



KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KASTAMONU UNIVERSITY

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF
KASTAMONU UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة قسطموني

e-ISSN 2717-901X

Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue: 1 Eylül/September 2022
KASTAMONU

e-ISSN 2717-901X

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Kastamonu University
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University

Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September 2022

KASTAMONU



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University**
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2022



Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Ahmet Hamdi TOPAL

*Kastamonu Üniversitesi Rektörü / Rector of Kastamonu University
Kastamonu/Turkey*

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Islamic Law,
Kastamonu/Turkey, aozdemir@kastamonu.edu.tr*

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri
Asst. Prof., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Science of Religion,
Kastamonu/Turkey, cgulmez@kastamonu.edu.tr*

**Alan Editörleri/Field Editors
(Arap Dili/Arabic Language)**

Öğr. Gör., Rümeysa YÜCE, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı/Instructor, Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Kastamonu/Turkey, akattan@kastamonu.edu.tr*

Arş. Gör., Zeynep ÖZKANLI, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı/Res. Asst. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Arabic Language
and Rhetoric, Kastamonu/Turkey, zozkanli@kastamonu.edu.tr*

(İlahiyat/Islamic Studies)

Arş. Gör., Dr. Yusuf KOÇAK, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikâdî İslâm
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı/ Res. Asst. Ph.D. Kastamonu University, Theology Faculty,
Department of Kalâm and History of Islamic Sects, Kastamonu/Turkey, ykocak@kastamonu.edu.tr*

Dr. Öğr. Üyesi Erhan Salih FİDAN, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam
Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı/ Res. Asst., Ph. D., Kastamonu University, Theology
Faculty, Department of Turkish-Islamic Literature and Islamic Arts, Kastamonu/Turkey,
esfidan@kastamonu.edu.tr*

Arş. Gör., Nuran SARICI, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Res.
Asst. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Hadith, Kastamonu/Turkey,
nsarici@kastamonu.edu.tr*

(İlahiyat/Islamic Studies)

Arş. Gör. Ali Osman ÇETİN, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı/ Res. Asst. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Islamic Law, Kastamonu/Turkey, aocetin@kastamonu.edu.tr

Arş. Gör., Abdulkerim DİK, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Siyer-i Nebî Ve İslam Tarihi Anabilim Dalı Anabilim Dalı, Res. Asst., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Islamic History and Arts Kastamonu/Turkey, abdulkerimdik@kastamonu.edu.tr

(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy And Religious Sciences)

Arş. Gör., Dilek Bal KOÇAK, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı / Res. Asst. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Department of Science of Religion /Turkey, dbalkocak@kastamonu.edu.tr

Yayın Kurulu	Editorial Board
<i>Prof. Dr. Mehmet ATALAN</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Burhan BALTACI</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Behlül TOKUR</i>	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Burhan ÇONKOR</i>	Çankırı Karatekin Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Fatih GÜZEL</i>	Çankırı Karatekin Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Şükrü MADEN</i>	Karabük Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi İhab S. İBRAHİM</i>	Kastamonu Üniversitesi

Danışma Kurulu	Advisory Board
<i>Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA</i>	Ürdün Yermük Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Adem TUTAR</i>	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ahmet AKBULUT</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU</i>	29 Mayıs Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Asım YAPICI</i>	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Celal TÜNER</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Cemal TOSUN</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Durmuş ARIK</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN</i>	Erciyes Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Halis ALBAYRAK</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hilmi DEMİR</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hülya ALPER</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. İsa ÇELİK</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN</i>	Fırat Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Kemal POLAT</i>	Anadolu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ</i>	Süleyman Demirel Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mehmet EVKURAN</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU</i>	Emekli Öğretim Üyesi
<i>Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Osman AYDINLI</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Recai DOĞAN</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Saffet KÖSE</i>	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Sönmez KUTLU</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT</i>	Erciyes Üniversitesi

Hakem Kurulu / Referee Board

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Journal of Theology Faculty of Kastamonu University uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda tek sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz

Journal of Theology Faculty of Kastamonu University is a peer-reviewed academic journal which is published once per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ

Kapak Tasarımı

Dr. Öğr. Üyesi Köksal BİLİRDÖNMEZ

Yazışma adresi / Contact Address

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), KASTAMONU

Tel: 0 366 2802702 Fax: 0 366 2802701

e-mail: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Tarandığı İndeksler

ASOS Index

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database

Google Akademik / Google Scholar

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri/Research Article

Nevfel AKYAR

Sâsâni Öncesi İnan Mazdeizm'i ve Ona Etkisi Bağlamında İnan Ruhbanları: Muğlar
Iranian Priests in the Context of Pre-Sassanid Iranian Mazdeism and Its Impact: Magians
Sayfa 1-23

Ömer Faruk ŞAHİN

Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Kıraat İlmine Dair Yazma Eserlerin Tesbiti ve
İncelenmesi
Detection and Investigation of Manuscripts on the Science of Recitation in Diyarbakir Provincial Public
Library
Sayfa 24-43

Mehmet Ali ÇALGAN

İbnü'l-Cevzî'nin Mevzûât'ındaki Metin Tenkidi Tatbikatı Üzerine Bazı Mülâhazalar
Comments on the Content Criticism of Ibn al-Jawzî in His Kitâb al-Mawdû'ât
Sayfa 44-66

Nurettin AKCAN

Dinlerde "Ritüel Kirlilik ve Arınma Anlayışı" Bağlamında Doğum Etrafında Oluşmuş İnanç ve
Uygulamalar
Beliefs and Practices Formed Around Birth in the Context of "Ritual Pollution and Purification
Understanding
Sayfa 67-90

Kasım KOYUNCU

Vehhâbîliğin Bid'at Anlayışı ve Bid'atlarla Mücadele Yöntemi
Wahhâbism Understanding of Bid'ah and The Method of Struggle With Bid'ahs
Sayfa 91-108

Nadir KARAKUŞ

Kahve Üzerine Bir Deneme -Bir Ticari Meta Olarak Kahvenin Dolaşımı-
An Essay On Coffee -Circulation of Coffee as a Commercial Commodity-
Sayfa 109-126

Yeter ÇAĞLAR

Divan Şiirinin Son Temsilcilerinden Muhyiddin Raif Yengin
Muhyi al-Din Râif Yengin, one of the Last Representatives of Dîvân Poetry
Sayfa 127-148

İhab Said İbrahim IBRAHİM- Khawla Mahmoud FAİSAL

التوسع بالحمل على المجاز في (معجم الصواب اللغوي) للدكتور أحمد مختار عمر
Expansion of Language by Metaphor in (Mu'jam al-Şawâb al-Lughawî) of Dr. Ahmad Mukhtar Omar
Sayfa 149-165

Kitap Değerlendirmeleri/Book Review

Abdulkerim DİK

Josef Horovitz, İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/ Megâzî Eserleri ve Müellifleri (trc. Ramazan
Özmen-Ramazan Altınay), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, 2.Baskı, 288 sayfa.
Sayfa 166-170



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity
Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2022



Sâsâni Öncesi İnan Mazdeizm'i ve Ona Etkisi Bağlamında İnan Ruhbanları: Muğlar
Iranian Priests in the Context of Pre-Sassanid Iranian Mazdeism and Its Impact: Magians

Nevfel AKYAR

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Bursa/Türkiye
Phd. Student, Bursa Uludağ University, Theology Faculty, Study of Religion and Philosophy, History
of Religion, Bursa/Turkey

nevfelakyar@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2712-7576

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 26 Temmuz 2022 / **Date Received:** 26 July 2022
Kabul Tarihi: 15 Eylül 2022 / **Date Accepted:** 15 September 2022
Yayın Sezonu: Eylül 2022 / **Pub Date Season:** September 2022
Cilt: 6, Sayı: 1, Sayfa:1-23 / Volume: 6, Issue: 1, Pages:1-23

Atıf / Citation: Akyar, Nevfel. "Sâsâni Öncesi İnan Mazdeizm'i ve Ona Etkisi Bağlamında İnan Ruhbanları: Muğlar"[Iranian Priests in the Context of Pre-Sassanid Iranian Mazdeism and Its Impact: Magians]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 6/1 (Eylül/September 2022), 1-23.

Etik Beyan/Ethical Statement:

Bu çalışma "Eski İnan Dinlerinde Din Adamı ve Ruhbanlık (İslam Öncesi İnan Dinleri Arasında Karşılaştırmalı Bir Çalışma)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from Ph.D. thesis entitled Priest and Clergy in Ancient Iranian Religions (A Comparative Study Among Pre-Islamic Iranian Religions) (Phd. Dissertation Uludağ University, Bursa/Turkey, 2022)

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Nevfel AKYAR/ Sâsâni Öncesi İran Mazdeizm'i ve Ona Etkisi Bağlamında İran Ruhbanları: Muğlar

Öz

İran'ın kadim dini Zerdüştilik, sanılanın aksine Zerdüş'ten çok daha öncelere uzanmaktadır. Bunda Zerdüş'tün hem peygamber hem de din adamı olmasının önemli bir payı bulunmakla birlikte asıl etken eski Aryanlara dayanan inançların Zerdüş sonrasında da din adamlarınca devam ettirilmiş olmasıdır. Zerdüş'tün ortaya çıkışıyla ilgili farklı tarihlendirmeler olmakla birlikte Mary Boyce, Albert de Jong ve Frantz Grenet gibi günümüz araştırmacıları Gatalar'ın etimolojisinden referansla MÖ yirminci yüzyıl ile MÖ onuncu yüzyıllar arasında mutabık kalmaktadırlar. Zerdüş'tün zuhuru sonrasında İranlı din adamlarının bölgesel olarak ritüel farklılıklar gösterdikleri ve farklı isimlerle anıldıkları bilinmektedir. Ancak zamanla ve özellikle Sâsâni Devletinin ortaya çıkmasından hemen önce muğ adı altında birleştikleri tahmin edilmektedir. Çalışmamız muğların İran'a ve Zerdüş'tüğe etkisinin yanı sıra dini ve etnik kökenleri, ritüelleri, dini ve seküler faaliyetleri ve İran dışındaki etkinlikleri üzerine odaklanmaktadır. Bununla birlikte Sâsâni sonrası İran'da din adamlığı kurumsal bir hüviyet kazandığı ve muğ adı altında farklı dallara ayrıldığı için bu çalışmamız içine alınmamıştır. Aynı zamanda bu çalışmanın söz konusu din adamlarının Sâsâni ve İslam dönemi İran'ındaki faaliyetlerinin arka planına bir nevi ışık tutacağını düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Zerdüştilik, Mazdeizm, Muğ, Atravan

Iranian Priests in the Context of Pre-Sassanid Iranian Mazdeism and Its Impact: Magians

Abstract

Contrary to popular belief, Iran's ancient religion, Zoroastrianism, goes back much earlier than Zoroaster. Although Zoroaster's being both a prophet and a priest has an important role in this, the main factor is that the beliefs based on the ancient Aryans were continued by the clergy after Zoroaster. Although there are different dates for the emergence of Zoroaster, today's researchers such as Mary Boyce, Albert de Jong, and Frantz Grenet agree between the twentieth century BC and the tenth century BC with reference to the etymology of the Gatas. It is known that after the appearance of Zoroaster, Iranian clergy showed regional differences in rituals and were called by different names. However, it is estimated that they united under the name of magi over time and especially just before the emergence of the Sassanid State. Our study focuses on the influence of the magians on Iran and Zoroastrianism, as well as their religious and ethnic origins, rituals, religious and secular activities, and their effectiveness outside Iran. However, since the clergy gained an institutional identity in post-Sassanid Iran and was divided into different branches under the name of muğ, it was not included in this study. On the other hand, we consider that this study will shed some light on the background of the activities of the ancient clergy in Sassanid and Islamic period Iran.

Keywords: History of Religions, Zoroastrianism, Mazdeism, Magi, Athravan

Giriş

İnan, Aryan kavimlerinin kadim dönemlerde günümüzde tam olarak bilemediğimiz bir bölgeden gelerek yerleşmesiyle kendine has yeni bir kültürün merkezi konumuna gelmiştir. Bu kültürün kurucuları olan eski Aryanların¹ inanışlarına dair Hindu kutsal metinleri Vedalar ve Zerdüş'tün Gatalar'ı² en önemli kaynak konumundadır.³ Diğer taraftan İnan'da Aryanların kurduğu en eski devlet olan Medlerden (MÖ 700-550) günümüze ulaşan herhangi bir yazılı kaynak bulunmamaktadır. Her ne kadar dini inanışlarına dair net bilgiler ihtiva etmeseler de Asur belgeleri gibi komşu uygarlıklardan⁴ ve Batılı yazarların metinlerinden Medlerle ilgili verilere ulaşabilmekteyiz.⁵ Bununla birlikte arkeolojik

¹ "Aryan" adı (â'rya, arya, ariya, Av. airiia) Aryan dillerini konuşan Eski İnan, Hindistan ve bazı diğer antik halkların kendi kendini tanımlamasından oluşmaktadır. Dolayısıyla "Aryan" temelde dilsel bir kavram olmakla birlikte Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-İnan veya Aryan dalını oluşturan, ayrı bir dilsel ve kültürel gelişimi paylaşan, yakından ilişkili Hint-Aryan ve İnan dillerini ifade etmektedir. Aryanların ilk kez tarih sahnesine çıkışı, MÖ iki binlerin ortalarına rastlamaktadır. Aryanlar üzerinde yapılan filolojik, teolojik ve kültürel tahliller başlangıçta Hint ve İranlıların atalarının tek bir halk olması gerektiğini göstermektedir. Aryan veya Ari kavimler Avesta'da "Airyanem Vaeja", "İnan-Vej" ya da "İnanviç" olarak tabir edilen bir bölgeden, bir kolu Karadeniz üzerinden Avrupa'ya dağılmış, diğer bir kolu ise önce Soğdya olarak bilinen günümüzdeki Semerkant ve Buhara dolaylarına, daha sonra Belh ve Horosan'a yerleşmiş ve oradan İnan'ın çeşitli bölgelerine dağılmışlardır. Bkz. Nimet Yıldırım, *İnan Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 83-88; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism I* (Leiden: Brill, 1975), 14; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 1/240-241; Maneckji Nusservanji Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York: Oxford University Press, 1938), 8; Rudiger Schmitt, "Aryans", *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2011); Nimet Yıldırım, "Eski İnan'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I", *Doğu Araştırmaları* 1/5 (2010), 6-7; Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 416; James Hope Moulton, *Early Religious Poetry of Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 6-7.

² Dil bilimciler tarafından Zerdüştiliğin kutsal kitabı Avesta'nın diğer metinlerinden ayrılan "Gata" (Gatha) ilahileri Hindu kutsal metinleri Vedalar'a fonetik olarak akraba bir lisanda yazılmıştır. Bu nedenle Zerdüş'ten veya onun yakın müritleri tarafından kaleme alınmış olabileceği değerlendirilmektedir. Avesta'da kendilerine has bir başlık altında toplanmamış olup Yesna bölümündeki 238 kıtalık 17 ilahiden (Yesna 27.13, 28-34, 43-51, 53) oluşmaktadırlar. Bkz. Martin Haugh, *The Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, ed. E. W. West (London: Trübner & Co., Ludgate Hill., 1878), 170-174; Moulton, *Early Religious Poetry of Persia*, 9; Mehmet Alıcı, *Kadim İnan'da Din: Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012), 17-19; Haşim Rezi, *Zerdüş'ten Hayat Zaman Mekân*, çev. Erkan Çardakçı (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 15-16; Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 1; Almut Hintze, "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 32.

³ Bkz. Ali Nihad Tarlan, *Zerdüş'ten Gatalar'ı* (İstanbul: Suhulet Matbaası, 1935); Wendy Doniger (ed.), *The Rig Veda* (London: Penguin Books, 1981).

⁴ Asur belgelerine göre; Med kavimlerinin ayaklanması üzerine MÖ dokuzuncu yüzyılda Asur Kralı III. Salmanasar (MÖ 859-824) Med bölgesine saldırmış, köy ve kasabaları yağmalamış ve asileri öldürmüştür. Detaylı bilgi için bkz. George Rawlinson, *The Seven Great Monarchies of The Ancient Eastern World* (New York: Jhon W. Lovell Company, 1959), 2/81-82.

