⁶ (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 71; Asker *eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 105-106.

²⁷ Geçer, *Asdâfü’l-Enfâs*, 50.

²⁸ Asker, *eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 130; Geçer, *Asdâfü’l-Enfâs*, 186.

²⁹ İzzeddîn el-Haznevî, bu tavrı sayesinde, Suriye başta olmak üzere tarikatın ulaştığı birçok bölgede insanların gönlünü kazanmayı başarmıştır. Ancak bu husus, zamana zaman bazı çevrelerce dillendirilen şu soruyu akla getirmektedir: “Hariçten yardım toplamayan hatta (onlara göre) verilse dahi kabul etmeyen bu yapının gelir kaynağı nedir?” Hazneviyye şeyhleri bu hususa açıklık getirmekte ve herkes gibi kendilerinin de ticaretle işgal ederek geçimlerini sağladıklarını ifade etmektedirler. bk. <https://youtu.be/ELLIPZBwR6Q> (20.10.2020-16:37); Ayrıca bk. Asker, *eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 130; Geçer, *Asdâfü’l-Enfâs*, 186. Ayrıca bk. İzzeddîn el-Haznevî’nin vasiyeti Ek-2.

5. Tasavvufî Görüşleri

5.1. Şeriat, Tarikat, İstikâmet

İzzeddîn el-Haznevî, imanî ağaca, şeriatı dallarına, tarikatı yapraklarına, hakikati da bu ağacın meyvelerine benzetir. Ona göre meyvelerin, yaprakların ve dalların ağaçtan olmadığını söylemek mümkün olmadığı gibi, tarikatın da şeriatın gayrı olduğunu iddia etmek mantıksızdır.³⁰

İzzeddîn el-Haznevî'ye göre, tarikatın asgari faydası müridi ayıplarına muttali kılmak ve sınırlarını/haddini bildirip nerede durması gerektiğini bilmesini sağlamaktır. Zira sâlikin nefsinin iyi görmesi, bu yolda kaybolmasına ve Nakşbendî âdâbından uzaklaşmasına sebebiyet verir. Bu yüzden mürid nefsinin köpek dışkısından dahi daha değersiz görmelidir. Nitekim ona göre bu necaset bile bir kerpicingin tutmasında (kalıplaşmasında) işe yarayabilir. İzzeddîn el-Haznevî, bu görüşünü Bahâeddîn Nakşbendî'nin şu sözleriyle desteklemektedir: "Kendisini Müslümanların en aşağısından dahi düşük görmeyen mürid, tarikatın kokusunu dahi almamıştır."³¹

İstikâmet hususunda selefleri ile aynı görüşte olan İzzeddîn el-Haznevî'ye göre, büyük bir tufan ya da umumi bir yangın yeryüzünü kaplar ve felaketler dünyanın dört bir yanını sarsa, selefin izinde olup istikâmet üzere olanlar bu afetten hiçbir zarar görmezler. Seleflerinden örnek vererek sözlerine açıklık getiren İzzeddîn el-Haznevî şöyle der: "Şu gördüğünüz tekkeler, zaviyeler, mescitler... Aslında (eski zamanlardan beri var olan) aynı tekkeler, aynı zaviyeler ve aynı camilerdir... Fakat içindeki insanlar aynı değildir. Zira birçoğu istikâmetten ayrılmış ve melekût âlemini bırakıp mülk ve mülkiyet âlemine yönelmiştir. Peki, geride kalan şu gördüğünüz kuru çamurdan bir fayda beklenir mi?"³² İzzeddîn el-Haznevî bu ifadelerle istikâmet üzere olmayan ya da istikâmetten sapan bazı tarikatların bir zaman sonra nasıl kaybolup gittiğine dikkat çekmiş ve asıl hünerin kerâmette değil, istikâmette olduğunu ifade etmiştir.

5.2. İnsân-ı Kâmil

İzzeddîn el-Haznevî'ye göre, insân-ı kâmil tarikat şeyhidir. Yağmur, toprağın istidadına göre farklı ekinler bitirdiği gibi, hâkeza insân-ı kâmil'den müridlere dağılan nûr-u nisbet de (müridlerin istidadına göre) kimine fayda, kimine zarar verebilir. Nitekim Nûr-u Muhammedî, siyahî köleyi manen aydınlattığı/yücelttiği halde, Ebû Cehil'i karanlığa boğmuştur. Ona göre dünyayı aydınlatan güneşin yarasalara ışık kaynağı olmadığı gibi, istidadı olmayan müridin insân-ı kâmilden fayda görmesi mümkün değildir.³³

Ayrıca ona göre, yeryüzünde evliyâ olmasaydı dünya harap olurdu. Çünkü insanoğlu Rabbine kulluk etmek için yaratıldığı halde bu vazifeyi hakkıyla yerine getiren

³⁰ Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 42.

³¹ Geçer, *Asdâfû'l-Enfâs*, 69, 100, 145; *Külliyât-ı Suğrâ*, 287.

³² Geçer, *Asdâfû'l-Enfâs*, 33,41; (Heyet), *İzzeddîn el-Haznevî*, 1996, 62-68.

³³ Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 290.

sadece evliyâullahıdır, diğerkleri ise onların bereketiyle yaşamaktadırlar.³⁴ Ayrıca velâyet ile velilere yakınlık arasında ilişki kuran İzzeddîn el-Haznevî, evliyâyâ yakın olanların Allah'ın lütfunu müşâhede edebileceklerini, ancak müridin bu yakınlığa evvelden kendisini hazır hale getirmesinin gerekli olduğunun ifade etmektedir.³⁵

5.3. Sâlik-Mürid

İzzeddîn el-Haznevî'ye göre sâlik, *sâlik-i mürîd* ve *sâlik-i murâd* diye ikiye ayrılır. Sâlik-i mürîd, istidadı tam olmadığı halde, seyr-u 237ülük için bir mürşidin huzuruna gelmiş kimsedir. Sâlik-i murâd ise istidadı ve kefaati tam olan sâlik demektir. Ona göre böyle kişiler fabrikadan yeni çıkmış araca benzer, yakıtı dâhil her şeyi tamdır, hedefine ulaşması için sadece sürücüye ihtiyaç duyar. Şeyhlerin istediği mürid de işte böyledir.³⁶

İzzeddîn el-Haznevî ayrıca şöyle demektedir: “Sâlik, kâmil bir mürşide intisap ettiğinde niyetini tasfiye edip tamamen ona bağlanmalıdır. Zira bir şeyhin yanında sübut etmeyip, şeyhler arasında mekik dokuyan kimseler hüsrandır.”³⁷

5.4. Sohbet ve Teslimiyet

İzzeddîn el-Haznevî'ye göre sohbet, bulanıklığı sadeliğe, çirkini güzele, rezaleti fazilete ve gafleti huzura dönüştüren bir kimyadır. Ona göre “Namaz kaza edilir fakat sohbet kaza edilmez” sözünün sırrı da buradadır. Salihlerin sohbetinde birçok hayır olduğunu söyleyen İzzeddîn el-Haznevî, âmânın, bir rehber olmadan yolunu bulamayacağı gibi, manevî engellerin aşılıp yüksek makamlara terakki etmenin de mürşidsiz mümkün olamayacağını ifade eder. Ayrıca ona göre sohbet, bânının imarına yardımcı olduğu gibi, sâlikin hakikate ulaşmasına da vesile olur.³⁸

Hazneviyye tasavvufunun iki rüknü olduğunu ve bunların ilkinin; *şeriata ittiba*; ikincisinin ise *muhabbet, ihlas ve teslimiyet* olduğunu ifade eden İzzeddîn el-Haznevî, bu hususta şöyle bir örnek verir: “Şayet mürşid, müridin eline testiği verir de ‘git bunu denizden doldur da gel’ derse, mürid de yolda giderken testisini doldurmuş biriyle karşılaşır ve onun testisindeki suyu kendi testisine aktarıp yarı yoldan dönerse edebe muhalefet etmiş olur.”³⁹

5.5. Diğerk Bazı Görüşleri

İzzeddîn el-Haznevî, tasavvufun istismar edilmesi ili ilgili hassasiyetlerini şöyle dile getirmektedir: “Bazı kimseler tarafından tasavvufun/tarikatın maddeye ve dünyevi çıkarlara alet edilip istismar edildiği de bir gerçektir. Böylelerine karşı savaş açmak hepimizin görevidir. Çünkü böylesi paha biçilmez bir değeri lekeleyip zarar vermek bütün insanlığa zarar vermek demektir.”⁴⁰

³⁴ Geçer, *Külliyat-ı Suğrâ*, 223.