⁵ Tahsin Yazıcı - Mürsel Öztürk, "İnan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı, 2000), 22/413.

kazılarda âteşkede benzeri dinî yapılara rastlanması⁶ Medlerin de tıpkı Ahamenîler gibi, Mazdeist⁷ olduğunu göstermektedir.⁸

II. Kûruş ile tarih sahnesine çıkan Ahamenî Devleti'nin (MÖ 559-330) Medler ile benzer dinî inanışlara sahip olduğu tahmin edilmektedir. Behistun (Bisotun, Bîsetûn, Bîstûn) yazıtlarında I. Dâryûş (h. MÖ 610-570) tarafından Ahura Mazda en yüce Tanrı olarak takdim edilirken Zerdüş't'e dair bir ibarenin olmaması⁹ onların Mazdeist olduğunu fakat Zerdüş'tî olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda Mithra ibadetine dair veriler en erken Erdeşîr döneminde görülmektedir.¹⁰

Büyük İskender'in ölümü sonrasında İnan'ı içine alan bölgede kurulan Selevki Devleti'ni (MÖ 323 - 281), İnan'dan çıkaran Arsakidler¹¹ (Part, Arsacid, Aşkânî) yaklaşık 500 yıl (MÖ 250 - MS 226) İnan'da hüküm sürmüştür.¹² Arsacid Devleti, Bâbek oğlu Erdeşîr'in isyanıyla sona ermiş ve yerine Sâsânî devleti kurulmuştur.¹³ Net olarak bilinmese de Arsacid döneminde Med ve Ahamenî dönemlerine göre çok çeşitli dini inanış ve ritüele göz yumulduğu görülmektedir. Diğer taraftan ateş tapınaklarının Arsakidler döneminde resmi bir statüye sahip olduğu bilinmektedir. Örneğin Charakslı İsidor Arsakidlerin başkenti Eşak'ta hiç sönmeyen bir ateşin var olduğunu bildirmektedir.¹⁴ Hükümdarın cülus törenlerinde tapınak ateşi yakma, daha öncekilere benzer ruhbanların varlığı ve yakın

⁶ David Stronach, "Notes on Religion in Iran in The Seventh and Sixth Centuries B.C.", *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*, Acta Iranica 23 (Leiden: Brill, 1984), 9/479-480.

⁷ Mazdeizm; genel manada Zerdüş'tîlik veya Mecûsîlik ile aynı inanç olarak düşünülebilir. Ancak özellikle Sâsânî öncesi İnan'da Zerdüş'tî olmayan ancak Ahura Mazda'ya tapan gurupların olduğu yönünde deliller mevcuttur. Örneğin, Ahamenî Hükümdarlarının kitabelerinde Ahura Mazda inancı bariz bir şekilde görünürken Zerdüş't'e dair bir ibare yoktur. Bu nedenle biz Ahura Mazda'ya tapan ve inanan bu zümrelerin Mazdeist oldukları ancak onları Zerdüş'tî olarak nitelemenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle bu çalışmada Mazdeist ve Mazdeizm ifadelerini Zerdüş'tî ve Zerdüş'tîlik ifadelerini kapsayacak ancak onlardan daha farklı Ahura Mazda inancı ve ritüellerini de içine alacak şekilde değerlendirdik.

⁸ Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/420.

⁹ Bkz. Rudiger Schmitt, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text* (London: Corpus Inscriptionum Iranicarum, 1991).

¹⁰ Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/420.

¹¹ Nimet Yıldırım, Arsakidlerin Aryan kökenli olduğunu ve Sakalar ile sadece komşuluk ilişkileri olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Yıldırım, *İnan Mitolojisi*, 121.

¹² Bkz. Bülent İplikçioğlu, *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990), 1/91-92; K. Schippmann, "Arsacids ii. The Arsacid Dynasty", *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2016), 2/5/525-536; Yıldırım, *İnan Mitolojisi*, 120.

¹³ Schippmann, "Arsacids ii. The Arsacid Dynasty", 2/5/525-536; İbn Cerir Taberî, *Târihu't-Taberî: Taberî Tarihi*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 2/41; Jacques Duchesne-Guillemin, "Zoroastrian Religion: Iranian Religion under Seleucids and Arsacids", *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3/874.

¹⁴ Isidore of Charax, *Parthian Stations By Isidore of Charax: An Account of the Overland Trade Route Between the Levant and India in The First Century B.C.*, ed. Wilfred H. Schoff (Philadelphia: The Commercial Museum, 1914), 9 (böl. 11).

akraba evlilikleri gibi hususlar Arsakid döneminde de dinî yaşamın Med ve Ahamenî devletlerinden çok farklı olmadığı hakkında bilgiler vermektedir.¹⁵

1. Din Adamları ve Mazdeizm

Gatalar, dönemin sosyal sınıflarına dair bir imada bulunmasa da Genç Avesta, göçebe toplumu; çobanlar/köylüler (vâstrya, fşuyant), savaşçılar (rataêştar) ve din adamları (âtravan) olarak üçlü kategoriye ayırmaktadır.¹⁶ Din adamlarının başında bir başrahip bulunmaktaydı. Dinî vazifelerinin yanında sosyal normlara ve yönetime doğrudan veya dolaylı etki etmekteydiler. Zerdüş'tün Aryanların yaklaşık MÖ 1200'lerde İnan içlerine göçünden önce yaşadığı düşünüldüğünde ilk dönem sosyal yapısının Hint-Aryan karakterli olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁷

Gatalar'da bahsi geçen din adamlarından kavi ve karapanlar, görünüşe göre eski Aryanların dinamik bir parçasını oluşturmaktaydılar. Muhtemelen Zerdüş'te bu ruhban sınıflarının bir üyesiydi. Kutsal Metinler karapanların ritüel uzmanı olduğunu ima etmektedirler.¹⁸ Gatalar'a göre bu sınıflar ibadet ve ritüelleri nedeniyle kötü karakterlidir. Örneğin Gatalar, sığırın kurban edilmesine ve/veya kötü muamele görmesine karşı çıkarken kavi ve karapanları "ölümsüzlük elde etmek ya da şifa bulmak" için¹⁹ sığırı öldürüp sevinç çığlıkları atmakla suçlamaktadır.²⁰ Gatalar'a göre bu, onları Yalan'ın (Druj) hizmetkârı yapmaktaydı.²¹ Diğer taraftan Gatalar halkı ve idarecileri yoldan çıkararak bu din adamlarının sarhoşluğuna atıfta bulunur.²² Bu durum, muhtemelen onların ayinlerini, Haoma marifetiyle, sarhoş esrimeler yaparak icra ettiğini işaret etmektedir.

Kadîm Aryan ritüellerinde yeri olmayan tapınaklar muhtemelen dış etkenler sebebiyle zamanla önemli bir konum kazanmıştır. Böylece tapınaklar dinî hayatın odağını oluşturmaya başlamış ve bu, yeni bir ruhban sınıfını meydana getirmiştir. Med ve Ahamenî dönemleri ruhbanlar arasında herhangi bir hiyerarşinin olup olmadığı hususunda karanlıktır. Fakat rahiplerin belli ailelere hizmet edip geçimini onlardan sağladığı dini ayin mekânlarının varlığı bilinmektedir. Örneğin Kûruş'un mezarında kralın ruhu için ayinler düzenleyen ve sunular takdim eden din adamları bu bağışlarla geçinmekteydiler.²³ Daha

¹⁵ Mary Boyce, "Arsacids iv. Arsacid Religion", *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 1986), 2/5/540-541.

¹⁶ Arthur Christensen, *İran der Zamân-ı Sâsânîyân*, çev. Gulâm Rızâ Reşîd Yâsemî (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1367), 149; Arthur Christensen, "Sasanid Persia", *The Cambridge Ancient History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), 7/114; Maganlal Amritlal Buch, *Zoroastrian Ethics* (Baroda: Mission Press, 1919), 37-38; Mary Boyce, *Zoroastrians; Their Religious Beliefs and Practices* (London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979), 2.

¹⁷ Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism II* (Leiden: Brill, 1982), 1-3.

¹⁸ Boyce, *Zoroastrianism I*, 12.

¹⁹ Yesna 32/14.

²⁰ Yesna 32/12.

²¹ Yesna 32/15.

²² Yesna 46/11, 48/10.

²³ Boyce, *Zoroastrianism II*, 228-229; Boyce, *Zoroastrians*, 66.

sonraları mabetlerin, kutsal ateşlerin ve türbelerin koruyucuları olarak peyda olan bu yeni bir ruhban sınıfı İnan'da geleneksel olarak kan bağıyla geçen bir hiyerarşiye sahipti. Kalıtım yoluyla geçen ruhbanlığa Sardis'teki²⁴ bir yazıt örnek olarak verilebilir. Eski Farsça "kutsal mekânın efendisi" anlamındaki *Baginapati* kelimesi bu tür ruhbanlığa dair bir ifadedir.²⁵

Tapınakların yer edinmesiyle birlikte ortaya çıkan tapınak ibadeti, dinde birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Daha önce inananlardan maddi taleplerde bulunmayan Mazdeizm'in tapınaklara bağlı olarak ortaya çıkan yeni ruhban sınıfı, kişilerin dünya ve ahiret mutluluğu için kutsal ateşe sunularda bulunmasını dikte etmekteydi. Çoğu durumda ruhbanlar Pers toplumunun maddi zenginliklerini kendi uhdelerine aktarmakta bir beis görmemekteydiler. Zamanla tapınakların başrahipleri, feodal ağalar haline gelerek yadsınamaz bir gücün sahibi konumuna yükseldiler.²⁶

Boyce'a göre İnan'ın pagan dönemlerinde din adamları ve peygamberler için kullanılan terimler, karmaşık bir dinî deneyim örüntüsünü aksettirmektedir. Diğer taraftan spiritüel ihtiyaçları karşılama gereksinimi, bilge/kâhin ve ritüelist ruhbanların (zaotar) varlığını zorunlu kılmış olmalıdır. Hint-İnan geleneği erkeklere resmi ritüeller de dâhil olmak üzere dinî sorumluluklar vermektedir. Din adamı olarak yetiştirilenlerin ise düzenli dinî yükümlülükleri yerine getirmesi gerekir.²⁷

2. Mazdeizm'den Zerdüştiliğe Muğların Rolü

2.1. Dinî ve etnik kimlik

Kökeni eski Farsça olan muğ (Av. moğu/mokhu, E. Far. magu/maguş, Yun. magi, Lat. magus, Peh. muğ, Ar. mecus); Med, Ahamenî ve Arsakid hanedanları dönemlerinde Batı İnanlı din adamlarına verilen yegâne isimdir. Örneğin Yunan tarihçi Herodot'a²⁸ göre Medlerin din adamları aynı boyun üyeleri olan muğlardı.²⁹ Kelime Gatalar'da geçmezken Avesta'da ise tek bir yerde bulunur ve hangi anlamda kullanıldığı muğlaktır.³⁰ Ancak

²⁴ Günümüzdeki Manisa'nın Salihli ilçesine bağlı Sart Mahallesi yakınlarında kurulmuş antik Lidya kenti.

²⁵ Boyce, *Zoroastrianism II*, 229.

²⁶ Strabo, *The Geography of Strabo*, çev. Duane W. Roller (London: Cambridge University Press, 2014), 12/3.37; Boyce, *Zoroastrianism II*, 229-230.

²⁷ Boyce, *Zoroastrianism I*, 13.

²⁸ Milattan önce 480-425 yıllarında yaşayan "Herodot'un Tarihleri"nin, Perslerle ilgili birçok bilgiyi barındıran en önemli klasik dönem kaynağı olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. Pers kralı Büyük Kuruş ve Lidya kralı Kandaules dönemleriyle başlayan dokuz kitaplık serisinde tartışmalı birçok mesele olsa da kendinden sonra gelen yazarların ve dahi günümüz bilginlerinin en önemli kaynaklarından birisi konumundadır. Bkz. Albert De Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, ed. R. Van Den Borek vd. (Leiden: Brill, 1997), 76-77; Haugh, *The Sacred Language*, 5.

²⁹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 1/107; Boyce, *Zoroastrianism II*, 19-20; Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/60-67.

³⁰ Yesna 65/7; C. P. Tiele, *The Religion of the Iranian Peoples*, çev. G. K. Nariman (Bombay: "The Parsi" Publishing Co., 1912), 1/44; Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, 9.

Avestaca “kabile (nin bir üyesi)” anlamına gelen *moγu* kelimesi ile etimolojik olarak bağlantılıdır.³¹ Din adamları için Doğu İnanlı *âtravan/âtharvan* kelimesi daha eski bir kullanım gibi görünmektedir. Ancak zamanla Batı İnanlı muğ kelimesi, İnan coğrafyasını domine etmiştir.³² Arsakid döneminden itibaren de Zerdüşti din adamlarının genelde muğ olarak anılmaya başlandığı görülmektedir.³³ Sâsânî döneminde ise ateş tapınaklarının başrahiplerine de ‘muğların efendisi’ anlamında *magupati* denilmekteydi³⁴ bununla birlikte muğlar geneli temsil eden alt seviye din adamları olmuşlardı.³⁵ Diğer taraftan Süryânîceden (mgoşa) Arapçaya *mecus* şeklinde giren ifade Arap coğrafyasında yalnızca din adamlarını değil Zerdüştiliğe inanan herkesi kapsayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır.³⁶ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de de bu yönde bir kullanım mevcuttur.³⁷

Avesta’nın Yesna bölümündeki muğlara yapılan belli belirsiz imayı³⁸ göz ardı edersek Muğ kelimesini içeren en eski belge I. Dâryûş’un Behistun yazıtlarıdır.³⁹ Yunan belgelerindeki muğlara dair en eski atıflar ise Eshilos’un Persler (Persae (Persians) of Aeschylus) adlı eserinde ve Heraklitos’un MÖ 500 civarında kaleme aldığı bir metinde yer almaktadır.⁴⁰ Ayrıca Herodot, Strabo, Pompeius Trogus, Apuleius ve Ammianus Marcellinus gibi klasik dönem Batılı yazarlar muğlar hakkında kayda değer bilgiler vermektedir. Bunlardan bazılarına göre muğlar Zerdüş’tün takipçileri ya da talebeleriydi.⁴¹ Şüphesiz ki Ahamenî döneminin muğlar konusunda en önemli Yunan kaynağı Halikarnaslı Herodot’un *Tarihleri*’dir.⁴² Muhtemelen Herodot’un çağdaşı olan Lidyalı Xanthus da *Lydiaca*’sında muğlara dair atıflar yapmıştı ancak elimize gelen nüshalarda dikkate değer bilgiler bulunmamaktadır. Xenophon muğlar hakkında nispeten daha güvenilir bilgiler vermektedir.⁴³

I. Dâryûş’un Behistun yazıtları Büyük Kûruş’un oğlu ve halefi Kambuyza’nın ölümüyle kendini II. Kûruş’un oğlu Bardiya olarak tanıtan bir muğun tahtı ele geçirmesi ve sonrasında onun alt edilme hikâyesini aktarır.⁴⁴ Üç dilde kaleme alınan yazıtın Babil

³¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 387.

³² Boyce, *Zoroastrianism II*, 230.

³³ Muhammad A. Dandamayev, “Magi”, *Encyclopædia Iranica* (Eisenbrauns Inc., 2000).

³⁴ Boyce, *Zoroastrianism II*, 229.

³⁵ Christensen, *İnan der Zamân-ı Sâsânîyân*, 151.

³⁶ Mehmet Alıcı, “Şehristânî’nin ‘el-Mecûs’ Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 71; Alıcı, *Kadim İnan’da Din*, 12.

³⁷ *Kur’an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Hac 22/17.

³⁸ Yesna 65/7.

³⁹ Dandamayev, “Magi”.

⁴⁰ M. Papathocophances, “Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids”, *Iranica Antiqua* 20 (1985), 101; Dandamayev, “Magi”.

⁴¹ Dandamayev, “Magi”.

⁴² Bkz. Herodotos, *Tarih*; Herodotos, *The Histories*, çev. George Rawlinson (Idaho: Roman Roads Media, 2013).

⁴³ Dandamayev, “Magi”.