³⁵ Geçer, *Külliyat-ı Suğrâ*, 223.

³⁶ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 40.

³⁷ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 166.

³⁸ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 46, 61; *Külliyat-ı Suğra*, s. 183, 278, 287.

³⁹ (Heyet), *el-Ârif Billâh Zilcenâheyn eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 1996, 66.

⁴⁰ Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 297.

İzzeddîn el-Haznevî'ye göre cezbe, kalbin ağıyardan temizlenmesi için önemli bir vesiledir. Ona göre madeni eşyalar için ateş ne ifade ediyorsa, mürid için de muhabbet onu ifade eder. Dolayısıyla madenler ateşle buluşmadan değersiz karışımlarından arınmadığı gibi, müridin kalbi de muhabbet ateşiyle buluşup, cezbelere ağıyârı eritmediği sürece temizlenmesi ve ağıyardan arınması mümkün değildir.⁴¹

İzzeddîn el-Haznevî'ye göre hizmet olmadan, 238ahbu olmaz. Zira ona göre vusul için önce kurb (yakınlık) şarttır. Bu da ancak onun (238ahbunun) rızası ile mümkündür. Rıza makamı ise mahbuba karşı alçak gönüllü olmakla elde edilir. Bunun için de hizmet şarttır.⁴²

İzzeddîn el-Haznevî'nin tasavvufa ve tarikatlara karşı çıkanlara karşı tavrı da Hâlidîlikle paralellik göstermektedir. Zira bu konuda şöyle dediği nakledilmektedir: “Şeyhin münkirleriyle oturup kalkan bir mürid gördüğünüzde onu önce işâretle uyarın. Şayet anlamazsa sarahaten söyleyin. Buna rağmen hâlâ devam ederse ondan uzak durun. Zira Nakşbendî şeyhlerinden birisi bir kimseden yüz çevirirse bütün silsile ondan yüz çevirir.”⁴³ Nitekim Nakşbendî-Hâlidî anlayışa göre fer'in inkârı aslın inkârını gerektirir.⁴⁴

6. Ailesi

İzzeddîn el-Haznevî, hayatında iki evlilik yapmıştır. İlk eşi Râbia Hanım, amcası Muhammed Emîn'in kızıdır. İzzeddîn el-Haznevî'nin bu hanımından dört kız, üç de erkek olmak üzere yedi çocuğu olmuştur. Erkeklerin isimleri şöyledir: Diyâüddîn, Muhammed Ma'sûk ve Bahâüddîn. Diyâüddîn genç yaşta vefat etmiş, Muhammed Ma'sûk ise faili meçhul bir suikasta kurban gitmiştir.⁴⁵ İzzeddîn el-Haznevî'nin ikinci eşi ise Mardin'in

⁴¹ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 8.

⁴² Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 15

⁴³ Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 104.

⁴⁴ Abdurrahman et-Tâhî, *İşâretler* (İstanbul: Sey-tac Yayınları, 2003), 154.

⁴⁵ Muhammed Ma'sûk el-Haznevî, İzzeddîn el-Haznevî'nin oğludur. 1957'de Suriye Haseke ili Kamışlı Kazasına bağlı Telma'rûf köyünde doğdu. Temel dinî eğitimini Hazneviyye medresesinde aldı. Daha sonra Mısır'a giderek Ezher Üniversitesi'nden mezun oldu. Ancak sonraları siyâsî meselelere müdahil olduğu ve Nakşbendî-Haznevî tarikatının âdâbına riayet etmediği gerekçesiyle babası İzzeddîn el-Haznevî ile sorunlar yaşadı. Zira yukarıda temas edildiği üzere Hazneviyye şeyhleri, siyasetle uğraşmamayı ve dünya malı toplamamayı kendilerine prensip edinmişlerdir. M. Ma'sûk el-Haznevî bu prensiplere uymadığı gerekçesiyle henüz hayatta iken, babası İzzeddîn el-Haznevî kendisiyle yollarını ayırmış ve Hazneviyye dergâhıyla bir ilgisinin kalmadığını ilan etmişti. M. Ma'sûk el-Haznevî, 01.06.2005 tarihinde, Suriye'nin Deyrizzûr kentinde ölü olarak bulunmuştur. Uluslararası Af Örgütü, M. Ma'sûk Haznevî'nin Suriye istihbarat servisleri tarafından kaçırılarak işkenceyle öldürüldüğünü iddia etmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Yenişafak.com. “Suriye'ye Haznevi Baskısı”. (Erişim 12.09.2020). <https://www.yenisafak.com/arsiv/2005/haziran/04/d01.html>. Öte yandan bazı çalışmalarda M. Ma'sûk el-Haznevî'nin Hazneviyye müşidi olarak tanıtıldığı ve bu manada ciddi bir yanılığa düşüldüğünü ifade etmek isteriz. Nitekim kendisinin tasavvufî anlamda hilafetinin olmadığı gibi, ne yazılarında ne de katıldığı programlarda böyle bir iddiası olmamıştır. Buna rağmen, vefatından sonra bazı yayın organları tarafından kendisi için böyle bir yakıştırmada bulunulması düşündürücüdür. Ayrıca M. Ma'sûk Haznevî, babasının vefatından sonra ağabeyi Muhammed el-Haznevî'ye biat ettiğini açıkça ilan etmiştir. Muhammed el-Haznevî'ye biat ettiği video görüntüsü için bk. Muhammed Vefa, “Şeyh Maşuk Haznevi Bey'at Konuşması”. *Youtube*. (20 Kasım 2012). 00:00:01-00:07:25. <https://www.youtube.com/watch?v=mVcqpU105d4>) Örneğin, Özkan Gökcan, “Suriye'nin Kürt Meselesinin Tarihsel Seyri (1946-2011)” isimli çalışmada M. Ma'sûk el-Haznevî'yi “Hazneviyye

Midyat ilçesine bağlı Dalinê (Sivrice) köyünden Hacı Reşit Acar'ın kızı Behiyye Hanımdır. İzzeddîn el-Haznevî'nin bu hanımından da dört erkek üç de kız olmak üzere yedi çocuğu olmuştur. Erkekler; Abdullah, Muhammed Râşid, Muhammed Ârif ve kendisinden sonra Hazneviyye'ye postnişin olan en büyük oğlu Muhammed el-Haznevî'dir.

7. Vefatı

İzzeddîn el-Haznevî, vefatının yaklaştığını anlayınca, tarikatta ileri gelen bazı müritlere mektup yazarak Cuma günü (şeyhin vefat günü) kendilerini de ilgilendiren çok önemli bir konu için ivedilikle şeyhin Bülüdân'daki⁴⁶ evinde hazır bulunmalarını ister.⁴⁷ Cuma günü ikindivakti İzzeddîn el-Haznevî namaz için cemaatin arasına çıkar. Namazdan sonra cemaate dönüp sohbet etmeye başlayan İzzeddîn el-Haznevî, o esnada fenalaşıp hastaneye kaldırılır. Ancak tüm müdahalelere rağmen kurtarılamaz ve 31 Temmuz 1992'de Cuma günü, 63 yaşında vefat eder.⁴⁸

İzzeddîn el-Haznevî'in naaşı, ertesi sabah hastanenin yakınlarındaki Sa'd b. Muâz Camii'ne getirildi. Cenaze namazını, Şam'ın ileri gelen âlimlerinin hazır bulunduğu bir kalabalık eşliğinde dönemin Suriye Vakıflar Bakanı Prof. Dr. Abdülmecîd Tırabulsî kıldırdı. Bakan, cenaze namazından sonra İzzeddîn el-Haznevî'nin ilmî ve tasavvufî yönünden, himmet ve gayretinden bahsederek veciz bir konuşma yaptı. İzzeddîn el-Haznevî'nin cenazesi Telma'rufa nakledilerek, 2 Ağustos 1992'de Ahmed el-Haznevî ve kardeşleri Ma'sûm el-Haznevî ile Alâeddîn el-Haznevî'nin medfun oldukları markada (kabristana) defnedildi.⁴⁹

8. Eserleri

İzzeddîn el-Haznevî, ağabeyi Alâeddîn el-Haznevî ile birlikte Ahmed el-Haznevî'nin sohbetlerini (*Suhab*) cem etmişlerdir. Bu eser henüz yayınlanmamıştır. İzzeddîn el-Haznevî'nin bundan başka küçük bir risâlesi bulunmaktadır. Toplamda altı varaktan (12 sayfa) oluşan bu risâlede İzzeddîn el-Haznevî, babası Ahmed el-Haznevî'nin vefatına dair işaretlere yer vermektedir. Henüz basılmamış olan bu eserin

dergâhının lideri" olarak tanıtarak, ciddi bir hataya düşmüştür. (bk. Özkan Gökcan, "Suriye'nin Kürt Meselesinin Tarihsel Seyri (1946-2011)", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 5/2 (28 Aralık 2018), 182.

⁴⁶ Şam'ın 45 km kuzeybatısında bulunan Şam kırsal bölgesi.

⁴⁷ İzzeddîn el-Haznevî, mektubunda şöyle diyordu: "Rahman ve Rahim olan Allah'ın Adıyla. Şeyh Bessâm, Molla Ali, Sadullah, Ahmed Şavuş ve Abdülmecid'e. Allah'ın selamı rahmeti ve bereketi üzerinize olsun. Allah'tan dileğim, matlup olduğu şekliyle hayırla yaşamanızdır. Allah'tan hem dünya hem de ahireti ilgilendiren konularda hayır üzerinde olmanızı dilerim. Gelecek Cuma, hepinizi ilgilendiren çok önemli bir iş için burada hazır bulunmanız gerekmektedir. (26.07.1992/Ahmed el-Haznevî oğlu: İzzeddîn el-Haznevî). (bk. Geçer, *Asdâfü'l-Enfâs*, 196; (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 65).

⁴⁸ İzzeddîn el-Haznevî sohbet esnasında rahatsızlanınca yanında oturan Şam kurrâlarından Arabî Kabbânî'ye mikrofonu uzatarak sohbete devam etmesini söyler. Misafir zât emre imtisal babından biraz muhabbetten bahsedip sohbeti bitirir. Müridler, Şeyhin kendisini kibleye doğru çevirdiğini görünce ağlamaya başlarlar. Onların bu durumuna dayanamayan İzzeddîn el-Haznevî, hastaneye gitmeye razı olur. Orada misafir olan Arabî Kabbânî'nin aracı kapiya yanaşır, arka koltuğa Şeyhin hadimlerinden Hasan Efendi oturur ve İzzeddîn' el-Haznevî'yi kucağına alarak Şam hastanesine giderler. Ancak tüm müdahalelere rağmen kurtarılamaz. (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 80; Asker, *eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 165-166; Geçer, *Külliyat-ı Suğra*, 205.

⁴⁹ (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, (1995), 81-82; Asker, *eş-İzzeddîn el-Haznevî*, s. 167.

bir kopyası elimizde mevcuttur. İzzeddîn el-Haznevî bunun dışında herhangi bir eser kaleme almamıştır. İlmîne ve derin anlayışına rağmen neden bir eser yazmıyorsunuz diye sorulduğunda: “Büyüklerimiz selef-i sâlihûn, yazılmadık bir şey bırakmamışlardır. Bizim üzerimize düşen ise onların yazdıklarını anlayıp amel etmektir”⁵⁰ şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.

9. Halifeleri

Yukarıda ifade edildiği gibi İzzeddîn el-Haznevî, en büyük oğlu Muhammed el-Haznevî'yi Hazneviyye dergâhına postnişin tayin etmiştir. Yine selefi Alâeddîn el-Haznevî'nin halife tayininde olduğu gibi, İzzeddîn el-Haznevî de Muhammed el-Haznevî'ye bağlı olmaları kaydıyla dört kişiye daha hilâfet vermiştir. Bunlar: Estel'li (Midyat) Galip Çiçek, Elazığlı Ubeydullah Seydaoğlu, İstanbul'da mukim Bingöllü Hüsnü Geçer ve Yozgat Şefaati eski müftüsü (şu an Konya Müftülüğünde Diyanet İşleri Başkanlığı Vaizi) Mardin'li Ahmed Özkan'dır. İzzeddîn el-Haznevî, bu halifeleri özellikle Nakşbendî-Haznevî dergâhının âdâbına bağlı kalmaları, tarikatı kendi çıkar ve menfaatleri için kullanmamaları ve istismardan kaçınmaları hususunda uyarılmış, manevî yükü yüklenen Hazneviyye'nin yeni şeyhine bu hususta yardımcı olmalarını vasiyet etmiştir.⁵¹ İzzeddîn el-Haznevî'nin halifelerini kısaca tanıtmak istiyoruz:

9.1. Muhammed el-Haznevî

İzzeddîn el-Haznevî'nin 1992 senesinde vefat etmesi üzerine, vasiyeti ile yerine en büyük oğlu ve halifesi Muhammed el-Haznevî geçmiştir.

Muhammed el-Haznevî, 1949 yılında dedesi Ahmed el-Haznevî'nin kurduğu, Suriye'nin Haseke ili Kamışlı kazasına bağlı Telma'rûf köyünde doğdu. İzzeddîn el-Haznevî'nin oğlu ve Hazneviyye dergâhının beşinci şeyhidir. *Muhammed* ismi ona dedesi Ahmed el-Haznevî tarafından verilmiştir.⁵² Muhammed el-Haznevî, 2005 senesinde ailesi ile birlikte umre için gittikleri kutsal topraklarda vefat ettiğinden, vefatından sonra *Şehîdü'l-Harameyn* (Mekke-Medine şehidi) lakabıyla anılmıştır.⁵³

Hem ilmî hem de tasavvufî hayatın canlı olduğu bir muhitte yetişen Muhammed el-Haznevî, küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i okudu. Ardından sarf, nahiv, belagat ve mantık gibi alet ilimlerini tahsil etti. Daha sonra da Mustafa el-Buğa gibi bölgenin ileri gelen âlimlerinden islamî ilimleri ikmâl edip babasından icâzet aldı.⁵⁴

Muhammed el-Haznevî, henüz genç yaşta bir yandan Haznevî Şer'î İlimler Enstitüsü'nün idaresini yürütmeye, bir yandan da öğrencilerin dersleriyle meşgul olmaya başladı. Ayrıca ziraatla ilgili işleri, tekke ihtiyaçlarını ve dergâhın resmî işlerinin

⁵⁰ Az, *Nakşbendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik*, s. 114.

⁵¹ (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*, 91.

⁵² Rivâyete göre Muhammed el-Haznevî doğduğunda, dedesi Ahmed el-Haznevî ona ismini vermiş ve hakkında: “Bu çocuk gelecekte bizim şanımızı yüceltecektir” diyerek, ondaki istidada işaret etmiştir. bk. Nurettin Aydın, *Nakşbendîliğin Hâlidîye Kolu Haznevîler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Mardin İli Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016), 44.

⁵³ (Heyet), *Âdâbü't-Tarîkati'n-Nakşbendiyye*, 180.

⁵⁴ Abdurrahman Aslan, *Haznevî Bahçesi*, çev. Muhammed Aslan (Adana: y.y., 2011), 3.

de birçoğunu yine kendisi üstlendi. Ayrıca babası İzzeddîn el-Haznevî birçok sorumluluğu kendisine yükleyerek, onun hem ilmî hem de tasavvufî açıdan olgunlaşmasını sağladı. Hayatının büyük bir bölümünü İzzeddîn el-Haznevî'nin refakatinde geçiren Muhammed el-Haznevî, seyr-u sülûk dönemi hakkında: “Ben hiçbir zaman İzzeddîn el-Haznevî'ye babam gözüyle bakmadım. O, benim gözümde daima bir mürebbi, müşid-i kâmil ve benim şeyhimdi” dediği nakledilir.⁵⁵ İzzeddîn el-Haznevî henüz hayatta iken onun hakkında: “Allah’a şükür oğlum Muhammed, tarikatın ve müridlerin yükünü benden almıştır. O benim sağ kolumdur” demiştir.⁵⁶

Babasının gözetiminde günden güne tasavvuf yolunda terakki eden Muhammed el-Haznevî, 1992'de babasının vefatından sonra Hazneviyye'nin başına geçti. İzzeddîn el-Haznevî vasiyetinde: “İstihare ve istişarelerden sonra kendisinden daha hayırlı kimseyi görmediğini” belirterek, onu Nakşbendiyye şeyhlerine ilhak ettiğini ifade etmiştir.⁵⁷

Muhammed el-Haznevî, 11 Ramazan 1426/11 Ekim 2005 tarihinde ailesiyle birlikte çıktığı umre yolculuğunda trafik kazası geçirmiş ve bu kazada kendisiyle birlikte ailesinden dört kişi daha 19 Ramazan 1426/22 Ekim 2005 tarihinde vefat etmişlerdir. Naaşları ailenin talebi üzerine Telma'rûf'a getirilmiş ve binlerce seveninin kıldığı cenaze namazı sonrasında⁵⁸ Haznevî şeyhlerinin kabristanına defnedilmişlerdir.⁵⁹

Muhammed el-Haznevî'nin tek halifesi kendisinden sonra Hazneviyye dergâhına postnişin olarak tayin ettiği oğlu Muhammed Mutâ' el-Haznevî'dir. Muhammed el-Haznevî'nin başka halifesi yoktur. Ayrıca kendisinin yazmış olduğu herhangi bir eseri de bulunmamaktadır. Bazı sohbetleri talebeleri tarafından derlenmiş ancak henüz kitap olarak basılmamıştır. Bu sohbetleri, genelde Hazneviyye müridleri kendi aralarında çoğaltmaktadırlar.