⁴⁴ Schmitt, *The Bisitun Inscriptions*, 50-54.

versiyonu kelimeyi "bir Mede... Magus", Elam versiyonu ise *ma-ku-iş* olarak ifade etmektedir. Buradan ifadeyi Elam, Babil dillerinde karşılayan bir kelimenin olmadığını anlamaktayız.⁴⁵ Dolayısıyla muğların Mezopotamya tandanslı olmadığını iddia edebiliriz. Herodot'a göre Ahamenî sarayında görevli bir muğ olan Smerdis, Kambuyza'nın emriyle gizli bir şekilde öldürülen Kûruş'un oğlu Smerdis olduğunu iddia ederek tahtı ele geçirmiştir. Herodot, Dâryûş'un tahtı ele geçirmesini Behistun yazıtlarına göre detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁴⁶ Her iki hikâye de muğların ruhban yönünü içermemektedir. Fakat bunun Perslerin dayattığı yeni dine karşı eski inanışlarını korumak isteyen din adamlarının bir başkaldırısı olabileceği gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Ayrıca yazıtlarda etnik vurguda bulunmazken Herodot'un rivayeti etnik ve siyasi içerik taşımaktadır. Bunun nedeni Herodot'un rivayetinin MÖ beşinci yüzyılın düşünce biçimini de yansıtması olabilir.⁴⁷ Moulton, Perslerin muğları ikinci sınıf yerel halk olarak gördüğü düşüncesiyle söz konusu başkaldırışı etnik bir temele oturtmaya çalışır.⁴⁸ Boyce, Medlerin İnan hâkimiyeti öncesinde Zerdüştlüğü kabul etmeye başladığını ve muğların onların ruhban sınıfını temsil eden boyu olabileceğini iddia etmektedir.⁴⁹

Kelimenin kökeninin Hint-Aryan olmadığı aksine İnan'ın yerli halkına ait olduğu da iddia edilmektedir.⁵⁰ Boyce'a göre muğların etnik bir kimlik taşıdığına dair bir delil bulunmaz. O, Med döneminde ünlene kelimenin belli bir Med kabilesine atfedilmediğini aksine daha çok genel olarak din adamlarını tarif ettiğini ifade etmektedir.⁵¹ Kelimenin Anadolu'ya kadar yayılmış olması bunu haklı çıkarabilir.⁵² Ancak Shaul Shaked, Boyce'un bu yaklaşımının doğru olmayabileceğini ifade etmektedir. Zira Elam tabletleri muğları dini faaliyetler dışında da ele almaktadır.⁵³ Benzer şekilde Behistun yazıtlarında bahsi geçen Pers tahtını hile ile belli bir süreliğine ele geçiren Gaumata'nın bir muğ olmasına rağmen din adamı olduğuna yönelik hiçbir ibare bulunmaz.⁵⁴ Şüphesiz pek çok kişiye yalnızca rahip ailelerinde doğdukları için muğ unvanı verildiğini kabul etmek, her halükârda bunun rahiplere ayrılmış bir terim olduğu varsayımını boşa çıkarır. Ancak ne olursa olsun terimin spiritüel bir çağrışıma sahip olduğu yadsınamaz. Diğer taraftan Sâsânî döneminde bu terim çoktan Zerdüşti ruhban sınıfı ile eşanlamlı hale gelmişti. Sâsânî döneminde bile din

⁴⁵ Dandamayev, "Magi".

⁴⁶ Herodotos, *Tarih*, 3/61-79; Dandamayev, "Magi".

⁴⁷ Boyce, *Zoroastrianism II*, 85-86.

⁴⁸ A. Berriedale Keith, "The Magi", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* Ekim (1915), 791.

⁴⁹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 9.

⁵⁰ Dandamayev, "Magi".

⁵¹ Boyce, *Zoroastrianism II*, 19-20.

⁵² De Jong, *Traditions of the Magi*, 390.

⁵³ Shaul Shaked, *Dualism in Transformation Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London: School of Oriental and African Studies University of London, 2005), 90-91.

⁵⁴ Bkz. Schmitt, *The Bisitun Inscriptions*, 50-72; Herodot'a göre adı Smerdis olan Pers yazıtlarının Gaumata'sını karşılaştırmak için bkz. Herodotos, *Tarih*, 3/61-79; Elias J. Bickerman - Hayim Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", *Athenaeum* 56 (1978), 251-261.

uzmanlığı ile kamu, adli veya idari makam arasında hiçbir zaman net bir ayırım söz konusu olmamıştır.⁵⁵

Bazı araştırmacılar muğların Zerdüşti olup aynı zamanda Med kabilesi üyesi olmadığını iddia etmektedir.⁵⁶ P. M. Sykes'e göre onlar ilk zamanlar Aryan olmayıp Turan ırkına mensuptular ve Persler muğların dinini Sâsânî döneminin başlarında yeni yeni benimseye başlamışlardı.⁵⁷ Rawlinson'a göre, 'Magizm' yani muğ dinî geleneği İskitlere dayanmaktaydı. Kadim inanış ve ritüeller, muhtemelen muğların marifetiyle zamanla Zerdüştiliğe eklenmişti.⁵⁸ İlya Gershevitch ise muğların belirli bir dini temsil etmediğini yalnızca teknik ibadet uzmanı olduklarını iddia etmektedir. Onlar gerekli tüm donanımlarıyla birlikte profesyonel rahiplerdi ve para karşılığında İnan Tanrılarına yakarmaktaydılar.⁵⁹

Herodot'un aksine antik yazarlardan Strabo, muğların bir pers kabilesinin üyeleri olduğunu belirtir.⁶⁰ Ancak muğlarda görülen ensest evlilik, ateşe tapma ve cesetleri yırtıcı hayvanların yemesi için açıkta bırakma pratiklerinin antik Perslerde görülmemesi ve Gatalar'ın bunları içermemesi bu iddiayı zayıflatmaktadır.⁶¹ Bickerman ve Tadmor, Perslerde de Med benzeri babadan oğula geçen bir muğ sınıfının olduğunu iddia etmektedir.⁶² Bununla birlikte Benveniste ve Gershevitch, muğların İnan öncesi Aryanlarda kendine has bir sosyal sınıf olduğunu ve bu sınıfın Med döneminde din adamı (magavân) konumuna yükseldiğini ifade etmektedir. Zaehner muğların aynı adı taşıyan Med kabilesinden farklı olduğunu varsaymaktadır.⁶³ Bununla birlikte ona göre Zerdüş'tün öğretisi halk tarafından kabul edilmesi için alışageldikleri inanç ve pratikleri içerecek şekilde muğlar tarafından değiştirilmiştir.⁶⁴ Diakonoff'a göre muğ ibaresi aslen etnik bir terimdir. Muğlar son Med kralı Astyages dönemine kadar Zerdüştiliğin resmi din adamı konumuna gelmiş olmalıdır.⁶⁵

Sadece Dâryûş'un değil diğer Ahamenî Krallarının yazıtlarında da Zerdüş'te dair herhangi bir ibare yoktur.⁶⁶ Diğer taraftan Persepolis Tahkimat Belgeleri bu dönemde

⁵⁵ Shaked, *Dualism in Transformation*, 90-91.

⁵⁶ Dandamayev, "Magi".

⁵⁷ Percy Sykes, *A History of Persia* (London: Macmillan and Co., 1915), 1/115-116.

⁵⁸ Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/425-426.

⁵⁹ İlya Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", *Journal of Near Eastern Studies* 23/1 (1964), 25.

⁶⁰ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.1.

⁶¹ Milad Milani, *Sufism in the Secret History of Persia* (London, New York: Routledge, 2013), 28.

⁶² Bickerman - Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", 253.

⁶³ Robert C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961), 163.

⁶⁴ Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 5.

⁶⁵ Igor Mikhaïlovich Diakonoff, *Târîh-i Mêd*, çev. Kerîm Keşâverzi (Tahran: Bongâh-ı Tercüme vü Neşri Kitâb, 1345), 274-275, 392-400.

⁶⁶ Buna mukabil Sâsânî döneminde oluşturulan Zerdüşti resmi tarihinde de birçok mitolojik figürün arasında Ahamenî krallarının çoğu yer almaz.

Mazdeizm'in yanı sıra Elam ve Mezopotamya inançlarına da hoş görüyle yaklaşıldığını göstermektedir.⁶⁷ Muğların ve Ahamenî devletinin Zerdüşti olup olmadığı tartışmalı bir durumdur.⁶⁸ İlyâ Gershevitch, muğların MÖ dördüncü yüzyılın ilk yarısında halen Zerdüşti'nin peygamberliğini kabul etmemiş olabileceğini belirtmektedir. Onlar Ahura Mazda (Oramazdes) ve Angra Mainyu'nun (Areimanios) arasındaki çatışmayı kabul etmekle birlikte politeist inanışları benimsemiş gibi görünmekteydiler.⁶⁹ Moulton, düalist inanışların muğların dini geleneklerinde az ya da çok etkili olduğunu iddia etmektedir.⁷⁰ Genel olarak muğların Sâsâni dönemindekine benzer bir Zerdüştiliği benimsemedikleri sonucuna varılabilir. Belki de Ahura Mazda'yı yücelten Zerdüştiliğin yanı sıra diğer dini inanışları dışlamayan senkretik bir dini bakış açısına sahiptiler.

Muğ (magi) kelimesi batıda din adamının yanı sıra büyücü, sihirbaz ve şifacı anlamlarını da içeren en az iki farklı türde kullanılmıştır.⁷¹ Sofokles, Eshilos, Euripides, Heraklitos, İskenderiyeli Klement gibi Batılı yazarlar muğ kelimesini büyücü, sihirbaz, sahtekâr şifacı vb. olarak aşağılayıcı bir şekilde kullanır ve De Jong'a göre bu kullanım beşinci yüzyıl Batılı bilginleri arasında oldukça yaygın olup yeniden gözden geçirilmesi gereklidir.⁷² Modern dönemde de her olumsuzluğun muğlara atfedilmesinde hatta onların aryan olmadığına dair teoriler geliştirilmesinde bu durumun etkisi yadsınamaz.⁷³ Muğların Daevaların hizmetkârı olduğu veya eski Med inancına mensubiyetleri tartışılmakla birlikte kadim büyücüler oldukları iddia edilmiştir.⁷⁴ De Jong, muğların teolojik inanç ve dini pratikleri benimsemiş din uzmanları olduğunu iddia etmekte ve aksi iddiaları mesnetsiz bulmaktadır.⁷⁵ Bunların yanında batı İnan'da Zerdüştiliğin gerçek temsilcileri oldukları söz konusu olup günümüze ulaşan tüm kanıtlar muğların Zerdüşti din adamları olduğu yönündedir.⁷⁶

Batıda MÖ beşinci yüzyıla birlikte muğ kelimesinin İnanlı din adamlarını betimlerken aynı zamanda büyücü, sihirbaz ve kâhinleri nitelemek için kullanılması onlara

⁶⁷ Richard T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 345, 346, 350, 353, 587, 2029, 2073.

⁶⁸ Dandamayev, "Magi".

⁶⁹ Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", 16.

⁷⁰ James Hope Moulton, "The Zoroastrian Conception of a Future Life", *Journal of The Transactions of the Victoria Institute* 47 (1915), 245.

⁷¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 387.

⁷² De Jong, *Traditions of the Magi*, 387-389.

⁷³ James Hope Moulton, *Early Zoroastrianism* (London: The Hibbert Lectures, 1926), 428-430; Gherardo Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1980), 206-219.

⁷⁴ Bickerman - Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", 251-261; Papathcophances, "Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids".

⁷⁵ Muğların sadece büyücü olduğu ve din adamı olmadıkları iddiaları için bkz. Bickerman - Tadmor, "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi", 251-261.

⁷⁶ De Jong, *Traditions of the Magi*, 389-390.

karşı indirgemeci bir tavrın varlığına işaret etmektedir.⁷⁷ Diğer taraftan Hıristiyan geleneğinde önemli bir yere sahip olan “bebek İsa’yı kutsamaya gelen muğlar”⁷⁸ hadisesinde olduğu gibi “doğudan gelen bilgelik” anlamına geldiği de görülmektedir.⁷⁹ Bu çift anlamlı kullanım muğlara dair metinleri ele almada önemli bir problem oluşturmaktadır. Metinlerin çoğunun iki anlamdan hangisini belirtildiği belli değildir. Diğer taraftan klasik metinler Pers din adamlarını Mısırlı, Babilli, Suriyeli ve Hindu vb. ruhbanlarla aynı kategoride ele alır; bazı metinler Brahmanlar ve Keldânî din adamlarına atıf yaparken muğları işaret etmektedir. Muğların İnan dışında da bir şekilde varlığını sürdürmesi atıf açısından bir sorun teşkil etmektedir. Bütün bu sorunlar muğlara dair bütün atıfların İranlı din adamına yöneltilmediğini göstermektedir.⁸⁰

Bazı araştırmacılar muğların Zerdüşti olmadığına vurgu yapmaktadır.⁸¹ Rawlinson, onların Zerdüştilikten daha eski olan İskit inancına mensup olduklarını savunmaktadır.⁸² Aristo’ya göre muğ geleneği Mısır ruhbanlığından bile önceydi.⁸³ Farhang Mehr’e göre muğlar Gatalar’ın getirdiği terakkiyi engellemişlerdi.⁸⁴ Moulton, muğları İnan’ın eski yerli halkı olmakla ve Zerdüş’ün öğretisini değiştirmekle itham etmektedir.⁸⁵ Ona göre Muğ kelimesi köken olarak alt sınıf (serf) anlamına gelmektedir ve Aryanlar yerel halkı köle (hizmetçi) olarak gördüğü için “mug” olarak adlandırmışlardır.⁸⁶ Ancak muğların böyle aşağılayıcı bir tabiri benimsemesi çok mantıklı değildir. Diğer taraftan kelimenin şifacı ve kötü ruhları kovan din adamı anlamı taşımış olması daha olası görünmektedir.⁸⁷ Ayrıca Moulton gibi bazı araştırmacılar, Tanakh’ta geçen Babilli kişilerin muğ kelimesini çağrıştıran adlara sahip olmasını, Zerdüş’ün muğların büyü ve sihirle meşgul olmasına karşı çıkmasını, muğların arınma ritüellerinin Perslerinkinden farklı olmasını, muğların düalist ve animist inançlarını, Perslerin aksine muğların ensest ilişkiyi benimsemelerini, muğların belirgin bir ahiret inancına sahip olmamaları gibi durumları muğların Aryan olmadığını kanıtlamak amacıyla öne sürmektedirler.⁸⁸

Örneğin Moulton’a göre, Kudüs’ü işgal eden Babil kralı Nabukadnezar’ın (Buhtunnasr) (h. MÖ 605–562) önde gelenlerinden biri olarak Eski Ahitte bahsi geçen Rab-

⁷⁷ Bickerman - Tadmor, “Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi”, 252; Papathcophances, “Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids”, 105; De Jong, *Traditions of the Magi*, 388.

⁷⁸ Bkz. *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981) Matta 2/1.

⁷⁹ Dandamayev, “Magi”.

⁸⁰ De Jong, *Traditions of the Magi*, 393-394.

⁸¹ Dandamayev, “Magi”.

⁸² Bkz. Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, 2/425-426.

⁸³ Aristotle, *The Works of Aristotle*, ed. David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1952), 12 Select Fragments/79; Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, 28.

⁸⁴ Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathushtra* (Rockport, Massachusetts: Element Press, 1991), 2-10.

⁸⁵ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 429; Keith, “The Magi”, 790-791.

⁸⁶ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 429.

⁸⁷ Keith, “The Magi”, 791.

⁸⁸ Detaylı bilgi için bkz. Keith, “The Magi”, 792-796; De Jong, *Traditions of the Magi*, 390.

Mag⁸⁹ adı Asur sarayındaki muğların varlığını kanıtlamaktadır.⁹⁰ Benzer olarak Hezekiel'deki "*Beytül-Makdis'te güneşe doğru ibadet edenler*"⁹¹ Kudüs'teki muğları işaret ediyor olabilir. Moulton'a göre bunlar *muğların Aryan olamayacağını aksine Aryan istilası öncesinde var oldukları için Babil'de olduklarını* kanıtlamaktadır.⁹² Ancak Yaremya ve Hezekiel'de geçen ifadelerin bu yorumu Eski Ahit araştırmacılarınca makul görülmemektedir.⁹³ Diğer taraftan Mısır'daki Elifantin'de bulunan MÖ 434 yılına ait Aramice bir belge Persler döneminde muğlara dair atıflar (mgwšj) içermektedir.⁹⁴

Cenaze gelenekleri arasındaki farklılık da Muğların Aryan olmadığına kanıt olarak gösterilmektedir.⁹⁵ Eski Hint-Aryanlar ölümlerini gömerken muğların onları yabancı hayvanlara yem etmesi⁹⁶ önemli bir ayrıntıdır. Ancak iddia edildiği gibi Aryanların zamanla alt sınıf olarak gördükleri muğların ritüellerini benimsemesi mantıklı değildir. Diğer taraftan inhumasyon yani gömü defin tekniklerine rastlansa da eski Aryanların bazılarının ölümlerini vahşi hayvanlara sunmadıklarını kanıtlamak mümkün değildir.⁹⁷ Arkeolojik kanıtlar cesetlerin vahşi hayvanlara yem edilmesi geleneğinin Doğu İnan ve Orta Asya kökenli olduğunu göstermektedir. Muğların ortaya çıktığı tahmin edilen Batı İnan'da ise inhumasyon defin tekniğinin yaygın olduğu görülmektedir.⁹⁸ Zararlı kabul edilen yaratıkların (xrafstras) öldürülmesi geleneğinin ise Sanskrit literatürdeki Kambojas kültüründe de bulunması onun Hint-Aryan bağına göz önüne sermektedir.⁹⁹ Ayrıca bu uygulamanın Zerdüşti düalizmine uygun olması onun Aryan olduğunu kanıtlar niteliktedir.¹⁰⁰ Herodot'un muğların bu geleneğine atıfta bulunması¹⁰¹ onların birer Zerdüşti olduğunun işareti olabilir.¹⁰² Bununla birlikte Zerdüş öncesi muğ kimliğini sadece klasik Batılı yazarlara bağlı kalarak anlayabilmek güçtür.¹⁰³

⁸⁹ *Kitab-ı Mukaddes* Yaremya 39/3,13.

⁹⁰ Moulton, *Early Zoroastrianism*, 429-430.

⁹¹ *Kitab-ı Mukaddes* Hezekiel 8/16-17.

⁹² Moulton, *Early Zoroastrianism*, 430.

⁹³ Keith, "The Magi", 792.

⁹⁴ Emil C. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven: Yale University Press, 1953, böl. 4/24.

⁹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Keith, "The Magi", 792-796; De Jong, *Traditions of the Magi*, 390.

⁹⁶ Bkz. Herodotos, *Tarih*, 1/140; Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.20.

⁹⁷ Keith, "The Magi", 792-793.

⁹⁸ Gregoire Frumkin, *Archaeology in Sovyet Central Asia* (Leiden, Köln: Brill, 1970), 22, 92, 96, 99-103, 113, 125, 151; Boyce, *Zoroastrianism I*, 113; Frantz Grenet, "Zoroastrianism in Central Asia", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 142-143; Nevfel Akyar, *Zerdüştilikte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 95.

⁹⁹ Mary Boyce - Frantz Grenet, *A History of Zoroastrianism III* (Leiden: Brill, 1982), 129-130.

¹⁰⁰ De Jong, *Traditions of the Magi*, 391.

¹⁰¹ "... Mag'lar, insan ve köpekten başka her canlıyı öldürebilirler. Hatta birbirleriyle yarışırçasına karınca, yılan ne olursa olsun, yerde ve havada hayatta her hayvanı öldürürler." Herodotos, *Tarih*, 1/140.

¹⁰² Boyce, *Zoroastrianism II*, 182-183; Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 130.

¹⁰³ De Jong, *Traditions of the Magi*, 391.

2.2. Ritüellere ve günlük yaşama etkileri

Sâsâni öncesi İnanlı din adamları arasında bir sınıfsal ayırımın varlığı konusunda net bilgilere sahip değiliz. Ancak Ahamenî döneminde çeşitli vazifeleri yerine getirmek için bazı ayırışmaların olduğuna dair imalara sahibiz. Bu konuda Elam belgeleri tartışmalı bazı bilgiler sunmaktadır. Elam tabletleri makuiş (magu, muğ)¹⁰⁴, haturmakşa (Av. *âtrâ-vaxş*, ateş rahibi)¹⁰⁵, Lan lirira (Lan ayini¹⁰⁶ icra eden)¹⁰⁷, pirramasda (framazdâ, ilahi ezberleyen)¹⁰⁸, *hatarmabattiş/atrubattiş (atrava-pati, başrahip)*¹⁰⁹ gibi din adamlarını tasnif etmiştir.¹¹⁰ Antik Batı metinlerinin ise herhangi bir sınıfsal imada bulunmayarak sadece muğlara odaklandığını görmekteyiz. En erken *Miladi beşinci yüzyılda yaşamış kilise tarihçisi Sozomen, İnanlı din adamlarını rahip, yüksek rahip ve başrahip olarak üç sınıfa ayırır.*¹¹¹ Bu ayırım, perslerdeki muğ, *mobed (magu-pati) ve mobedân-ı mobed sınıflandırması ile uyumludur.*¹¹² *Hatalı varsayımlarına rağmen Porfirios da Pers ruhbanlarını üç kategoride ele almaktadır. O, ruhbanları et perhizlerine göre üç sınıfa ayırırken bunu Eubulus isimli bilinmeyen bir yazara dayandırmaktadır.*¹¹³

Muğ ritüellerinin önemli bir kısmı büyü ve astrolojiye yer vermektedir. Günümüzde Yunancada büyü anlamına gelen *mageía* [μαγεία] teriminin ve batı dillerinin çoğunda görülen bu terimle türdeş kelimelerin muğların büyü ile alakalarını yansıttığını söyleyebiliriz. Farklı bir yorum olarak bu, muğların Yunan topraklarına da ayak bastığı iddiasına sebep olabilir. Nitekim Platon zamanında Atina'da muğların faaliyetlerine dair kanıtlar mevcuttur.¹¹⁴ Diğer taraftan sözde Platonik Alkibiades, *mageía* terimini "Tanrılara ibadet öğretisi" olarak yorumlamaktadır.¹¹⁵ Benzer olarak Diogenes Laertius, muğların ömürlerini Tanrılara ibadete adadığını ifade ederken¹¹⁶ Dio Krisostom onların ritüel

¹⁰⁴ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 757-759, 769, 772, 2036.

¹⁰⁵ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 741, 761, 3126.

¹⁰⁶ Persepolis Tahkimat Belgelerinden buğday, bira ve şarapla yapılan bir çeşit ayin olduğu anlaşılma ile birlikte tam olarak neyin kastedildiği belli değildir. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 753-755.

¹⁰⁷ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 754, 757, 768, 2036. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, fl. 754, 757, 768, 2036.

¹⁰⁸ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 773, 1957.

¹⁰⁹ Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 1154, 1171, 1172, 1219, 1986.

¹¹⁰ De Jong, *Traditions of the Magi*, 394; Dandamayev, "Magi".

¹¹¹ Sozomen, "The Ecclesiastical History of the Sozomen", çev. Edward Walford, *History of the Church* (London: Bohn's Ecclesiastical Library, 1855), 2/10.1, 12.4.

¹¹² De Jong, *Traditions of the Magi*, 394-395; Philip G. Kreyenbroek, "The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire", *Transition Periods in Iranian History*, (1987), 151-153.

¹¹³ Porphyry, *Select Works of Porphyry: Containing His Four Books on Abstinence from Animal Food; His Treatise on the Homeric Cave of the Nymphs; and His Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures*, çev. Thomas Taylor (London: J. Moyes, 1823), 4/16; De Jong, *Traditions of the Magi*, 395.

¹¹⁴ Dandamayev, "Magi".

¹¹⁵ Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 1/122a.

¹¹⁶ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, çev. R. D. Hicks (London: William Heinemann, 1925), 1/6.

uzmanları olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷ Porfirios ise muğları “ilahi bilgeliğe vâkıf olup ilahi olana ibadet edenler” olarak betimlemektedir.¹¹⁸ Ayrıca Dio Krisostom’a göre Yunanlar cahillikleri nedeniyle muğ (magi) kelimesini büyücü anlamında kullanmaktadır.¹¹⁹

Herodot, Perslerin kurban merasimlerini muğların icra ettiği ayin olmadan yapamayacağını ifade etmektedir.¹²⁰ Ona göre muğların cenaze törenleri de perslerden farklıdır. Muğlar ölümlerini kuş ve köpek gibi hayvanlar parçalamadan gömmezler. Köpek ve insan dışında bütün canlıları öldürebilirler hatta karınca ve yılan gibi hayvanları öldürmek için yarışır.¹²¹ Muhtemelen muğlar Med Devleti sonrasındaki Pers döneminde de kâhinlik, rüya yorumu, ayinleri yönetme, krala danışmanlık etme, şifacılık vb. vazifelerine devam etmekteydiler.¹²² Herodot, kral Serhas’ın (Xşayârşâ, Hşayarşa, Xerxes) (h. MÖ 486-465) muğların tavsiyesi olmadan önemli bir karar almadığını, rüyalarını onlara yorumlattığını, muğların kehanetlerine önem verdiğini ve onları ordusuyla birlikte sefere götürdüğünü rivayet etmektedir.¹²³ Herodot’a göre Serhas döneminde muğlar ordu için libasyon ayinleri düzenliyor ve nehirlere at kurban ediyorlardı.¹²⁴ Herodot’un anlatıları muğların Zerdüşti olabileceğine dair imalar barındırır da o, kitabının hiçbir yerinde Zerdüş’ten bahsetmez.¹²⁵

Xenophon’a göre de muğlar Pers hükümdarlarına birçok konuda danışmanlık yapmakta ve onların ibadet ve ritüellerini düzenlemekteydiler. Ayrıca prensleri erken yaşlardan itibaren eğitmekle ve hükümdarların taç giyme törenlerine katılmakla görevliydi.¹²⁶ Curtius Rufus, Muğların sefer sırasında Pers askerlerinin arkasından ilahiler okuyarak ilerlediğini bildirmektedir.¹²⁷ Arrian da Büyük Kuruş’un mezarını bekleyen muğların onun onuruna ayda bir at kurban ettiğini aktarmaktadır.¹²⁸ Aristoteles’in

¹¹⁷ Dio Chrysostom, *The Complete Works of Dio Chrysostom*, çev. J. W. Cohoon (Sussex: Delphi Classic, 2017), 36/41.

¹¹⁸ Porphyry, *Select Works of Porphyry*, 4/16; De Jong, *Traditions of the Magi*, 399-400.

¹¹⁹ Chrysostom, *The Complete Works of Dio Chrysostom*, 36/41.

¹²⁰ Herodotos, *Tarih*, 1/101, 132; Ammianus Marcellinus’un (h. 330-395) Pers Savaşındaki şahitliği söz konusu geleneğin oldukça uzun bir süre var olduğunu göstermektedir. Bickerman - Tadmor, “Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi”, 255.

¹²¹ Herodotos, *Tarih*, 1/140.

¹²² Herodotos, *Tarih*, 1/120,128; Boyce, *Zoroastrianism II*, 66-67.

¹²³ Herodotos, *Tarih*, 7/19,37.

¹²⁴ Herodotos, *Tarih*, 7/43,113.

¹²⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 393.

¹²⁶ Kuruş, muğlara onları kutsamaları için tanrılara kurbanlar sunmalarını emretmişti. Xenophon, *Xenophon’s Cyropaedia*, çev. C. W. Gleason (New York: American Book Company, 1897), 4/5.14, 5.51, 6.11, 5/3.4, 8/3.11-12; Boyce, *Zoroastrianism II*, 215.

¹²⁷ Quintus Curtius Rufus, *The History of the Life and Reign of Alexander the Great*, çev. John Carew Rolfe (London: Harvard University Press, 1946), 3/3.9.

¹²⁸ Arrian, *The Anabasis of Alexander*, çev. E. J. Chinnock (London: The Selwood Printing Works, 1884), 6/29.4-11.

"*Felsefe Üzerine*" kitabından alıntı yapan Diogenes Laertius ise muğların düalist bir inanca sahip olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁹

Persler iktidarı ele geçirdikten sonra muhtemelen Medlerin kurumlarına dokunmamışlardı. Muğlar da aynı şekilde daha önceki vazifelerine devam etmiş olabilir.¹³⁰ Babil tapınak tabletleri muğların Babil'de de etkin olduğunu göstermektedir. İnan halkının olmadığı yerlere gitme nedenleri muhtemelen Pers ordusundaki askerlerin dini ihtiyaçları içindi. Bununla birlikte tabletler, onların idari ve ekonomik vazifeler de üstlendiklerini kaydetmektedir.¹³¹ Özellikle Serhas döneminde muğların devlet içinde daha önemli noktalara yükseldiği anlaşılmaktadır.¹³²

Ilya Gershevitch'e göre muğlar dini doktrinlerden ziyade, profesyonel ayinler icra eden ruhbanlardı ve dini metinlerin de yazarıydılar. Muğlar ancak dördüncü yüzyıl sonrasında Zerdüştlüğü benimseyebilmiş ve Zerdüş'tü üstat olarak kabul etmişlerdi. Bu nedenle Ahamenî Devleti öncesi muğları ile Zerdüş'tî din adamları aynı kategoride ele alınmamalıdır.¹³³ Ancak De Jong, muğların Zerdüş'tî metinleri tahrif ettiğini kabul etmez. Ona göre Ahamenîlerin son döneminde derlendiği kabul edilen Vendidad, muğlar tarafından yazılmamıştır. Çünkü Vendidad'ın tedvîni bunu iddia edebilmek için oldukça geç bir döneme denk gelmektedir.¹³⁴

3. İnan Dışında Muğlar ve Faaliyetleri

İnan dışında Harezmi, Baktriya ve Orta Asya'nın diğer bölgelerinde rastlanan muğ faaliyetlerinin Arsakidler zamanında yayıldığı tahmin edilmektedir.¹³⁵ Bununla birlikte Strabo, ellerinde ateş çubukları tutan ve kafalarına türban takan muğların Anadolu'nun Kapadokya bölgesinde muhafazalı tapınaklarda ibadet ettiklerini ve kutsal ateşin sürekli yanmasını sağladıklarını bildirmektedir.¹³⁶ Modern araştırmacılar muğların Suriye ve Anadolu'ya geçmesini bağımsız göçlere dayandırır. Ancak Boyce'a göre toplumlarına sıkı sıkıya bağlı olan muğların İnan halkının bulunmadığı bölgelerde ayin icra etmesi pek mümkün görülmemektedir.¹³⁷

¹²⁹ Diogenes Laertius, *Philosophers*, 1/8.

¹³⁰ Boyce, *Zoroastrianism II*, 49.

¹³¹ Albert Tobias Clay, *Neo-Babylonian Letters from Erech* (New Haven: Yale University Press, 1919), no: 60; Clarence Elwood Keiser, *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies* (New Haven: Yale University Press, 1917), I/no: 40; Gilbert J. P. McEwan, "Late Babylonian Texts in the Ashmolean Museum", *Oxford Editions of Cuneiform Texts* (Clarendon Press, 1984), X/no:163, 182; Dandamayev, "Magi".

¹³² Dandamayev, "Magi".

¹³³ Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution", 22-29.

¹³⁴ De Jong, *Traditions of the Magi*, 390.

¹³⁵ Boyce, *Zoroastrians*, 98.

¹³⁶ Strabo, *The Geography of Strabo*, 15/3.15.

¹³⁷ Boyce, *Zoroastrianism II*, 230-231.

İlk dönem Hıristiyan kaynaklarına göre ortodoks Zerdüşti din adamlarından farklı magusean (magousaioi) adında bir din adamı grubu bulunmaktadır. Muhtemelen Bardesan'ın (154-224 y.) "*Book of the Laws of Countries [Ülkelerin Kanunlarının Kitabı]*" eserinden alınan tabir¹³⁸ Hıristiyan (Latin ve Yunan) ve Kıptî Maniheist metinlerde de sıkça geçmektedir.¹³⁹ Söz konusu kelime muhtemelen Pers din adamı anlamındaki muğ (magus) kelimesinin Aramice diyalektiği olan magûşâ kelimesine Aramice çoğul eki -ayâ ibaresi eklenmesi ile meydana gelmektedir.¹⁴⁰ Boyce ve Grenet, kelimenin Zerdüşti din adamlarının Aramice karşılığı olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹ De Jong ise kelimenin muğlarla aynı anlama gelen kullanımlarının olmasının yanında farklı kullanımlarının olabileceğine de dikkat çekmektedir.¹⁴² Örneğin Kıptî Maniheist metinlerde *magusean* bütün Zerdüşti din adamları için kullanırken *magos* ifadesi sadece muğlar için kullanmıştır.¹⁴³ Bidez ve Cumont maguseanların batıdaki topraklara yerleşmiş Mazdeist din adamları olup zamanla helenleşmiş olabileceğini ifade etmektedir. Onlara göre ortodoks anlamda Zerdüşti olmayan maguseanlar, belki de Zerdüş öncesi -veya sonrası- inanış ve ritüellere sahip Mazdeist din adamlarıydılar. Muhtemelen Babil astronomisi ve astrolojisinden, özellikle stoacı felsefeden etkilenmişlerdi. Aramice konuştukları için Pehlevîce ya da Avesta dilinde herhangi bir kutsal metne sahip değildiler.¹⁴⁴

Maguseanlara dair en eski ifadeler Edessalı (Urfa) Bardesan'ın metinlerinde geçmektedir.¹⁴⁵ Sâsâni dönemi Zerdüşti ortodoksisinin kurucusu sayılan Kerdir'in Kâbe-i Zerdüş'teki yazıtında Suriye ve Anadolu'da Zerdüştilerin yanı sıra Mazda tapıcısı heretiklerden bahsedilmektedir.¹⁴⁶ Hıristiyan kilise tarihçisi Eusebius'a (263-339 y.) göre maguseanlar tıpkı İranlı muğlar gibi aile içi evlilikler yapmakta ve çocuklarını kendileri eğitmekteydiler. Eusebius genel olarak Bardesan'dan alıntı yapmakla birlikte maguseanların Anadolu, Mısır ve Med topraklarında var olduklarını rapor etmektedir.¹⁴⁷ Muhtemelen aynı kaynaktan beslenen Sözde-Clement (Pseudo-Clement) metinleri de benzer bir aktarımda bulunurken ayrıca Frigya ve Galatya'yı da maguseanların ikamet ettiği

¹³⁸ Bardesan, "The Book of the Laws of the Countries", *Spicilegium Syriacum*, ed. William Cureton (London: Francis and John Rivington, 1855), 19.

¹³⁹ Samuel N. C. Lieu - Judith M. Lieu, "Mani and the Magians (?) - CMC 137-140", *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999), 1-21; De Jong, *Traditions of the Magi*, 404.

¹⁴⁰ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 256.

¹⁴¹ Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 256.

¹⁴² De Jong, *Traditions of the Magi*, 405.

¹⁴³ Lieu - Lieu, "Mani and the Magians (?) - CMC 137-140", 10-11.