9.2. Galip Çiçek

Galip Çiçek, 1932 yılında Mardin'in Midyat ilçesine bağlı Helah köyünde doğdu. Rivayete göre ilköğretimini tamamladıktan sonra evi terk etmeyi planlıyordu. Ancak ailesi kimliğini saklayarak ona mani oldu. Daha sonra Acırlı köyünde görev yapan Şeyh Ahmed el-Haznevî'den icâzetli Molla Abdurrahman onu himayesine alarak önce alet ilimlerini, daha sonra da İslami ilimleri okuttu. Ayrıca evlilik çağına geldiğinde onu evlendirdi. İlk oğlu doğuncaya kadar hocasının yanında eğitimine devam eden Molla Galip, ilmini tamamlayınca Mardin'in Savur ilçesine bağlı Rajdiyê (Üçkavak) ve Erbil (Koşuyolu) köylerinde bir süre imamlık yaptı. Daha sonra Estel (Midyat) Melle İsmail Camii'ne kadrolu olarak atandı. Hocası Molla Abdurrahman vesilesiyle Haznevî şeyhleriyle tanıştığı anlaşılan Galip Çiçek, İzzeddîn el-Haznevî'nin yanında seyr-u

⁵⁵ Muhammed el-Haznevî, babasının vefatına kadar daima onunla birlikte olduğundan, hatme-i hâcegân duasında “فكان كظله في حله وترحاله” (hazırda ve seferde onun gölgesi gibiydi) gibi sıfatlarla anılmıştır.

⁵⁶ (Heyet), *Yâd Bülteni* (b.y., y.y., 2007), 45-46.

⁵⁷ (Heyet), *Yâd Bülteni*, 49.

⁵⁸ Haber7.Com “Muhammed Haznevi dualarla defnedildi” (Erişim 22.02.2020) <http://www.haber7.com/dunya/haber/118387-muhammed-Haznevî-dualarla-defnedildi>.

⁵⁹ (Heyet), *Yâd2010*, ed. Saadettin Acar (İstanbul: Uğur Matbaacılık, 2010), 42; (Heyet), *Dürretü İklîlî Hâmi'l-Aktâbi'l-Haznevîyyîn*, (b.y., y.y., ts.), 44.

sülûkünü tamamlayarak hilâfet aldı. Sohbet meşrepli bir sufi olan Molla Galip, çarşı-Pazar sürekli gezerek insanları irşat ettiği ve bu yüzden bölge halkı tarafından çokça sevilip sayıldığı nakledilmektedir. Galip Çiçek 11.05.2002 yılında Estel'de vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Cenazesine büyük bir kalabalık katılmıştır. O dönemde Hazneviyye postnişini olan Muhammed el-Haznevî de taziyyeye katılmış ve bu salih halifenin vefatının, başta kendisi için, sonra da bölge halkı için büyük bir kayıp olduğunu ifade etmiştir. Molla Galip geride halife bırakmamıştır.⁶⁰

9.3. Hüsnü Geçer

Hüsnü Geçer 1943 yılında Bingöl'ün Kiğı ilçesine bağlı Tümük (Kamışgölü) köyünde dünyaya geldi. İlk eğitimini ilim ehli bir zat olan pederinden alan Hüsnü Geçer, sekiz yaşında babasının vefat etmesi üzerine Elazığ'lı Muhammed Hâdî el-Kavmânî'nin medresesine iltihak ederek ilim tahsiline devam etti. Burada bir yıl, Muhammed Hâdî'nin kardeşi Hacı Mesut'un yanında da iki yıl okudu. 11 yaşında Bitlis'in Nurşin (Güroymak) ilçesine gitti. İki yıl da burada okuduktan sonra 13 yaşında Suriye'ye geçti. Yedi yıl hiç eve gelmeden Haznevî dergâhında ilim tahsilini sürdüren Geçer, 19 yaşında Alâeddîn el-Haznevî'nin elinden ilmî icâzetini aldı. Daha sonra tasavvuf amellerine başlayan Molla Hüsnü, 1963'de askerlik vazifesini ifa etmek için memleketine dönmek zorunda kaldı. Askerliğini bitirdikten sonra Bingöl'ün Kiğı ilçesine bağlı Kamrud (Hasbağlar) köyünde resmi imam-hatip olarak göreve başladı. Burada 20 yıl boyunca hem irşâdla hem de talebe yetiştirmekle meşgul oldu. Bu süre zarfında şiirlerini ihtiva eden *Divân-ı Hazîn* ve *Güldân* adlı eserlerini yazdı. Ayrıca o dönemde Hazneviyye mürcüdi İzzeddîn el-Haznevî'nin terbiyesi altına girdi. İzzeddîn el-Haznevî'nin işaretiyle İstanbul'a geçen Hüsnü Geçer, önce Ümraniye İmam Şafii Camii sonra da İmam Azam Camii'nde görev yaptı. İmamlık yaptığı süre zarfında farklı seviyelerde birçok talebesi oldu. Hüsnü Geçer, İzzeddîn el-Haznevî'nin terbiyesi altında seyr-u sülûkünü tamamlayarak vefatından sonra işaret ettiği beş halifeden biri oldu. Halen İstanbul Ümraniye'de hayatını sürdüren Molla Hüsnü, ilmî faaliyetlerine devam etmektedir.⁶¹ Molla Hüsnü'nün matbu birçok eseri bulunmaktadır. *Divân-ı Hazîn*, *Güldân*, *Asdâfü'l-Enfâs*, *Külliyât-ı Suğrâ*, *Külliyât-ı Kübrâ* ve *Hanımlara Rehber* bunlardan bazılarıdır.

9.4. Ubeydullah Seydaoğlu (el-Kavmânî)

Ubeydullah Seydaoğlu (el-Kavmânî) 1938 yılında Elazığ'ın Karakoçan ilçesine bağlı Kavumân (Yücekonak) köyünde doğdu. Ailenin tek erkek çocuğu olan Ubeydullah Seydaoğlu'nun babası Abdullah, annesi ise Asiye Hanımdır. Aslen Diyarbakır Lice'li olan aile, babası Abdullah döneminde Karakoçan'a göç etmiştir. İlmî bir muhitte yetişen Ubeydullah Seydaoğlu ilk eğitimini aile büyüklerinden alır. Dayısı Şükrü ve amcazadesi Muhammed Hâdî'nin yanında bir süre medrese eğitimi gördükten sonra Diyarbakır Hani'li Molla Osman, Bingöl'lü Abdullah Güler ve Muş'lu Molla Zeki gibi âlimlerden

⁶⁰ Masum Akman, "Molla Gâlib Çiçek" (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 7 Ağustos 2020). Taziye ile ilgili bilgi için ayrıca bk. Faruk Çiçek, "Şeyh Muhammed, Molla Galip Taziyesinde". *Youtube*. (20 Ağustos 2017), 00:00:01-00:03:24. <https://www.youtube.com/watch?v=EkU7JMsAGFA>

⁶¹ Geçer, *Külliyât-ı Suğrâ*, 5-7.