¹⁴⁴ Joseph Bidez - Franz Cumont, *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'Après la Tradition Grecque* (Paris: Les Belles Lettres, 1938), I/VI-VIII.

¹⁴⁵ De Jong, *Traditions of the Magi*, 405-406; Bkz. Bardesan, "The Book of the Laws of the Countries", 19.

¹⁴⁶ Kartir, "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht", çev. Neil MacKenzie (Erişim 15 Kasım 2020); Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 254-255.

¹⁴⁷ Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, çev. E. H. Gifford (Oxford: Typographus Academicus, 1903), 6/10; Boyce - Grenet, *Zoroastrianism III*, 256; De Jong, *Traditions of the Magi*, 406-407.

bölgeler arasında saymaktadır.¹⁴⁸ Maguseanlar kilise babalarından Kapadokyalı Basil'in Epifanios'a yazdığı aşağıda çevirisini verdiğimiz 258. mektubunda detaylı olarak ele alınmaktadır.

Diğer mektubunuzda da ifade ettiğiniz gibi uzun zaman önce Babil'den buraya yerleşen Maguseanlar, burada hatırı sayılır sayıda ve ülkenin (Antakya) her tarafına dağılmış durumdadır. Diğer erkeklerle karışmadıkları için erkeklerinin tavırları tuhaftır. Şeytanın iradesine tutsak oldukları için onlarla iletişim kurmak imkânsızdır. Ne kitapları ne de din eğitimi verebilecek öğretmenleri var. Fakat mantıksız bir şekilde eğitilirler, dinsizlikleri babadan oğula aktarılır. Bu herkes tarafından gözlenenlerin dışında hayvan kurban etmeyi bir kirlilik olarak addediyorlar ve ihtiyaç duydukları hayvanları başkalarına kurban ettiriyorlar. Yasadışı evliliklerden sonra azgınlaşıyorlar ve ateşi ilah olarak görüyorlar vb. Şimdiye kadar bana Muğlardan hiçbiri İbrahim'den geldiklerine dair herhangi bir hikâye anlatmadı: Irklarının atası olarak bazıları Zarnuas (Zapvovvav, Zapvovvaç)'ı¹⁴⁹ işaret ederler. Ekselanslarına onlar hakkında yazacak başka bir şeyim yok.¹⁵⁰

Söz konusu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Batılı yazarlar maguseanların, enstevlilik geleneğine sahip oldukları; dinî ve sosyokültürel bilgilerini babadan oğula aktardıkları; İnan dışında birçok şehirde ikamet ettikleri, ibadet, inanç ve davranışları konusunda toplumdan ayrıştıkları vb. hususlarda hemfikir görünmektedirler. Bardesan ve Basil'e göre bu topluluklar Babil kökenlidir. Ancak söz konusu metinlerden klasik Batılı yazarların magusean olarak sadece ruhban sınıfına değil inananlara da atıfta buldukları anlaşılmaktadır.¹⁵¹ Salamisli Epifanios ise sapkın ve barbarlar arasında maguseanları da ele almakta ve onların Perslerin din adamı olduğunu belirtmektedir.¹⁵² Epifanios'un ateşe, Aya ve Güneşe ibadet ettiklerini iddia ettiği diğer pasajı onları Perslerden ayırt ettiğini göstermektedir.¹⁵³

Sonuç

Kaynaklarımızın azlığı, Sâsâni dönemine kadar Eski İnan'da din adamlarının kimliğini tahmin edebilme dışında pek fazla bir alternatif sunmamaktadır. Diğer taraftan birçok kültürün olduğu ve bunlara dair birtakım sunu ve ritüellerin bazı ruhban aileler

¹⁴⁸ Philip Schaff (ed.), "The Recognitions of Clement", *Ante-Nicene Fathers* (Christian Classics Ethereal Library, 1885), 8/9/20-21.

¹⁴⁹ Bu ibarenin asıl anlamı tam olarak bilinmese de tek mantıklı açıklama Zurvân'ı işaret ettiği yönündedir. İnan mitolojisinde *deus otiosus* mertebesinde bir Tanrı olan Zurvân ile ölümlüler arasındaki keskin ayrım onun fanilerin atası olması hususunda soru işareti oluşturur. Ancak De Jong, aksi yönde mitolojiler olduğuna dair metinlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. De Jong, *Traditions of the Magi*, 411-412.

¹⁵⁰ Basil, "The Letters", *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, 2 (Christian Classics Ethereal Library, 1886), 8/811 (Böl. 258.4).

¹⁵¹ De Jong, *Traditions of the Magi*, 408.

¹⁵² Epiphanius of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, çev. Frank Williams (Leiden, Boston: Brill, 2013), 670 (De Fide 12/5).

¹⁵³ Epiphanius of Salamis, *The Panarion*, 670 (De Fide 13/1); De Jong, *Traditions of the Magi*, 412.

tarafından maddi kazanç karşılığında yerine getirildiği bilinmektedir. Bu ibadetlerin en azından bazıları zamanla tapınaklar içinde tatbik edilmeye başlanmış ve ruhban sınıfı olan muğlar önemli bir konuma yerleşmişlerdi. Hatta kralların en yakınlarında yer alarak siyasi ve dini gücü bir arada tuttuklarına yönelik birçok örnek verilebilir. Sâsâni öncesinde ve nispeten sonrasında Mazdeizm haricinde Mithraizm, Anâhitâcılık ve Zurvânizm gibi inançların dönem dönem önem kazandığı ve bunların kalıntılarının klasik Zerdüştlük içine eklenmiş olduğunu görmekteyiz. Bu inançların din adamlarının Sâsâni döneminde İnan içerisinde ve dışında uzak bölgelere çekilmiş veya Zerdüştlük içinde kendine yer bulmuş olması söz konusudur.

Perslerin Maraton Savaşı'na (MÖ 490) kadar devam eden batıya ilerlemesi diğer taraftan Mısır'ı ele geçirmeleri bu çok geniş coğrafyaya dinlerini götürdüklerini göstermektedir. Nitekim Anadolu'da Pers inançlarına ve muğlara dair bulgular bunun kanıtları arasındadır. Ayrıca Kilise babalarının ve klasik Batılı yazarların metinleri Mazdeist din adamları hakkında bilgiler vermektedir. Ancak söz konusu din adamlarının pratikleri İnan Zerdüştlüğüne göre farklılıklar arz etmektedir. Sâsânîlerin ilk dönemlerinde Baş Mobed Kerdîr'in diğer bölgelerde yaşayanların "*pratiklerini ıslah ettiğini ve yanlışlıkla derdest edilenleri ise memleketlerine geri gönderdiğini*" belirtmesi bu kanıyla aynı doğrultuda bir bilgi içermektedir. Bu bilgileri topladığımızda, kanaatimizce Sâsâni öncesi İnan içerisinde genel inanışlar benzese de bir din birliği mevcut değildi. Farklı mezheplere bölünmüş birçok Mazdeist din adamı bulunmaktaydı. Bunlardan bazıları Pers fetihleri sonrası Batıya yönelerek ve gittikleri bölgelerde pratiklerini -muhtemelen o bölgenin kendine has pratikleriyle harmanlayarak- devam ettirmişlerdi.

Kaynakça

- Akyar, Nevfel. *Zerdüştlükte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Alıcı, Mehmet. *Kadim İnan'da Din: Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.
- Alıcı, Mehmet. "Şehristânî'nin 'el-Mecûs' Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 67-122.
- Aristotle. *The Works of Aristotle*. ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Arrian. *The Annabasis of Alexander*. çev. E. J. Chinnock. London: The Selwood Printing Works, 1884.
- Bardesan. "The Book of the Laws of the Countries". *Spicilegium Syriacum*. ed. William Cureton. 1-34. London: Francis and John Rivington, 1855.

- Basil. "The Letters". *Nicene and Post-Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. 8/356-929. 2. Christian Classics Ethereal Library, 1886.
- Bickerman, Elias J. - Tadmor, Hayim. "Darius I, Pseudo-Smerdis, and Magi". *Athenaeum* 56 (1978), 239-261.
- Bidez, Joseph - Cumont, Franz. *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspes d'Après la Tradition Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1938.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism I*. Leiden: Brill, 1975.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism II*. Leiden: Brill, 1982.
- Boyce, Mary. "Arsacids iv. Arsacid Religion". *Encyclopaedia Iranica*. 2/5/540-541. New York: Eisenbrauns Inc., 1986. <https://iranicaonline.org/articles/arsacids-iv#:~:text=Since%2C%20moreover%2C%20it%20is%20politically,the%20length%20of%20their%20rule>.
- Boyce, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Boyce, Mary. *Zoroastrians; Their Religious Beliefs and Practices*. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Boyce, Mary - Grenet, Frantz. *A History of Zoroastrianism III*. Leiden: Brill, 1982.
- Buch, Maganlal Amritlal. *Zoroastrian Ethics*. Baroda: Mission Press, 1919.
- Christensen, Arthur. *İran der Zamân-ı Sâsânîyân*. çev. Gulâm Rızâ Reşîd Yâsemî. Tahran: Emîr-i Kebîr, 1367.
- Christensen, Arthur. "Sasanid Persia". *The Cambridge Ancient History*. 7/109-137. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Chrysostom, Dio. *The Complete Works of Dio Chrysostom*. çev. J. W. Cohoon. Sussex: Delphi Classic, 2017.
- Clay, Albert Tobias. *Neo-Babylonian Letters from Erech*. New Haven: Yale University Press, 1919.
- Curtius Rufus, Quintus. *The History of the Life and Reign of Alexander the Great*. çev. John Carew Rolfe. London: Harvard University Press, 1946.
- Dandamayev, Muhammad A. "Magi". *Encyclopædia Iranica*. Eisenbrauns Inc., 2000. <https://iranicaonline.org/articles/magi>
- De Jong, Albert. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. ed. R. Van Den Borek vd. Leiden: Brill, 1997.

- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, 1938.
- Diakonoff, Igor Mikhaïlovich. *Târîh-i Mêd*. çev. Kerîm Keşâverzi. Tahran: Bongâh-ı Tercüme vü Neşr-i Kitâb, 1345.
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. çev. R. D. Hicks. London: William Heinemann, 1925.
- Doniger, Wendy (ed.). *The Rig Veda*. London: Penguin Books, 1981.
- Duchesne-Guillemin, Jacques. "Zoroastrian Religion: Iranian Religion under Seleucids and Arsacids". *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian*. ed. Ehsan Yarshater. 3/866-908. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Epiphanius of Salamis. *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*. çev. Frank Williams. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Eusebius. *Praeparatio Evangelica*. çev. E. H. Gifford. Oxford: Typographus Academicus, 1903.
- Frumkin, Gregoire. *Archaeology in Sovyet Central Asia*. Leiden, Köln: Brill, 1970.
- Gershevitch, Ilya. "Zoroaster's Own Contribution". *Journal of Near Eastern Studies* 23/1 (1964), 12-38.
- Gnoli, Gherardo. *Zoroaster's Time and Homeland A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples: Stituto Universitario Orientale, 1980.
- Grenet, Frantz. "Zoroastrianism in Central Asia". *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 129-146. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Hallock, Richard T. *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Haugh, Martin. *The Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*. ed. E. W. West. London: Trübner & Co., Ludgate Hill., 1878.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Herodotos. *The Histories*. çev. George Rawlinson. Idaho: Roman Roads Media, 2013.

- Hintze, Almut. "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives". *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. ed. Michael Stausberg vd. 31-38. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Isidore of Charax. *Parthian Stations By Isidore of Charax: An Account of the Overland Trade Route Between the Levant and India in The First Century B.C.* ed. Wilfred H. Schoff. Philadelphia: The Commercial Museum, 1914.
- İplikçioğlu, Bülent. *Eskiçağ Tarihinin Ana Hatları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Kartir. "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht". çev. Neil MacKenzie. Erişim 15 Kasım 2020. <http://www.avesta.org/mp/kz.html>
- Keiser, Clarence Elwood. *Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies*. New Haven: Yale University Press, 1917.
- Keith, A. Berriedale. "The Magi". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* Ekim (1915), 790-799.
- Kraeling, Emil C. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Kreyenbroek, Philip G. "The Zoroastrian Priesthood after the Fall of the Sasanian Empire". *Transition Periods in Iranian History*, 151-166.
- Lieu, Samuel N. C. - Lieu, Judith M. "Mani and the Magians (?) – CMC 137-140". *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. 1-21. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.
- McEwan, Gilbert J. P. "Late Babylonian Texts in the Ashmolean Museum". *Oxford Editions of Cuneiform Texts*. X/126. Clarendon Press, 1984.
- Mehr, Farhang. *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathushtra*. Rockport, Massachusetts: Element Press, 1991.
- Milani, Milad. *Sufism in the Secret History of Persia*. London, New York: Routledge, 2013.
- Moulton, James Hope. *Early Religious Poetry of Persia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Moulton, James Hope. *Early Zoroastrianism*. London: The Hibbert Lectures, 1926.
- Moulton, James Hope. "The Zoroastrian Conception of a Future Life". *Journal of The Transactions of the Victoria Institute* 47 (1915), 233-252.

- Papathcophances, M. "Heraclitus of Ephesus, the Magi and Achaemenids". *Iranica Antiqua* 20 (1985), 101-161.
- Platon. *Alkibiades I-II*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Porphyry. *Select Works of Porphyry: Containing His Four Books on Abstinence from Animal Food; His Treatise on the Homeric Cave of the Nymphs; and His Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures*. çev. Thomas Taylor. London: J. Moyes, 1823.
- Rawlinson, George. *The Seven Great Monarchies of The Ancient Eastern World*. New York: Jhon W. Lovell Company, 1959.
- Rezi, Haşim. *Zerdüşt Hayat Zaman Mekân*. çev. Erkan Çardakçı. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.
- Schaff, Philip (ed.). "The Recognitions of Clement". *Ante-Nicene Fathers*. 8/132-647. Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Schippmann, K. "Arsacids ii. The Arsacid Dynasty". *Encyclopaedia Iranica*. 2/5/525-536. New York: Eisenbrauns Inc., 2016.
- Schmitt, Rudiger. "Aryans". *Encyclopædia Iranica*. 2/7/684-687. Eisenbrauns Inc., 2011. <https://iranicaonline.org/articles/aryans>
- Schmitt, Rudiger. *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text*. London: Corpus Inscriptionum Iranicarum, 1991.
- Shaked, Shaul. *Dualism in Transformation Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies University of London, 2005.
- Sozomen. "The Ecclesiastical History of the Sozomen". çev. Edward Walford. *History of the Church*. 1-424. London: Bohn's Ecclesiastical Library, 1855.
- Strabo. *The Geography of Strabo*. çev. Duane W. Roller. London: Cambridge University Press, 2014.
- Stronach, David. "Notes on Religion in Iran in The Seventh and Sixth Centuries B.C." *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*. 9/479-490. Acta Iranica 23. Leiden: Brill, 1984.
- Sykes, Percy. *A History of Persia*. London: Macmillan and Co., 1915.
- Taberî, İbn Cerir. *Târihu't-Taberî: Taberî Tarihi*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Tarlan, Ali Nihad. *Zerdüşt'ün Gatalar'ı*. İstanbul: Suhulet Matbaası, 1935.

- Tiele, C. P. *The Religion of the Iranian Peoples*. çev. G. K. Nariman. Bombay: "The Parsi" Publishing Co., 1912.
- Xenophon. *Xenophon's Cyropaedia*. çev. C. W. Gleason. New York: American Book Company, 1897.
- Yazıcı, Tahsin - Öztürk, Mürsel. "İnan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/414-416. Ankara: Diyanet Vakfı, 2000.
- Yıldırım, Nimet. "Eski İnan'da Dinler ve Dinsel İnanışlar-I". *Doğu Araştırmaları* 1/5 (2010), 5-32.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Yıldırım, Nimet. *İnan Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Zaehner, Robert C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1961.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Divinity Faculty of Kastamonu University**
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Vomume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2022



**Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Kıraat İlmine Dair Yazma Eserlerin Tesbiti ve
İncelenmesi**
Detection and Investigation of Manuscripts on the Science of Recitation in Diyarbakir Provincial
Public Library

Ömer Faruk ŞAHİN

**Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, Sivas/Türkiye**

Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,
Master Degree Student, Sivas/Turkey

sahinomerfaruk22@gmail.com
orcid.org/ 0000-0003-0419-8379

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi/ **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 25 / Temmuz /2022 **Date Received:** 25/ July/ 2022
Kabul Tarihi: 14/ Eylül/ 2022 / **Date Accepted:** 14/September/ 2022
Yayın Sezonu: Eylül / 2022 / **Pub Date Season:** September/ 2022
Cilt: 6, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 24-43/ **Volume:** 6 **Issue:**1, **Pages:**24-43

Atıf / Citation: Şahin, Ömer Faruk. "Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Kıraat İlmine Dair Yazma Eserlerin Tesbiti ve İncelenmesi [Detection and Investigation of Manuscripts on the Science of Recitation in Diyarbakir Provincial Public Library]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 6/1 (Eylül/September 2022), 24-43

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism:
This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved

Ömer Faruk ŞAHİN/ Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Kıraat İlmine Dair Yazma Eserlerin Tesbiti ve İncelenmesi

Öz

Diyarbakır ilinde bulunan kütüphanelerden biri olan İl Halk Kütüphanesi, yazma eserler bölümünde kayıtlı 3750 yazma eseri barındırmaktadır. Kütüphane bünyesinde kıraat ilmiyle alakalı bulunan eser sayısı 60'tır. Çalışmamızda, kütüphanede bulunan toplam yazma eser sayının %1,5-2'sine tekâbül eden kıraat içerikli eserlere araştırma yapanların dikkatlerini çekmek ve kıraat alanında yapılacak çalışmalara kolay ulaşım imkânı sağlamak amaçlanmıştır. Eserlerin tanıtımı yapılırken "Eser Adı, Müellif Adı, Demirbaş No, Müstensih, Dili, Telif Tarihi, İstinsah Tarihi, Ölçü, Yaprak, Satır, Yazı Türü, Kâğıt Türü" sıralamalarına riayet edilmiştir. Ayrıca yazılışları hatalı olan eser ve müellif isimlerinin düzeltilmiş halleri eklenmiştir. Aynı olan eserler alt alta sıralanmış ve ilk sıradakinin altında eserin muhtevası hakkında yeterli bilgilendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tecvid, Yazma eser, Kütüphane, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi.

Detection and Investigation of Manuscripts on the Science of Recitation in Diyarbakir Provincial Public Library

Abstract

The Provincial Public Library, which is one of the libraries in the province of Diyarbakir, contains 3750 manuscripts registered in the manuscripts section. The number of works related to the science of recitation in the library is 60. In our study, it is aimed to attract the attention of those who do research to the works with recitation, which corresponds to 1.5-2% of the total number of manuscripts in the library, and to provide easy access to the studies to be done in the field of recitation. While promoting the works, the order of "Work Title, Author Name, Asset ID, Scribal, Language, Copyright Date, Copying Date, Size, Leaf, Line, Font Type, Paper Type" was respected. In addition, the corrected versions of the names of the work and author whose spellings are wrong have been added. The works that are the same are listed one below the other and sufficient information is given about the content of the work under the first one.

Keywords: Qirā'āt, Tajwīd, Manuscripts. Library, Diyarbakir Provincial Public Library

Giriş

Mutasavvıfların Diyarbakır, binlerce yıllık geçmişi olan, mazisi milattan önceki yıllara dayanan ve İslam medeniyetiyle erken dönemde tanışmış kadim bir şehirdir.¹

¹ Abdurrahman Acar, "Amid (Diyarbakır) Şehrinin Fethi (Vâkıdî'ye Göre)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 195-203; İbrahim Özcoşar, "Bir İslam ve Osmanlı Şehri Olarak Diyarbakır/Amid", *Osmanlıdan Günümüze Diyarbakır*, ed. İbrahim Özcoşar, Ali Karakaş, Mustafa

Birçok medeniyete, farklı din ve kültürlere ev sahipliği yapmıştır. Şehirdeki ilmî gelenek, içerisinde bulunan kütüphaneler sayesinde uzun yıllar devam etmiştir.² Tarih içerisinde pek çok medeniyete ev sahipliği yapmasından dolayı şehir içerisinde yer alan çeşitli kütüphanelerde İslam aleminde kıraat ilmiyle şöhret bulmuş ulemanın pek çok yazma nüshaları mevcuttur. Bunlar arasında en öne çıkanı Diyarbakır Ulu Camii avlusunda yer alan ve Diyarbakır'ın ilk büyük medresesi unvanına da sahip olan Mesudiye Medresesi'ndeki Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesidir.³ Kütüphane içerisinde muhtelif ilimlerle alakalı 1984 adet yazma nüshaların içerisinde kıraat ve tecvid ilmiyle alakalı kayıtlarda olan 115 yazma nüsha mevcuttur.⁴ Şehirde Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi dışında ilmi kıraate dair yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerden birisi de Diyarbakır İl Halk Kütüphanesidir. 1954 yılında hizmete giren kütüphane 1978 yılına kadar Sur ilçesinde bulunan Tarihî Ulu Camii avlusunun doğu kısmında hizmet vermiştir.⁵ On bin metrekaresel bir alanda 60 bin kitap kapasitesiyle hizmet veren İl Halk Kütüphanesi, bünyesinde 3750 kayıtlı yazma eser bulunan zengin bir kütüphanedir. İçerisinde Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde gramer, edebiyat, belagat, tefsir, kıraat, tecvid, hadis, fıkıh, mantık vb. ilimlerde pek çok eser bulunmaktadır.

Kütüphane kayıtlarını ayrıntılı olarak taradığımız çalışmamızda alanla alakalı araştırma yapan araştırmacılara kolaylık olması için öncelikle müellif ve eser, ardından da eserin genel ve özel bilgileri ayrıntılı olarak zikredilmiştir. Birden fazla nüshası bulunan eserlerin ilkinde eserin muhtevası anlatılmıştır. Diğerlerinde sadece nüshanın kütüphane kayıtları ve mevcut durumu detaylı bir şekilde beyan edilmiştir. Müellifler ve eserlerin yazımlarındaki yanlışlıklar, eserlerle ilgili verilen bilgilerden sonra kısaca izah edilmiştir. Eserler tanıtılırken alfabetik sıralama esas alınıp, "Eser Adı, Müellif Adı, Demirbaş No, Müstensih, Dili, Telif Tarihi, İstinsah Tarihi, Ölçü, Yaprak, Satır, Yazı Türü, Kâğıt Türü" sıralamalarına özen gösterilmiştir. Verilen sıralama içerisinde hakkında bilgi bulunmayan bölümlerde "?" işaretiyle,

Öztürk, Ziya Polat (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 1-22; Nejat Göyünç, "Diyarbakır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9 / 465.

² Bedri Mermutlu, "Ali Emiri Efendi'nin Mir'âtü'l-Fevâid Notlarında Diyarbakır'ın Anıtsal Tarihi Yapıları", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7 (Kasım 2012), 88-100.

³ Davut Ertem, "Türkiye Kütüphanelerindeki Farsça Yazmalar: Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesinde Kayıtlı Farsça Yazmalar Örneği", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 / 1 (Haziran 2022), 103.

⁴ Rifat Ablay, "Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Kıraate Dair Arapça El Yazma Eserlerin Tespit ve Değerlendirmesi", *Diyanet İlmi Dergi* 58/1 (Mart 2022), 99-125.

⁵ Mehmet Top, "Diyarbakır Ulu Camii ve Müştemilatı", *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*, ed. İrfan Yıldız (Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Yayınları, 2011), 204.

müellifi belli olmayan eserlerde ise “müellifi belli değil” ibaresiyle o bölümde bilgi eksikliği olduğuna işaret edilmiştir. Alanla alakalı olan kitapların fiziki durumu hakkında detaylı bilgi (cildin cinsi, eserin hali hazırdaki yapısal durumu vs.) verilmiştir. Eser tanıtımında gerekli görülen eser ve müellif isimleri tarafımızca tashih edilmiştir.

1. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Eserleri Sınıflandırma Yöntemi ve Kütüphanede Bulunan Kıraat İlmine Dair Eserler

Eserler içerisinde yaptığımız taramalarda kıraat ilmiyle alakalı yaklaşık olarak 60 yazma nüsha eser tespit edilmiştir. Bu sayı kütüphanede bulunan toplam yazma eser sayısının yaklaşık %1,5-2'sine tekabül etmektedir. Kütüphanede ulaşabildiğimiz ilmi kıraate dair Arapça yazma eserler şunlardır:

1. **Cevâhiru'l-Mükellele fî'l-Kıra'ati'l-Aşere**, Muhammed b. Ahmed el-Avfi (1349/1639), 21 Hk 908/1, ?, Arapça, ?, 1815, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 225x163-150x95 mm., II+1b-86b, 23, Nesih, Rutubet lekeli aslan arma filigranlı krem. Sırtı siyah pandizot, üstü bej kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları ve keşideler kırmızıdır. 1a'da Bolevî Zade Hafız Mehmed el-Kari'nin vakıf kaydıyla Muhammed'in mührü vardır. 1b-2a'da fihrist vardır.

2. **el-Cevâhiru'l-mükalele fî'l-Kıraati'l-Aşri'l-Müdalele**, Muhammed b. Ahmed el-Avfi (1349/1639), 21 Hk 1716/1, Mikailzade Hafız Hasan el-Amidi, Arapça, ?, 1819, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 230x170-165x100 mm., II+1b+77a, 25, Kırmızı Nesih, Krem rengi hayvan filigranlı. Çaharkuşe vişne rengi meşin, üstü ebrî kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları ve keşideler kırmızı miklebli. 1b-11a arasında fihrist var. “Eserde kırâat imâmlarının râvilerine, kırâat tarîklerine, kırâat usûllerine ve ferşü'l-hurûfa yer verilmektedir.”⁶ Eser, Abdü'l-Fettah el-Paluvî'nin meşhur eseri olan *Zübdetü'l-İrfân fi Vücûhi'l-Kur'an* adlı eserinin de kıraat alanında esas aldığı dayanaklar arasında yer almaktadır.⁷

3. **el-Cevâhiru'l-mükalele fî'l-Kıraati'l-Aşri'l-Müdalele**, Muhammed b. Ahmed el-Avfi (1349/1639), 21 Hk 773, Muhammed b. Hüseyin, Arapça, ?, 1716, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x155-145x90 mm., 147, 21, Nesih, At filigranlı. Çaharkuşe siyah deri ebru kaplı cilt. Söz başları kırmızı olup II bb yaprak boştur.

⁶ Ablaý, "Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Kırâate Dair Arapça El Yazma Eserler", *Dıyanet İlmî Dergi* 58/1 (Mart 2022), 99-125.

⁷ Mustafa Atilla Akdemir, "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, ed. Enver Çakar (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2015), 445.

4. **ed-Durretu'l-Mudî'e**, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 700/3, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 205x160-140x105 mm., 61b-76a, 11, Harekeli Nesih, Arma filigranlı. Mıklebli, tamirli, gri rengi mukavva, sertabı meşin, söz başları kırmızı, sağ deffe yok. Hatimedden oluşmaktadır. (Müellifin adı “Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî” şeklinde olmalıydı.) Cezerî'nin mütevatir olarak bilinen yedi kırâate, üç kırâat daha ekleyerek on kırâate çıkardığı manzum eseridir. İmâm Şâtıbî'nin yedi kırâate dair olan *eş-Şâtıbiyye* adlı eserinin devamı niteliğindedir ve 240 beyitten oluşmaktadır. Eserde kırâatin usûl ve ferşü'l-hurûf konularına yer verilmektedir.

5. **ed-Durretu'l-Mudî'e**, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 908/2, İsa Dagistanî, Arapça, ?, 1815, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 225x163-140x95 mm., 87b-96a, 17, Harekeli nesih, rutubet lekeli ve aslan arma filigranlı krem. Sırtı siyah pandizot, üstü bej kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları kırmızıdır. İçinde şukka vardır. 87a'da aynı eserden baştan altı beyit vardır. 96a'da eserin 833/1430'da nazmedildiği yazılıdır. (Müellifin adı “Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî” şeklinde olmalıydı.)

6. **ed-Durretu'l-Mudî'e**, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 762/4, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 208x160-148x85 mm., 138b-146b, 17, Nesih, üç ay filigranlı. Çaharkuşe kahverengi meşin, satıhı desenli kâğıt kaplı cilt. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılmış. (Müellifin adı “Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî” şeklinde olmalıydı.)

7. **Hâşiye alâ Şerhi Mukaddimeti'l-Cezeriye**, Taşköprî-zâde İsmâ ed-dîn Ahmed b. Mustafâ (901-968/1445-1569), 21 Hk 557, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 200x140-130x70 mm., 95, 15, Nesih, Arma filigranlı. Çaharkuşe kırmızı meşin ebru kâğıt kaplı şirazeli cilt, kırmızı keşideli. (Eserin tam adı “Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye” şeklinde olmalıydı.)

8. **el-İtilaf fî Vücuhi'l-İhtilâf**, Yûsuf Efendî-zâde Abd-Allâh Hilmî b. Mehmed Amasî (1167/1754), 21 Hk 59/3, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-130x75 mm., 88b-204b, 19, Nesih, Üzüm salkımı filigranlı. Çaharkuşe meşin, ebru kâğıt kaplı mukavva ciltli. Formalar şirazedden ayrılmış, sırtı adi bezle onarılmış, sol deffesi kopuk. Söz başları kırmızı. (Müellifin adı “Yûsufefendizâde Abdullâh Hilmî b. Mehmed Amasî” şeklinde olmalıydı.) Kırâat-i aşereye dair bir eserdir.⁸ Yusuf Efendizâde'nin ilmi kıraate dair yazdığı eserlerin en

⁸ Halit Özkan, “Yûsufefendizâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002), 44/42.

meşhurdur. İlmi kıraatte mühim olan meseleleri örnek âyetlerle beyan bir eserdir.⁹ Kur'an'ın bazı ayetlerindeki on kıraat imamına ait olan bazı vücuhatların ve rivayetlerin farklılıklarının sûre tertibine göre işlendiği bir eserdir.¹⁰ Bu eser kaynaklarda; *El-İtilâf fî Vucûhi Rivâyâti'l-İhtilâf fi'l-Kıraât*,¹¹ *El-İtilâf fî Vucûhi'l-İhtilâf fi'l-Kıraeh*,¹² *El-İtilâf fî Vucûhi'l-İhtilâf fi'l-Kıraâti'-Aşr*¹³ gibi muhtelif isimlerle geçmektedir. İstanbul tarîki olarak kaleme alınmıştır. Ayetlerde bulunan vücuhatların da zaman zaman açıklandığı bir eserdir. Ancak müellifin diğer eserlerindeki gibi incelenen ayetlerde bulunan kıraat konularının tamamı açıklanmamıştır. Bunun yerine o ayette bulunan ve uygulanması zor olan vecihler ifade edilmiştir. Müellif eserini 1141/1728 yılının Zilhicce ayında tamamlamış ve 1146/1733 yılında talebesi tarafından istinsah edilmiştir. 1290/1873 yılında da Arif Efendi Matbaası'nda basılmıştır. Eserin kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur. Bu yazmaların geneli eserin tamamı değildir.¹⁴ Eserin tamamı, Abdülfettâh el-Palûvî'nin *Zübdetü'l-İrfân fi Vucûhi'l-Kur'an* adlı kitabının kenarında basılmıştır.

9. *el-İtilâf fî Vucûhi'l-İhtilâf*, Yûsuf Efendî-zâde Abd-Allâh Hilmî b. Mehmed Amasî (1167/1754), 21 Hk 1716/3, Mikailzade Hafız Hasan el-Amidi, Arapça, ?, 1819, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 230x170-165x100 mm., 111b-119b, 25, Kıрма Nesih, Hayvan filigranlı krem. Çaharkuşe vişne rengi meşin, üstü ebru kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları ve keşideler kırmızı miklebli. 119b altında Hasan'ın mührü var. (Müellifin adı "*Yûsufefendizâde Abdullâh Hilmî b. Mehmed Amasî*" şeklinde olmalıydı.) neyden bahsediyor

10. *el-İtilâf fî Vucûhi'l-İhtilâf*, Yûsuf Efendî-zâde Abd-Allâh Hilmî b. Mehmed Amasî (1167/1754), 21 Hk 20, Heykel b. Mustafa b. Kasım el-Amidi, Arapça, ?, 1764, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 160x105-105x65 mm., 90, 21, Nesih, İsim ve üzüm salkımı filigranlı. Açık kahverengi meşin sırtlı, şirazesini ciltten ayrılmış, yeşil bez kaplı mukavva bir cilt içindedir. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Kitaba GAL'da (S. II. 948) el-tilaf fi vucûhi'l-ihtilaf adı verilmiştir. Diğer

⁹ Ali Öge, "Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerin İncelenmesi", *Uluslararası Amasyalı Âlimler Sempozyumu*, ed. Şuayp Özdemir (Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017), 1/190.

¹⁰ Yusuf Efendizâde, *el-İtilâf fî Vucûhi'l-İhtilâf*, Hacı Selim Ağa, 4, vr. 1b.

¹¹ Brockelmann, "Die Qor'anwissenschaften", *Geschichte Der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1943) 2/653.

¹² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifîn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951) 1/482.

¹³ Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beirut: Daru'l Manarah, 2006) 4/273.

¹⁴ Öge, "Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerin İncelenmesi", 1/189.

müracaat eserlerinde eser ve yazar adı geçmemektedir. (Müellifin adı "Yûsufefendizâde Abdullâh Hilmî b. Mehmed Amasî" şeklinde olmalıydı.)