istifade eder ve Halid-i Ohîni'nin tavsiyesi üzerine Molla Zeki'nin medresesinde dört yıl kadar müderrislik yapar. Daha sonra buradan Nurşin'e geçen Ubeydullah Seydaoğlu, 1954 yılında Nurşin'de Alâeddîn el-Haznevî ile tanışır. Ma'sûm el-Haznevî'nin tarikat şeyhi olduğu bu dönemde Telma'rûfa giden Seydaoğlu, burada iki sene kalıp asıl memleketi olan Diyarbakır'ın Lice ilçesine bağlı Sisî (Yolçatı) köyüne döner. Ma'sûm el-Haznevî'nin vefatına kadar ara ara Telma'rûfa gidip gelen Ubeydullah Seydaoğlu, Ma'sûm el-Haznevî'nin vefat etmesi üzerine Telma'rûftan ayrılır ve İstanbul'da Muhammed Said Cızmerkî'nin ders halkasına katılarak icâzet alır. Ardından Elazığ'ın Karakoçan ilçesine bağlı Yukarıovacık (Kürükhan) köyüne gelerek burada talebe yetiştirmekle meşgul olur. Bu dönemde vatani görevini ifa eden Seydaoğlu'nun tasavvuf eğitimi tam olarak askerlikten sonra başlar. Medresesine Muhammed Kavumânî'yi görevlendirerek Telma'rûfa giden Seydaoğlu, Alâeddîn el-Haznevî'nin vefatından sonra İzzeddîn el-Haznevî'nin gözetiminde tasavvuf derslerine devam eder. İzzeddîn el-Haznevî'nin yanında seyr-u sülûkünü tamamlayan Ubeydullah Seydaoğlu, İzzeddîn el-Haznevî'nin beş halifesinden biri olur. Molla Ubeydullah hala hayatta olup Elazığ'ın Karakoçan ilçesine bağlı Yukarıovacık köyünde ilmî faaliyetlerine devam etmektedir.⁶²

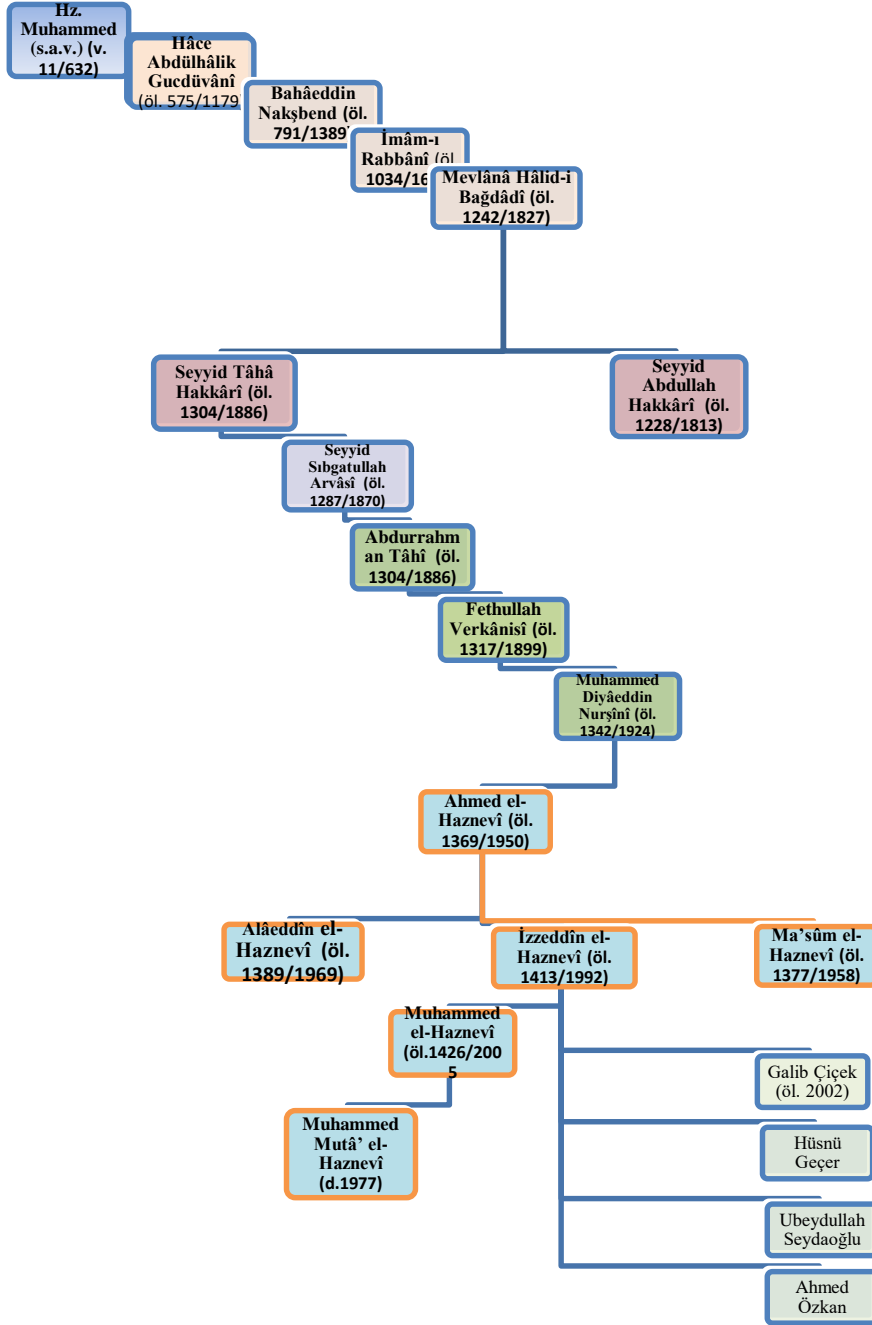
9.5. Ahmet Özkan

Molla Ahmet Özkan 1956 yılında Mardin'in Midyat ilçesine bağlı Gelinkaya köyünde dünyaya geldi. İlköğretimini köyünde, İmam-Hatip Lisesini Adana'da okudu. Daha sonra Konya Yüksek İslam Enstitüsü'nde eğitimine devam eden Ahmet Özkan, 1979'da Mardin'in Ömerli ilçesine müftü olarak atandı. Burada müftülük yaparken, İzzeddîn el-Haznevî'nin Midyat'a geldiğini duyunca, kendisini ziyaret etmek için Midyat'a gitti. Bu ziyarette İzzeddîn el-Haznevî'den etkilenen Özkan'ın şeyhiyle birlikteliği Şeyh İzzeddîn'in vefat ettiği 1992 yılına kadar devam etti. Bu süre zarfında gerek Türkiye'de, gerek Avrupa'nın değişik ülkelerinde şeyhinin yanında bulunarak tasavvufun inceliklerini öğrendi. Özkan, İzzeddîn el-Haznevî'nin vefatından sonra oğlu Muhammed el-Haznevî'nin de uzun süre konuşmalarını Arapça ve Kürtçe'den Türkçe'ye tercüme etti. Halen Konya İl Müftülüğünde Diyanet İşleri Başkanlığı Vaizi olarak görev yapan Molla Ahmet'in birçok eseri bulunmaktadır. *Eriyen Buz Kalıpları Ömür*, *Mukaddes Yolculuk Hac* ve *Telkin Risalesi* bunlardan bazılarıdır.⁶³

⁶² Muhammed Abdullah Seydaoğlu, *Sultanü'l-Ârifîn* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2019), 21-87-94-234.

⁶³ Ahmet Özkan, "Ahmet Özkan" (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 9 Eylül 2020).

10. Silsilesi



SONUÇ

Ahmed el-Haznevî'nin Suriye'nin Haseke ili Kamışlı ilçesine bağlı küçük bir köy olan Hazne'de kurduğu tarikat, kendisinden sonra tarikata postnişin olan oğulları; Ma'sûm el-Haznevî ve Alâeddîn el-Haznevî tarafından devam ettirilmiş, İzzeddîn el-Haznevî ile birlikte ülkenin hemen hemen bütün illerinde, ilçe, kasaba ve köylerinde yayılma imkânı bulmuştur. İzzeddîn el-Haznevî'nin 1992'de vefat etmesi üzerine dergâhın başına geçen oğlu Muhammed el-Haznevî ve onun da halifesi Muhammed Mutâ' el-Haznevî Nakşbendî-Haznevî âdâbını Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu bölgesi başta olmak üzere Ortadoğu'nun birçok ülkesine ulaştırmayı başarmışlardır. İzzeddîn el-Haznevî, genelde ulemâyla iyi ilişkiler kurması, Hâlidîlikte olduğu gibi tekke-medrese birlikteliğini sürdürmüş olması, İslâm'ın zâhirî hükümlerine sıkı sıkıya bağlılığı, cehrî zikir, raks ve semâ (mûsikî) yerine, hafî zikri esas alması, sembolizmden, Hurûflük ve Bâtınîlik gibi heterodoks düşüncelerden uzak durması sebebiyle zâhir ulemânın da sempatisini kazanmayı başarmıştır. Bütün bu hususiyetleri bir araya getirdiğimizde, İzzeddîn el-Haznevî'nin ve temsil ettiği Hazneviyye tasavvuf geleneğinin, nazarî olmaktan ziyade, tasavvufun amelî yönünü yansıttığını söyleyebiliriz. Ayrıca İzzeddîn el-Haznevî'nin dikkat çeken özelliklerinden biri de siyasete ve siyasîlere karşı menfi tutumu, kimseden dünyalık talep etmemesi ve verilse dahi kabul etmeyeceği yönündeki yaklaşımıdır. Hazneviyye, halef-selef bağı açısından da son derece kuvvetli bir yapıya sahiptir. Bu yüzden dergâhın kurucusu Ahmed el-Haznevî'den itibaren posta oturan her şeyh, önceki şeyhlerin izinden gitmekte ve Nakşbendî-Hâlidîliğin tasavvuf geleneğini korumak için azami hassasiyet göstermektedir. Nitekim İzzeddîn el-Haznevî de bu hususta seleflerine tabi olduğunu vurgulamış ve bu prensiplere sıkı sıkıya bağlı olduğunu her fırsatta vurgulamıştır. Dolayısıyla İzzeddîn el-Haznevî'nin tasavvuf anlayışı tam anlamıyla Nehrî ve Nurşîn şeyhlerinin tasavvuf anlayışını yansıttığını söyleyebiliriz. Ancak halife belirlemede ve şeyhinin vasiyetinde belirtildiği üzere şeyhinin halifelerinin kendisine bağlı hareket etmeleri konusunda Hâlid-i Bağdâdî'ye daha yakın durduğu görülmüştür. Nitekim Hazneviyye prensiplerine uymadıkları gerekçesiyle şeyhinin bazı halifelerini azletmesi, bazılarını Hazneviyye tasavvuf anlayışına bağlı kalmaları hususunda 14 maddelik taahhütname imzalatması, hatta Hazneviyye âdâbına muhalefet ettiği gerekçesiyle öz oğlu Muhammed Ma'sûk'tan irtibatını kesmesi, bunun bir tezahürüdür. Bu yönüyle Hazneviyye dergâhı, Hâlidîlikte olduğu gibi merkezîyetçi bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.

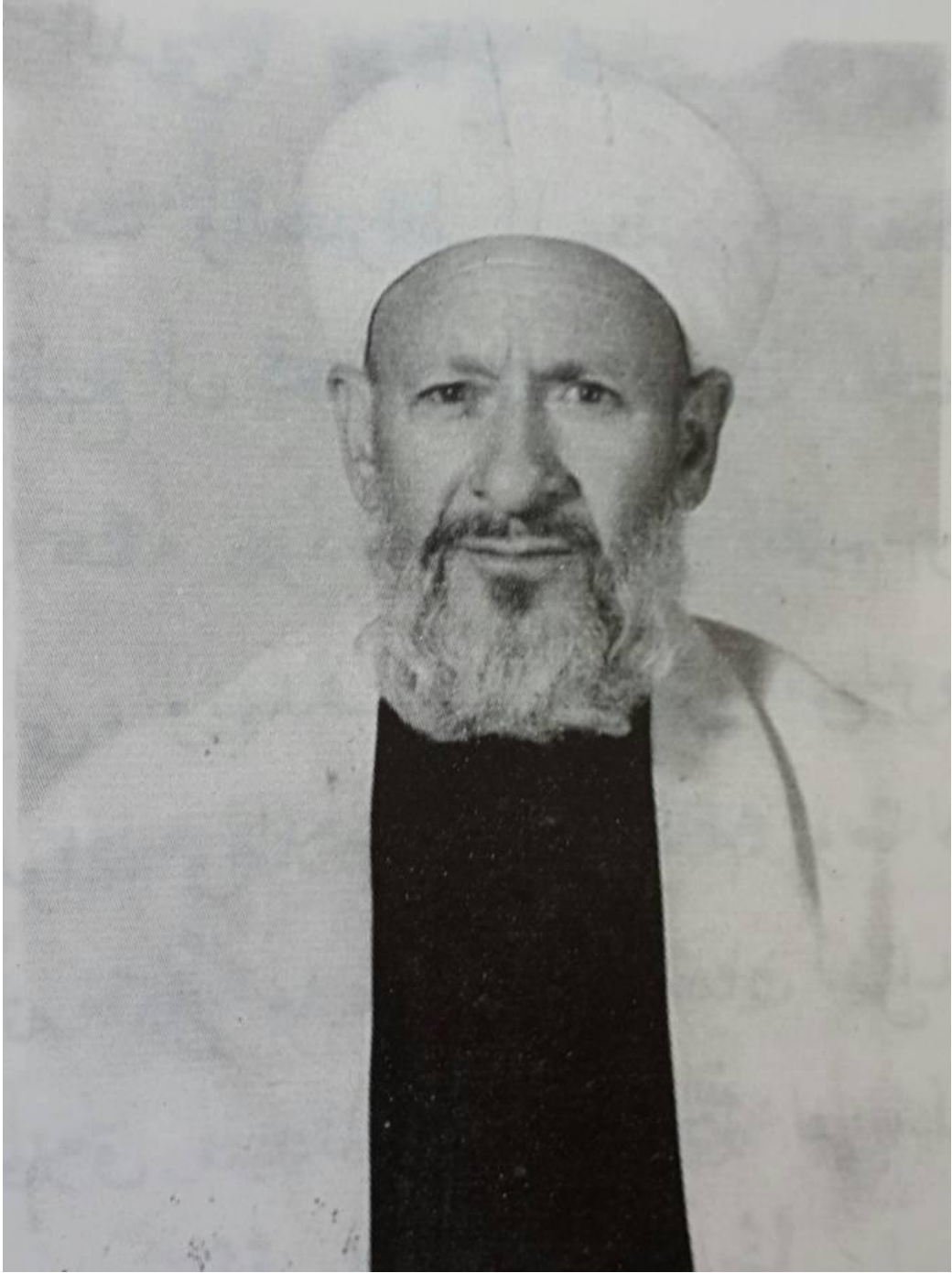
KAYNAKÇA

- (Heyet), *Âdâbü't-Tarikati'n-Nakşbendiyye*. b.y: y.y., ts.
 (Heyet), *Dürretü İklîli Hâmi'l-Aktâbi'l-Haznevîyyîn*. b.y.: y.y., ts.
 (Heyet), *el-Ârif Billâh Allâme eş-İzzeddîn el-Haznevî*. b.y: y.y., 1995.
 (Heyet), *eş-İzzeddîn el-Haznevî*. Dimaşk: Matbaatü Akrame, 2000.
 (Heyet), *ez-Zikrâ'r-Râbiata Aşara*. b.y.: y.y., 2006.
 (Heyet), *İzzeddîn el-Haznevî*. b.y.: y.y., 2005.
 (Heyet), *Yâd Bülteni*. b.y.: y.y., 2007.