11. Kitâbü Usûli'l-Kıra'ât, müellif belli değil, 21 Hk 32, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 165x120-135x100 mm., 166, 20, Asya Nesihî, Abadî. Miklebli, pembe renkli, mukavva sırt ve sertabı meşin cilt. konusu

12. Kurretü'l-Ayn fî'l-Feth ve'l-İmâle Beyne'l-Lafzeyn, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 790/1, Ahmed b. Hasan b. Ali, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 220x150-140x70 mm., 1b-39b, 16, Talik, taçlı isim filigranlı. Miklebli salbek şemseli bordo rengi meşin, söz başları kırmızı. Abdurrahman paşa vakıf kaydı ve mührü var. (Müellifin tam adı "İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân" şeklinde olmalıydı.) Muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserde, konular yedi kıraat esas alınarak sûrelerin tertibine göre ele alınmıştır.¹⁵

13. Kurretü'l-Ayn fî'l-Feth ve'l-İmâle Beyne'l-Lafzeyn, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 356/5, İsmail b. Mustafa, Arapça, ?, 1798, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 205x145-170x100 mm., 125a-140b, 27, Talik, Abadî. Konu başlıkları kırmızı mürekkeble yazılmış, sırtı ve sertabı kırmızı meşin, miklebli desenli kâğıt kaplı mukavva bir cilt içindedir. (Müellifin tam adı "İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân" şeklinde olmalıydı.)

14. Kurretü'l-Ayn fî'l-Feth ve'l-İmâle Beyne'l-Lafzeyn, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 1716/4, Mikailzade Hafız Hasan el-Amidi, Arapça, ?, 1818, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 230x170-165x100 mm., 121b-139a, 25, Kıрма Nesih, Krem rengi hayvan filigranlı. Çaharkuşe vişne rengi meşin, üstü ebrî kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları ve keşideler kırmızı miklebli. (Müellifin tam adı "İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân" şeklinde olmalıydı.)

15. Kurretü'l-Ayn fî'l-Feth ve'l-İmâle Beyne'l-Lafzeyn, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 762/2, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 208x160-164x88 mm., 108b-129b, 19, Nesih, üç ay filigranlı. Çaharkuşe vişne rengi meşin, üstü ebrî kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları ve keşideler kırmızı miklebli. (Müellifin tam adı "İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân" şeklinde olmalıydı.)

¹⁵ Mehmet Ali Sarı, "İbnü'l-Kâsîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002), 21/103.

16. **Kurretü'l-Ayn fî'l-Feth ve'l-İmâle Beyne'l-Lafzeyn**, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 1663/2, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 220x150-185x125 mm., 61b-72b, 31, Nesih Kırmısı, Üç hilal filigranlı. Kavluhu sözcüğü, sure isimleri ve ayetler kırmızıyla yazılmış, çaharkuşe kahverengi meşin, yıpranmış ebru kâğıt kaplı mukavva cilt içindedir. (Müellifin tam adı "*İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân*" şeklinde olmalıydı.)

17. **Manzûme fî'l-Kıra'ât**, müellif belli değil, 21 Hk 294/1, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 175x120-95x60 mm., 1a-24a, 11, Kıрма Talik, Kartal filigranlı. Siyah yapıştırma şemseli deri cilt. 25b-31b beyaza boş, başı ve sonu eksik.

18. **Manzûme fî'l-Kıra'ât**, müellif belli değil, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 220x160-160x90 mm., 1a-9a, 19, Kıрма Nesih, üç ay filigranlı. Sarı ince karton, sırtı kısmen meşin, söz başları kırmızı, ön ve arka kapak kopmuş fakat yerindedir. Eser adı, ibare ve manadan alınmış, yazar meçhuldür. Kaynaklarda rastlanmamıştır. 9a-10a'da vakıf ve vasil konusunda bir açıklama 10b-11a Kur'an'da gerekli durak yerlerinin sayısını açıklayan bir makale, 11b-14a'da kıraatle ilgili Umdetü'l İrfân fî Vücuhi'l Kur'an'dan 'dan nakil vardır. Başı eksiktir.

19. **Minahu'l-Fikrîye fî Şerhi'l-Mukaddimetü'l-Cezerîye**, Nûr ed-dîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (öl. 1014/1605), 21 Hk 252/1, ?, Arapça, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x150-145x70 mm., 1b-82b, 21, Kıрма Talik, Marka filigranlı. Çaharkuşe bordo deri ön ve arka kapak kopmuş fakat yerinde yapıştırma şemseli miklebli mukavva cilt. Söz başları kırmızı. (Eserin tam adı "*Şerhu Mukaddimetü'l Cezerîyye*", müellifin adı ise "*Nureddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî*" şeklinde olmalıydı.)

20. **Mukaddimetu'l-Cezerîye**, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 559/2, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 203x137-140x75 mm., 92b-96b, 15, Talik, Taç filigranlı krem. Çaharkuşe kahverengi meşin, üstü renkli, desenli kâğıt kaplı, şirazesı dağınık mukavva ciltli. Söz başları ve cetveller kırmızı. (Müellifin adı "*Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî*" şeklinde olmalıydı.) Eser, 19 bab ve 109 beyitten oluşmaktadır. Eserde tecvid ilminin ana konuları olan harflerin sıfatları ve harflerin mahreçleri, medler, gunne, terkîk, tefhim, vakıf, hemze, idgam, lahn gibi konular yer almaktadır. Her dönemde pek çok ilim talebesi aracılığıyla ezberlenmesi, eser üzerine muhtelif zamanlarda farklı şerhler yazılması ve temel kaynaklar arasında olması gibi hususlar eserin

şanını ifade etmeye yetmektedir.¹⁶ Birçok kütüphanede yüzlerce yazma nüshalarına erişildiği gibi, matbu nüshalarına yayınevlerinden ulaşmak mümkündür.¹⁷

21. Mukaddimetu'l-Cezerîye, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 252/4, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x150-140x80 mm., 110b-114b, 15, Harekeli Nesih, Üzüm salkımı taç filigranlı krem. Çaharkuşe bordo deri ön ve arka kapak kopmuş fakat yerinde mukavva mıklebli cilt. Söz başları kırmızı. (Müellifin adı “Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî” şeklinde olmalıydı.)

22. el-Mukaddime fi'l-Kıra'ât, müellif belli değil, 21 Hk 334/8, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-160x85 mm., 201b-209a, 19, Nesih, Taç ve isim filigranlı. Sarı renkli mukavva, deffeli, sırtı hardal rengi meşin cilt. Söz başları kırmızı.

23. en-Neşr fi Kıraati'l-Aşr, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 1485, Sadaka b. Ahmed ed-Dımışki, Arapça, ?, 1400, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 220x160-155x120 mm., 126, 18, Bozuk Nesih, Rutubet lekeli abâdî krem. Sırtı yeşil pandizot üstü açık yeşil kâğıt mukavva cilt. Söz başları kırmızı, şirazesı dağınık. Eserin başı eksik. (Müellifin adı “Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî” şeklinde olmalıydı.) Müellifin on kıraatle ilgili en geniş çalışmasıdır.¹⁸ Bu yazma nüshanın istinsâh edildiği tarih dikkate alındığında *en-Neşr*'in telif tarihinden (799/1396)¹⁹ dört yıl sonra yazılmıştır. Cezerî Kıraat-ı Aşere'de zikredilen imam ve ravilerin rivayet ve tariklerini bu meşhur eserinde bir araya getirmiştir. Bu eser, Cezerî'den sonraki dönem uleması için ana kaynak hâline gelmiştir. Bu eserin el yazma nüshalarına İslâm dünyasındaki kütüphanelerin genelinde denk gelmek mümkündür. Eser, sahih kabul edilen on kırâatin usûl ve ferşine dair pek kıymetli bilgiler içermektedir. Eserde kıraatlerin toplamda seksen rivayet ve tarîkine yer verilmektedir.²⁰ Cezerî, kırâat ilmine dair olan ve yüzyıllara ışık tutan bu birikimini altmış bir müellifden şifâhî olarak

¹⁶ Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002) 20/555.

¹⁷ Ablay, “Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Kırâate Dair Arapça El Yazma Eserler”, *Diyanet İlmî Dergi* 58/1 (Mart 2022), 99-125.

¹⁸ Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002) 20/555.

1.1 ¹⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, thk. Eş-Şeyh Zekeriya Umayrat (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2011).

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/57.

öğrenmenin yanı sıra yazı vesilesiyle de kaydetmiş ve elde ettiği deneyimini bu eserinde ortaya çıkarmıştır.²¹

24. en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 1160, ?, Arapça, ?, 1770, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 260x150-195x110 mm., 362, 29, Nesih, Açık krem rengi taç filigranlı. Keşideler kırmızıdır. Çaharkuşe vişne rengi meşin, üstü ebru kâğıt kaplı, miklebli mukavva cild içindedir. Eserin adı 1b de sonda ve etekte yazılıdır. (Müellifin adı “Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî” şeklinde olmalıydı.)

25. en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 1160, ?, Arapça, ?, 1770, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 260x150-195x110 mm., 362, 29, Nesih, Açık krem rengi taç filigranlı. Keşideler kırmızıdır. Çaharkuşe vişne rengi meşin, üstü ebru kâğıt kaplı, miklebli mukavva cild içindedir. Eserin adı 1b de sonda ve etekte yazılıdır. (Müellifin adı “Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî” şeklinde olmalıydı.)

26. en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 1131, Ahmed b. Nasır, Arapça, ?, 1597, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 305x210-220x125 mm., 276, 31, Nesih, üç ay filigranlı. Gömme kabartma zencirekli miklebli açık kahverengi deri bir cilt içindedir. Ayetler siyah mürekkep, fasıl ve söz başları kırmızı mürekkeplidir. (Müellifin adı “Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî” şeklinde olmalıydı.)

27. Risâle fî Beyâni Enva'i'l-hatai fî'l-Kıra'ât, Necm ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî (537/1142), 21 Hk 487/1, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 205x140-145x90 mm., 1b-6b, 15, Kıрма Nesih, Haç arma filigranlı. Şiraze dağınık, kapakları kopuk vişne rengi sahtiyan bir cilt içindedir. (Müellifin adı “Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî” şeklinde olmalıydı.) Eserde Kur'an okunurken yapılabilen genel hatalar değerlendirilmiştir. Mevzubahis olan hataların görülebileceği muhtemel mahaller ayet, kelime, harf ve ʾrab olarak belirtilmiştir. Ancak vakf ve ibtidâ konularında da hatalar yapılabileceği ifade edilmiştir. Kelimenin eksik okunmasına da hata gözüyle bakılmış, bu hataların meydana getirdiği yargılara da yer verilmiştir.

28. Risâle fî Beyâni Enva'i'l-hatai fî'l-Kıra'ât, Necm ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî (537/1142), 21 Hk 252/3, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x150-165x95 mm., 106b-109a, 23, Talik, Marka filigranlı. Çaharkuşe bordo deri ön ve arka kapak kopmuş fakat yerinde, şemseli mukavva

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/58-98.

miklebli cilt. Söz başları kırmızı. (Müellifin adı "*Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseffî*" şeklinde olmalıydı.)

29. *Risâle fî Hakki'l-Kıra'âti't-Teravîh*, Müftü zâde Âlim Mehmed Efendî Güzelhisârî (öl. 1116/1704), 21 Hk 1645/14, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 197x145-145x70 mm., 55b-57b, 23, Bozuk Nesih, Rutubet lekeli harf marka filigranlı krem. Sırtı ve sertabı kahverengi meşin, üstü aşınmış ebru kâğıt kaplı, miklebli mukavva cilt. 57a-58b arasında Molla Husrevdat Abdu'l-Kadir Geylanî'den, Şifa'dan nakiller vardır. (Müellifin adı "*Müftizâde Âlim Mehmed Efendî Güzelhisârî*" şeklinde olmalıydı.) Teravihte okunması gereken kıraat miktarını belirten 2 varaklı bir risaledir. Günümüzde varakların tahkiki de yapılmıştır.²²

30. *Risâle fî Kırâ'ati Âyete'l-Kürsî*, Müftü zâde Âlim Mehmed Efendî Güzelhisârî (1116/1704), 21 Hk 416/4, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 212x155-175w80 mm., 41b, 23, Nesih, Krem rengi taç filigranlı. Çaharkuşe açık kahverengi meşin, üstü aşınmış ebru kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları kırmızı.

31. *Sirâcu'l-Kârî*, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 790/4, Muhammed b. Hasan el Amidi, Arapça, ?, 1721, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-170x95 mm., 63b-203a, 19, Talik, üç ay filigranlı. Miklebli salbek şemseli bordo rengi meşin asıl metin kırmızı çizgili. Eserin uzun adı Siracü'l-kari'l-mübtedi ve tezkireti'l-mukri'l-müntehi. (Müellifin tam adı "*İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân*" şeklinde olmalıydı.)

32. *Sirâcü'l-Kârî'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Mukrî'l-Müntehî*, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 1182, Mahmud, Arapça, ?, 1878, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 240x180-170x120 mm., 294, 15, Nesih Kırmısı, Suyolu filigranlı. Esas metin kırmızıyal yazılı, zencirekli, çiçek desenli, miklebli, kırmızı meşin kaplı mukavva cilt içindedir. eş-Şâtibi'nin hırzû'l-emânî ve vechu't-tehânî veya el-kasidetu's-Şâtibiye adlı eserinin şerhidir. (Müellifin tam adı "*İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân*" şeklinde olmalıydı.) Eser Şâtîbî'nin *Hırzû'l-emânî ve vechi'l-tehanî* isimli manzumesinin şerhidir.²³

33. *Sirâcü'l-Kârî'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Mukrî'l-Müntehî*, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 986/1, Mustafa b. Mehmed

²² Geniş bilgi için bkz. Mohammed Najat Mohammed, *Alim Muhammed b. Hamza Güzelhisârî'nin Fıkha Dair Bazı Eserlerinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2014), 56.

²³ Mehmet Ali Sarı, "İbnü'l-Kâsîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002), 21/103.

Amidi, Arapça, 1641, 1722, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-160x115 mm., 1b-161a, 21, Kıрма Nesih, Rutubet lekeli taç ve birleşik harf filigranlı krem. Sırtı siyah bez, üstü bej kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları kırmızıdır. 1a'da Hafız Mustafa'nın vakıf kaydıyla mühürleri vardır. (Müellifin tam adı “İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân” şeklinde olmalıydı.)

34. Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye, Taşköprizâde İsmâ ed-dîn Ahmed b. Mustafâ (968/1569), 21 Hk 1090/2, Mustafa b. Ahmed b. Hıdır, Arapça, ? , 1770, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 260x150-200x110 mm., 187b-220a, 29, Nesih Kırmısı, Bayrak filigranlı. Bölüm başları, harfler, duracaklar ve keşideler kırmızıyla, çaharkuşe, kahverengi meşin, sırtı yeşil bezle tamir görmüş miklebli, sertabı harap, mukavva cilt içinde. 01 Hk 483 de, aynı eser başka bir dibace ile başlamakta, fakat sonları bu nüsha ile uyuşmaktadır. 221b-222ab da, tecvid ile ilgili türkçe bir metin vardır. 223a da tecvid ile ilgili bir özet vardır. 224-227 beyaza boştur. (Eserin tam adı “Şerhu Mukaddimeti'l Cezeriyye”, müellif adı ise “Taşköprizade İsmâmeddin Ahmed b. Mustafa” şeklinde olmalıydı.)

35. Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye, Nûr ed-dîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (1014/1605), 21 Hk 719, İsmail b. Muhammed, Arapça, ?, 1722, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x145-180x80 mm., 62, 25, Talik Kırmısı, Üzüm salkımı filigranlı. Ebru mukavva cilt kaplı yıpranmış meşin, asıl metin kırmızı çizgili. Deffeler ciltten kopuk. (Eserin tam adı “Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye”, müellifin adı ise “Nureddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî” şeklinde olmalıydı.)

36. Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye, Hâlid b. Abd-Allâh el-Ezherî (905/1499), 21 Hk 67, Muhammed b. Yunus, Arapça, ?, 1605, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x155-155x115 mm., 35, 15, Nesih, Çapa filigranlı. Sathı sarı kâğıt kaplı, sırtı dağınık kırmızı bez kaplı, mukavva bir cilt içindedir. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. (Eserin tam adı “Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye”, müellifin adı ise “Hâlid b. Abdullah el-Ezherî” şeklinde olmalıydı.)

37. Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye, Nûr ed-dîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (1014/1605), 21 Hk 49/5(a), ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-160x95 mm., 83b-104b, 23, Kıрма Nesih, Üzüm salkımı filigranlı. Salbek şemseli, köşebendler çiçek motifli, sathı ve sırtı siyah meşin deri, sertablı, miklebli, sağ deffesi düşmüş cilt. Keşideler kırmızı mürekkepli. (Eserin tam adı “Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye”, müellifin adı ise “Nureddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî” şeklinde olmalıydı.)