- (Heyet), *Yâd2010*. ed. Saadettin Acar. İstanbul: Uğur Matbaacılık, 2010.
- Acar, Sadettin. "İzzeddîn el-Haznevî" *Milli Gazete*, (5 Kasım 2004), 7.
- Akyüz, Kutbeddin. "Hâlidîliğin Kollarından Biri Olarak Haznevîlik ve Ahmed Haznevî" *Tasavvuf Dergisi*. 22/43 (Ocak 2021), 104-126.
- Akyüz, Kutbeddin. "İki Kanatlı Bir Mürşid: İzzeddîn el-Haznevî", *İlim ve İrfan Dergisi* 47 (Temmuz 2016), 27-29.
- Asker, Envar. *eş-İzzeddîn el-Haznevî*. Haleb: el-Asîl li't-Tibaa, ts.
- Aslan, Abdurrahman. *Haznevî Bahçesi*. çev. Muhammed Aslan. Adana: y.y., 2011.
- Aydın, Nurettin. *Nakşebendîliğin Hâlidîye Kolu Haznevîler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Mardin İli Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Az, Ahmet. *Nakşebendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik (Tarihsel Süreç, Şahsiyetler, Usul, Âdâb, Erkân)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Çiçek, Faruk. "Şeyh Muhammed, Molla Galip Taziyesinde". *Youtube*. Yayın Tarihi 20 Ağustos 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=EkU7JMsAGFA>
- Geçer, Hüsnü. *Asdâfü'l-Enfâs*. b.y.: y.y., 2014.
- Geçer, Hüsnü. *Külliyat-ı Suğra*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2012.
- Haber7.com. "Muhammed Haznevî dualarla defnedildi" Erişim 22.02.2020. <http://www.haber7.com/dunya/haber/118387-muhammed-haznevî-dualarla-defnedildi>.
- Hânî, Abdülmecîd. *el-Hadâiku'l-Verdiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1998.
- Haznevî, Abdülkadir. *eş-Ahmed el-Haznevî en-Nakşebendî*. b.y.: y.y., ts.
- Haznevî, Abdürrahim. *et-Tarîkatü'n-Nakşebendiyye*. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2015.
- Haznevî.net. "Haznevî Mürşidlerine Genel Bir Bakış" Erişim 09.02.2020. <http://www.Haznevî.net/Haznevî-ekolu/Haznevî-mursidlerine-genel-bir-bakis.html>
- Korkusuz, Şefik. *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşibendi*. İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010.
- Masum Akman. "Molla Gâlib Çiçek". (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 7 Ağustos 2020).
- Ohinî, Âsım. *Birketü'l-Kelimât fi Menâkibi Ba'di's-Sâdât*. haz. İbrâhim Baz, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018.
- Özkan, Ahmet. "Ahmet Özkan". (Ahmet Az, Yazılı Kayıt, 9 Eylül 2020).
- Seydaoğlu, Muhammed Abdullah. *Sultanü'l-Ârifîn*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2019.
- Tâhî, Abdurrahman. *İşâretler*. İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2003.
- Turan, Abdülkadir. "Bir Mutasavvîf Olarak Ahmed el-Haznevî ve Nakşebendiyye-i Hâlidîyye Tarikatının Haznevî Dergâhı". *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi (Ulusal Sempozyum)*. ed. Orhan Başaran, 395-409. Bingöl: Berdan Matbaacılık, 2017.
- Vefa, Muhammed. "Şeyh Maşuk Haznevî Bey'at Konuşması". *Youtube*. Yayın Tarihi 20 Kasım 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=mVcPPU105d4>
- Yenişafak.com. "Suriye'ye Haznevî Baskısı". Erişim 12.09.2020. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2005/haziran/04/d01.html>

EKLER

Ek 1: Şeyh İzzeddîn el-Haznevî (1925-1992)





Selman YILMAZ, Türkiye’de Toplumsal ve Dini Değişimin İzleri: Ak Parti İktidarında Nereden Nereye, Ankara: Grafiker Yayınları, 2019, 262 s., ISBN: 978-605-2233-62-7

Figen BALAMİR 

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye.
fgnbalamir@gmail.com

Geliş / Received: 22.10.2021 Kabul/Accepted: 10.12.2021 Yayın/Published: 31.12.2021

Atıf/Citation: Balamir, Figen. “ Türkiye’de Toplumsal ve Dini Değişimin İzleri: Ak Parti İktidarında Nereden Nereye”. *akif* 51/2 (2021), 250-255.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.11>



“This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)”

Kritiğini yaptığımız bu kitap Ankara Üniversitesi’nde öğretim üyesi olan Selman Yılmaz’ın 2019 yılında tamamladığı çalışmasına aittir. Yazar, örneklem olarak belirlediği 420 öğretmen üzerinden Ak Parti iktidarının son on beş yılındaki toplumsal değişimin analizini yapmaktadır. Kitapta “Türk halkı gerçekten dindarlaşmış mıdır? Yoksa dinden uzaklaşmış mıdır? “Çevre”deki halk “merkez”leşmeye mi başlamıştır?” gibi birçok soru, Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı kurumlarda çalışan öğretmen profilindeki değişim aracılığıyla yanıtlanmaktadır. Uzun soluklu bir araştırmanın ürünü olan kitapta bulunan zengin içerik, din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi somutlaştırıcı bulgular eşliğinde okuyucular için “hafıza tazelenmesi” de sağlamaktadır.

1. Selman Yılmaz Kimdir?

Selman Yılmaz, lisans eğitimini Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde tamamlamıştır. “İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Din Algılarının Sosyolojik Tahlili” adlı çalışmasıyla yüksek lisansını tamamlayan Yılmaz, Pittsburgh Üniversitesi’nde “State, Politics, and Religion: Effects of Political and Social Change on the Relationship between State and Religion in Turkey, 2002-2012” adlı çalışmasıyla da doktorasını tamamlamıştır. Uluslararası dergilerde yayınlanmış birçok makaleye sahip olan yazar,

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

2. Öğretmenler ve Din

Din olgusu toplumsal bütünleşmeye katkı sağladığı kadar toplumsal çatışmaların da kaynağı olabilmektedir. Özellikle kültürle dinin ayrılamaz bir biçimde harmanlanmış olması toplumsal değişim süreçlerinde dinin değişime karşı gösterdiği direnci artırmakta bunun sonucunda da toplumsal gerilimlere neden olabilmektedir. Bunun yanında Cumhuriyet tarihi boyunca din, yönetici elitler tarafından kimi zaman Batılı olmanın önünde bir engel kimi zaman da laik Cumhuriyet yapısına karşı bir tehdit olarak algılanmış ve kontrol altında tutulmak istenmiştir. Tüm bu süreçlerin oluşturduğu gerilimler yıllar boyunca dinin muasır medeniyetler seviyesine ulaşma anlamında pozitif değişimin önünde bir engel olup olmadığı hususunda tartışmalar oluşturmuştur. Cumhuriyet tarihi boyunca yaşadığımız bu tartışmaların yanı sıra son yıllarda kimi zaman Ak Parti iktidarının ilk yıllarında gördüğümüz üzere toplumun muhafazakârlaştığı ve gün geçtikçe diğer İslam ülkelerine benzediği yönünde tartışmalara, kimi zaman da son 5-10 yıldır gördüğümüz üzere dinin gücünün azalıp deizm dalgasının arttığı yönündeki tartışmalara şahit olmaktadır.

Elimizdeki kitapta yazar, örneklem olarak belirlediği öğretmenlerin dindarlık düzeyindeki değişimi üzerinden yukarıdaki sorulara yanıt aramaktadır.

3. Neden Öğretmenler?

Çalışmada hem Din Sosyolojisi alanında öğretmenlerin dini tutum ve pratikleriyle ilgili çalışmaların yetersiz olmasından hem de gelecek nesiller üzerindeki tesirlerinden dolayı öğretmenler örneklem grubu olarak seçilmiştir. Bu açıdan araştırma alanda çift yönlü bir fayda sağlayarak önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Verilerin 420 öğretmenden toplandığı çalışmanın temel problemi, Ak Parti iktidarının ilk 15 yılında merkez çevre geçirgenliğinin arttığından dolayı, muhafazakâr kadroların kamu kuruluşlarında daha fazla yer aldığı, buna bağlı olarak okullardaki öğretmen profilinin de değiştiği şeklinde belirlenmiştir.

Bu temel probleme yanıt aramak amacıyla Selman Yılmaz, öğretmenlerin dini tutum ve davranışlarında yıllar içerisinde meydana gelen değişimi inceleyerek

Türkiye’deki dindarlaşma veya dinden uzaklaşma düzeyini, içinde bulunduğumuz zaman bağlamında ortaya koymaktadır. Ayrıca bu araştırma, Türkiye’de dini değişimin geleceği hakkında da önemli ipuçları vermektedir.

Araştırmanın bir diğer önemi de Ak Parti iktidarı özelinde, genel olarak Türkiye’nin din ile olan mücadelesi konusunda hafızamızı tazelememize olanak sağlamasıdır. Bunun yanı sıra kitabın dikkate değer bir faydası da din ve toplumsal değişim konusunda açık ve anlaşılır teorik bir çerçeve sunmasıdır. Bu kısım, özellikle alana yeni girenlere “öncü bilgi sunma veya alana aşinalık kazandırma” açısından oldukça doyurucu bilgiler içermektedir.

Selman Yılmaz, Türkiye’de son yıllarda “dindarlığın azaldığı ve özellikle gençlerin dinden uzaklaştığı” şeklindeki yorumlar ile Ak Parti iktidarının ilk yıllarında gündeme gelen “Türk toplumunun dindarlaştığı” yorumları arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Hâlbuki bu iki görüş de herhangi bir bilimsel araştırmaya dayanmayan sağlıklı yorumlardır. Genel anlamda toplumların dindarlaştığı veya dinden uzaklaştığı şeklindeki sonuca varmak için belirli aralıklarla tekrarlanan karşılaştırmalı araştırmaların yapılması gerekmektedir. Türkiye’de siyasi partiler veya özel kuruluşların yaptırdığı kamuoyu araştırmaları sağlıklı veriler sunmaktan uzaktır.

Yılmaz, İstanbul Bahçelievler’deki öğretmenlerin dini algı ve temayüllerini analiz etmek amacıyla, 2005 yılında tamamladığı araştırmasının devamı niteliğinde sayılabilecek bu çalışmasını Bursa il merkezindeki 420 öğretmenin katılımıyla gerçekleştirmiştir. Çalışmanın alan araştırması kısmı nicel yöntem kullanılarak 2018-2019 yıllarında tamamlanmıştır. Böylelikle öğretmenlerin 15 yıl içindeki dini algı ve davranışlarındaki değişim analiz edilmiştir.

Kanımızca örneklem olarak öğretmenleri seçmek isabetli olmuştur. Zira öğretmenlerin çocuklar üzerindeki tesiri bilinmektedir. Diğer taraftan yazarın da belirttiği gibi Cumhuriyet tarihi boyunca iktidarlar, kendi ideolojilerini çocuklara öğretmenler aracılığıyla aktarmışlardır. Ak Parti iktidarıyla beraber kamu kurumlarında önceden çalışma imkânı bulamayan muhafazakârlar çalışma fırsatına kavuşmuş; Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı okullardaki öğretmen profili de bu süreçten etkilenmiştir. Buna bağlı olarak yazarın 2005 yılında yapmış olduğu araştırmayla kıyaslandığında bu

çalışma sonucuna göre öğretmenlerin temel inanç ve ibadetlerinde belirgin bir artış olmuştur.

Kitabın tamamında konuya hâkim olduğunu gördüğümüz yazar, konunun hem “içinde” hem de “dışında” bir konumdadır. Zira din ile ilgili araştırmalarda konuya “dışarıdan” bakış, çoğu kez araştırmacıların birçok gerçeği göz ardı etmesine yol açarken; “içeriden” bakış da bazı savunmacı refleksleri harekete geçirerek araştırmanın nesnelliğine gölge düşürebilir. Bu iki duruş arasında “orta” bir konumda durmayı tercih eden yazar, verileri yorumlarken geniş bakış açısıyla oldukça nesnel tutum sergilemektedir.

4. Değişim ve Din

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Kuramsal çerçevenin yer aldığı birinci bölümün ardından, araştırma yöntemi, örneklem seçimi ve katılımcıların profilini içeren ikinci bölüm gelmektedir. Üçüncü bölüm araştırma bulguları ve analizlerden oluşmakta; dördüncü bölüm ise “Toplumsal ve Dini Değişimin Günümüze Yansımaları” başlığı altında incelenmektedir.

Kitapta yazar Allah, peygamber, Kur’an-ı Kerim ve halk inançları gibi birçok konuyu çeşitli değişkenler üzerinden açıklayarak öğretmenlerin din anlayışlarındaki değişime odaklanmaktadır. Örneğin halk inançlarından “Kur’an okunmuş suyun şifa vereceğine inanmak” şeklindeki inanca sahip olanlar, % 80 oranında mesleğin başındaki genç öğretmenlerdir. Yılmaz’ın da belirttiği gibi son yıllarda Hollywood tabanlı filmlerde mistik unsurlar oldukça yoğun bir şekilde yer almaktadır. Bu filmler genelde genç kesimin ilgisini çektiğinden, bu oranın yüksekliğini bu filmlerin dini inançlar üzerindeki tesirine bağlamak da mümkündür. Başörtüsünün dini emir olduğuna genç öğretmenler daha fazla oranda inanırken, ileri yaştaki öğretmenler başörtüsüne siyasi bir sembol olarak yaklaşmaktadırlar. Araştırmadaki bulgulardan biri de, 20-30 yaş grubundaki öğretmenlerin 40 yaş üstüne göre daha inançlı olup; 31-40 yaş grubundakilere göre ise daha düşük inanç düzeyine sahip olduklarıdır.

5. Toplumsal ve Dini Değişimin Günümüze Yansımaları

Yılmaz’ın çalışması Türkiye’nin toplumsal değişiminde dinin kronolojik analizini de sunmaktadır. Yazarın buradaki önemli hareket noktası “merkez-çevre” gerilimidir. Özellikle Cumhuriyet döneminde laiklik “merkez” tarafından sahiplenilerek

çağdaşlaşmanın aracı olarak görülmüş; “çevre” ise gericiliğin temsili olarak karşı kutupta konumlandırılmıştır. İki kesimin kültürel ayrışmasını da derinleştiren bu keskin ayrımın en önemli etkilerinden biri de “çevre”nin eğitim alanına kuşkuyla bakması ve yukarıya doğru sosyal hareketliliğin oldukça daralmasıdır. Çok partili hayata geçişle bu durum önemli ölçüde değişse de zorlu süreçlerden geçen muhafazakâr kesimin merkeze dâhil olma çabaları, nihayet Ak Parti iktidarının ilerleyen yıllarında sonuç vermiştir. Diğer taraftan “çevre”nin “merkez”e dâhil olduğunun en önemli göstergelerinden biri olan muhafazakâr kadınların kamusal alandaki görünürlüğü, bazı çevrelerde halkın dindarlaştığı yorumlarına sebep olmuştur. Oysa bu durumun Türkiye’deki dindarlaşmanın arttığına göstergesi olmayıp, fırsat eşitliğinin sağlanması neticesinde muhafazakârların refah düzeyinin ve özgürlüklerinin artmasının bir sonucu olduğunu düşünebiliriz. Yazar da bu yönde bir açıklama yaparak halkın dindarlaştığını başörtülü kadınların sayısal olarak artmasına bağlayan yorumların gerçeği yansıtmadığını belirtmektedir. Ayrıca Ak Parti iktidarı döneminde başörtülü kadınların sayısal olarak arttığına dair bilimsel bir kanıt olmaması Yılmaz’ın görüşünü kuvvetlendirmektedir.

6. Ak Parti’nin Merkezleş(eme)mesi ve Simgesel Sermayesizlik Durumu

Araştırma, çeşitli çevrelerde Ak Parti’nin gittikçe “merkez”leşmeye ve halktan kopmaya başladığı; parti yetkililerinin ülkedeki birçok sorunun sebebini “dış güçler”e bağladığı şeklindeki yorumların dikkat çektiği 2019 öncesi dönemde yapılmıştır.

Yılmaz, Ak Parti’de meydana gelen bu durumun DYP ve ANAP gibi partilerin halktan kopuş sürecini çağrıştırdığını belirtmektedir. Kitaptaki diğer önemli bir tespit de Ak Parti iktidarında “çevre”nin kültürel sermayeden yoksunluğudur. Bürokraside İktidar, gücü elinde bulundursa da kültürel sermayeye sahip olamayan “çevre”nin simgesel sermayeye de sahip olmayacağı bir gerçektir. Bu anlamda “kültürel olarak iktidar olmak” uzun zaman gerektiren bir süreçtir. Yazar da buna dikkat çekerek “çevre”nin “merkez”e intikalinin henüz gerçekleşmediğini savunmaktadır.

Türkiye’nin Ak Parti iktidarı sırasındaki dindarlık düzeyindeki değişimin boyutlarını anlamamızı sağlayacak değerli verileri barındıran bu çalışma, uzun soluklu bir emeğin ürünüdür. Kitabın başlığında araştırmanın öğretmenler ile yapıldığını vurgulayan bir ifade veya kavramın belirtilmemesi, bir yönüyle içerikteki zengin analizin özel bir başlıkla sınırlandırma riskini bertaraf etmektedir. Şayet başlık “Ak Parti

Döneminde Öğretmenler Örneği Üzerinden Türkiye’de Dini Değişim” şeklinde olsaydı kitabın tamamına dağılmış öğretmenler ile ilgili çalışma beklentisi okuyucuyu hayal kırıklığına uğratabilirdi. Zira çalışmada öğretmenler sadece içeriğin bir kısmını oluşturmaktadır. Birinci bölümdeki uzun kuramsal çerçevenin daha kısa tutulup bu bölümün ortasından itibaren İslam’ın Türkiye’deki geçirdiği evrelerden daha ayrıntılı bahsetmek araştırma bulgularını zihnimize canlandırmamıza daha iyi olanak sağlayabilirdi. Kitabın önemli bir eksikliği olarak da indeks kısmının olmamasıdır. Bunun dışında Yılmaz’ın bu kitabı, hem derli toplu bir zihin tazeleme imkânı sağlayan hem de önümüzdeki yıllarda dinin Türkiye toplumunda izleyeceği süreci tahmin edebilmemize imkân veren önemli bir çalışmadır.