38. **Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye**, müellif belli değil, 21 Hk 1711, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 208x145-170x110 mm., 25, 15, Bozuk Nesih, Rutubet lekeli üç ay filigranlı krem. Sırtı yıpranmış kahverengi meşin, üstü kısmen dökülmüş lekeli ebru kâğıt kaplı ince karton cilt. Keşideler kırmızı. Şirazesı dağınıktır. (Eserin tam adı “*Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye*” şeklinde olmalıydı.)

39. **Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye**, müellif belli değil, 21 Hk 919/5, İdris b. Nasuh, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x140-155x105 mm., 48b-78a, 21, Nesih, Rutubet lekeli taç filigranlı krem. Sırtı laciverd bez, üstü sarı kâğıt kaplı mukavva ciltli, keşideler siyah. Eserin sonu eksiktir. (Eserin tam adı “*Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye*” şeklinde olmalıydı.)

40. **Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye**, müellif belli değil, 21 Hk 559/1, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 203x137-130x65 mm., 1b-90a, 17, Nesih, Taç filigranlı krem. Çaharkuşe kahverengi meşin, üstü renkli desenli kâğıt kaplı, şirazesı dağınık mukavva ciltli. Söz başları ve keşideler kırmızı. (Eserin tam adı “*Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye*” şeklinde olmalıydı.)

41. **Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye**, Alâ ed-dîn et-Trablusî, 21 Hk 1662/1, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 208x140-140x90 mm., 1b-34a, 15, Bozuk Nesih, Rutubet lekeli harf marka filigranlı krem. Çaharkuşe yıpranmış vişne rengi meşin, üstü desenli kâğıt kaplı, miklebli mukavva cilt. Keşideler siyahtır. TÜYATOK 07/II. 846'nın kenarına yazılan bir kaynağa göre 21 Hk. 252/2'nin zahriyesinde eserin müellifinin yukarıdaki gibi olduğu belirtilmiştir. 1a'da Hafız Abdurrahman'ın mülkiyet kaydıyla Ömer el-Vehbi'nin mühürü vardır. (Eserin tam adı “*Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye*”, Alaaddin et-Trablusî şeklinde olmalıydı.)

42. **Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye**, müellif belli değil, 21 Hk 17/9, Ali, Arapça, ?, 1731, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 170x110-115x60 mm., 153a-183b, 15, Kıрма Nesih, Taç isim filigranlı. Şemseli, köşebendli, miklebli, sırtı yeşil bezle onarılmış, kahverengi meşin kaplı harap mukavva bir cilt içindedir. Metnin aslı kırmızı mürekkeple yazılmıştır. (Eserin tam adı “*Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye*” şeklinde olmalıydı.)

43. **Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye**, müellif belli değil, 21 Hk 437/1, Hasan b. Ömer, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 155x105-105x67 mm., 1b-21a, 17, Talik, Rutubet lekeli suyolu filigranlı krem. Sağ kapağı kopmuş, aslında çaharkuşe vişne rengi meşin, üstü ebru kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları ve keşideler kırmızıdır. Eser 833/1429'da ölen Şemseddin M. b. M. El-Cezeri'nin kitabının şerhidir. Anonim bir şerh olup kaynaklarda bulunamamıştır. 21b-23b

arasında gramerle ilgili bazı faydeler vardır. (Eserin tam adı “Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye” şeklinde olmalıydı.)

44. Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye, Taşköprü-zâde İsâm ed-dîn Ahmed b. Mustafâ (968/1569), 21 Hk 453/2, ?, Arapça, ?, 1747, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x160-160x105 mm., 41b-67a, değişik, Kıрма Nesih, Üzüm salkımı isim filigranlı. Soğuk çiçek baskılı kahverengi sade sahtiyan cilt. Keşideler kırmızıyla yazılı. **TÜYATOK'** ta eser haşiye olarak alınmışsa da doğru değildir. (Eserin tam adı “Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye” şeklinde olmalıydı.)

45. Şerhü Mukaddimeti'l-Cezeriye, Nûr ed-dîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (1014/1605), 21 Hk 49/4, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-160x95 mm., 83b-104b, 23, Kıрма Nesih, Üzüm salkımı filigranlı. Salbek şemseli, köşebentli, siyah meşin cilt. Sağ deffesi düşmüş. Keşideler kırmızı. (Eserin tam adı “Şerhu Mukaddimetü'l Cezeriyye”, müellifin adı ise “Nureddin Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî” şeklinde olmalıydı.)

46. Şerhü Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıra'âti'l-Aşr, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nuveyrî (801-857/1399-1453), 21 Hk 1615, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x165-165x100 mm., 209, 23, Kıрма Nesih, Üzüm salkımı filigranlı. Pembe renkli mukavva sırtı siyah bez cilt. Metinler kırmızı yazılı. Sonu yok. 1428 yılında yazılmıştır. İmam-ı Cezerî'nin *Tayyibetü'n-neşr* isimli eserinin önemli şerhlerinden biridir.²⁴

47. Şifâ'ü'l-Haim fî Tahlisi Kıra'âti Asım, Köprülüzâde Abd-Allâh Paşa b. Mustafâ Paşa (1148/1735), 21 Hk 316, Mehdi Şebisteri, Arapça, ?, 1724, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x140-135x75 mm., 75, 13, Nesih, üç ay filigranlı. “*Miklebli, ebru kâğıt kaplı mukavva, sırtı ve sertabı bordo meşin, söz başları kırmızıdır. Eser, İbn Ebi'n-Necud Nasr b. Ku'ayn Asım'ın eserinin tahlisidir. Bu eserden Hafs bahsetmektedir. (Eserin içinde ve GAL. G. II. 429'da böyle belirtiliyor). Kaynaklar bu eserden direkt bahsetmemektedir. Eserin telifi 1133/1720 tarihinde tamamlanmıştır. Eser adı dibacede yazılı (2a'da) yazar adı zahriyede verilmiştir. Ayrıca yazar için etekte Vezir Zade denilmiştir. Yazar kaynaklarda var, fakat bu eseri görünmüyor. Kıraatle ilgili başka bir isimde bir eseri belirlenmiş.*”²⁵ (Müellifin adı “Köprülüzâde Abdullah Paşa b. Mustafâ Paşa” şeklinde olmalıydı.) Eser, İmâm Âsım b. Behdele'nin

²⁴ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kıra'âti'l-âşr* thk. Cemaleddin Muhammed Şerif (Tanta: Dâru's Sahâbe, 2004), 1/11.

²⁵ Köprülüzâde Abdullah Paşa b. Mustafâ Paşa, *Şifâ'ü'l-Haim fî Tahlisi Kıra'âti Asım*, (Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 316).

hayatı hakkında bilgi vermekle beraber kıraatin usul ve ferşu'l-hurûf noktasında diğer kıraat imamlarından farklı kıraat ettiği yerler izah edilmiştir.

48. Tahbirü't-Teysîr, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 1820, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 200x145-150x80 mm., IV+91, 21, Nesih Kırmısı, Suyolu filigranlı. Sırtı ve sertabı kahverengi meşin, üzeri ebru kâğıt kaplı, miklebli cilt. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 1b-IVb arasında eserin fihristi vardır. (Müellifin adı "*Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî*" şeklinde olmalıydı.) Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'* isimli telifi hakkında yapılan çalışmadır. Müellif Kırâat-i Seb'a imamlarıyla beraber Ya'küb el-Hadramî, Halef b. Hişâm ve Ebû Ca'fer el-Kârî'nin kıraatini de eklemiş, ayrıca eserin tashihini ve tavzihini yerine getirmiştir. Muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları çokça bulunmaktadır. Eserin 1972 yılında ilk neşri, 1983 yılında ikinci neşri gerçekleştirilmiştir. Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'* adlı eserinin ana metnine bağlı kalınarak esere yeni açıklamalar ve ilaveler yapılmıştır.²⁶

49. Tahbirü't-Teysîr, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 762/1, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 208x160-164x88 mm., 3+1b107, 19, Nesih, Üzümlü taç filigranlı. Çaharkuşe kahverengi meşin, sathı desenli kâğıt kaplı cilt, söz başları kırmızı mürekkeplidir. Formalar dağınıktır. Sayfa kenarları yer yer notludur. Başta II yaprak beyaza boşdur. (Müellifin adı "*Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî*" şeklinde olmalıydı.)

50. Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr, Şems ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (833/1429), 21 Hk 59/2, ?, Arapça, ?, 1754, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-115x65 mm., 35b-76b, 13, Nesih, Üzüm salkımı filigranlı. Çaharkuşe meşin, ebru kâğıt kaplı mukavva ciltli. Formalar şirazeden ayrılmış, sırtı adi bezle onarılmış, sol deffesi kopuk. Söz başları kırmızı. 77a-85a arası beyaza boş. (Müellifin adı "*Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî*" şeklinde olmalıydı.) Müellifin kendi eseri olan *en-Neşr fi Kırâati'l-Aşr* adlı eserinin (799-1397) yılında 1019 beyitten oluşan ve manzum hale getirilmiş şeklidir. Muhtelif kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan eserin farklı baskıları yapılmış ve eser üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır.²⁷

²⁶ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbirü't-Teysîr fi'l kırââti'l-âşr* thk. Cemaleddin Muhammed Şerif (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2000), 93.

²⁷ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002) 20/555.

51. **Tehzîbü'l-Kıra'ât**, Saçaklı zâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (1145/1732), 21 Hk 1773, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x155-150x85 mm., 189, 21, Nesih, Harf arma Filigranlı. Miklebli ebru ve mukavva ç. k. yıpranmış meşin sırtı bez söz başları kırmızı. Eserin adı ve yazar dibaceden alındı. Başta 4 yaprakta fihrist var. Suretü'l-fecr bölümünde kalır. Sonu eksiktir. Muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁸

52. **Tertilü'l-Kur'ân**, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1175/1762), 21 Hk 1709/1, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-160x100, 1b-8b, 31, İnce Nesih, Marka filigranlı. Söz başları kırmızı, sırtı bez desenli kâğıt kaplı mukavva cilt. 9-12 yaprakları beyaza boş. *Âdâbü kırâ'ati'l-Kur'ân* ve *Risâle fî âdâbi kırâ'ati'l-Kur'ân ve fazîletihâ* gibi isimlerle de adı geçen bu risâle *Ebû Said el-Hâdimî ve Risâletü Tertîli'l Kur'ân* ismiyle Yavuz Fırat tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.²⁹

53. **et-Tefsîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'**, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib Hammuş el-Kaysî (437/1045), 21 Hk 265, İbrahim b. Ali, Arapça, ?, 1558, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 210x140-145x85 mm., 98, 17, Nesih, Ok yay filigranlı. Mavi kâğıt kaplı mukavva cilt kaplı meşin söz başları kırmızı miklebli. Sonda kurraların adları var.

54. **et-Teysîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'**, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dânî (444/1053), 21 Hk 1153/1, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 255x170-185x125 mm., 1b-56a, 23, Kıрма Nesih, Abadî Müellifin yedi kıraate dair yazdığı en meşhur eseridir. Farklı ülkelerdeki çeşitli kütüphanelerde yazma nüshası çokça bulunmaktadır. Otto Pretzl tarafından 1930 yılında İstanbul'da neşredilmiş, daha sonraları çeşitli baskıları yapılmıştır.³⁰ Cezerî'nin ilham aldığı kaynaklar arasında bulunan *et-Teysîr*, Kırâat-i Seb'a'da bulunan imam ve ravilerin hayatları ve rivayetlerinin bulunduğu Dâni'nin meşhur eserlerindedir.

55. **et-Teysîr fî'l-Kırâ'âti's-Seb'**, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dânî (444/1053), 21 Hk 915/2, ?, Arapça, ?, 1218, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 220x160 mm., 14b-76b, 19, Kıрма Nesih, üç ay filigranlı. Sarı rengi ince karton, söz

²⁸ Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Tehzîbü'l-Kıra'ât* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta İl Halk Kütüphanesi, 1461/1) 1b-120a; Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Tehzîbü'l-Kıra'ât* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 7258) II+1b-268a; Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Tehzîbü'l-Kıra'ât* (Ankara: Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 777/3) 101b-237b.

²⁹ Yavuz Fırat, *Ebû Said el-Hâdimî ve Risâletü tertîli'l-Kur'ân* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 1991), 31.

³⁰ Abdurrahman Çetin, "Dâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2002), 8/460.

başları siyah çizgili, ön ve arka kapak kopuk fakat yerindedir. 77a-b kıraatle ilgili açıklamalar vardır.

56. et-Teysîr fî'l-Kırââtî's-Seb', Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dânî (444/1053), 21 Hk 1153/1, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 255x170-185x125 mm., 1b-56a, 23, Kıрма Nesih, Abadî.

57. et-Teysîr fî'l-Kırââtî's-Seb', Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân ed-Dânî (444/1053), 21 Hk 149, ?, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 195x135-130x75 mm., 58, 14, Nesih, Yıldız ve birleşik harf filigranlı. Ebru ve mukavva, sırtı meşin, söz başları ve cetveller kırmızıdır. Zahriyede Abdurrahman'a ait mülkiyet mühürü, Mustafa Hoca'ya ait vakıf kaydı mevcuttur. Sufi Mustafa Huvace'nin vakıf kaydı vardır.

58. Vakfu Hamza ve Hişâm, İbn el-Kâsîh Nûr ed-dîn Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân (801/1398), 21 Hk 356/4, İsmail Dağıstanî, Arapça, ?, 1798, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 205x145-150x90 mm., 119b-124b, 21, Talik, Abadî. Mesele sözcükleri kırmızı mürekkeble yazılmış, sırtı ve sertabı kırmızı meşin, miklebli desenli kâğıt kaplı mukavva bir cilt içindedir. (Müellifin tam adı "*İbnü'l Kâsîh Nûreddin Ebû'l-Bekâ Alî b. Osmân*" şeklinde olmalıydı.) Müellif eserde evvel sûre ile başlamış ve çeşitli sûrelerdeki kıraatin usul konularıyla alakalı tatbiklere yer verilmiştir. Kullanımdaki ismi *Vakfu Hamza ve Hişâm* olsa da eserin asıl ismi *Tuhfetü'l-Enâm fî'l-Vakfi 'Ale'l-Hemze li-Hamza ve Hişâm*'dir.³¹

59. Vakfu Hamza ve Hişâm, müellif belli değil, 21 Hk 986/2, Mustafa b. Mehmed Amidi, Arapça, ?, ?, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 215x160-160x102 mm., 163b-166b, 21, Kıрма nesih, rutubet lekeli taç birleşik harf filigranlı. Sırtı siyah bez, üstü bej renk kâğıt kaplı mukavva cilt. Söz başları ve noktalar kırmızıdır. Eserin Muhammed b. el-Hasan'ın 1135/1725 tarihinde yazdığı nüshadan kopya edildiği hatimede yazılıdır. 97a'da Hafız Mustafa'nın vakıf kaydı ve mührü vardır.

60. Zubdetü'l-İrfân fî Vücûhi'l-Kur'ân, Hâmid b. Abd el-Fettah Palavî (1173/1759'dan sonra), 21 Hk 113, Muhammed b. Ahmed, Arapça, ?, 1785, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 200x150-155x95 mm., 148, 13, Nesih, Şapka ve birleşik harf filigranlı. Zencirekli, siyah rengi meşin kaplıdır. Söz başları kırmızıdır. Zahriyede Mustafa'ya ait mülkiyet mührü ve kaydı vardır. (Müellifin tam adı "*Hâmid b. Abdulfettah Paluvî*" şeklinde olmalıydı.) Müellif eserinin evvelinde simgeler koymuş, istiâze ve besmelenin dört vechiyle esere başlamıştır. Evvel sûreden

³¹ Mehmet Ali Sarı, "İbnü'l-Kâsîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 21/102.

başlayarak sûre sûre kıraat vecihlerini aktarmıştır. Vecihleri izah ederken ilmi kıraatle alakalı kavramlara da açıklık getirmiştir. *Kırââtî's-Seb'a* imamları için *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* isimli eserden, diğer üç kıraat imamı için de *Füyuzü'l-İtkan fî Vücuhi'l-Kur'an* isimli eserden faydalanmıştır.³² Eser ayrıca İstanbul'da basımı gerçekleşen ilk kıraat kitabıdır.

Sonuç

Diyarbakır İl Halk Kütüphanesinde kıraat ilmiyle alakalı tespit ettiğimiz yazma eser nüshalarının incelendiği çalışmamızda şu sonuca varılmıştır: Kütüphanede yer alan kıraat ilmiyle ilgili yazma eserlerin sayısı, kütüphane genelinde bulunan yazma eserlerin yaklaşık %1,5-2'lik bir kısmını oluşturmaktadır. Kütüphanedeki ulaşabildiğimiz yazma kıraat eserlerinin hepsinin dili Arapçadır. Eserlerin çoğunun müellifleri belli olmakla birlikte bazılarının da müellifleri belli değildir. Müellifleri belli olmayan eser nüshaları “müellifi belli değil” ibaresiyle belirtilmiştir. Eserlerden bazılarının istinsah edildiği görülse de pek çoğu müellif nüshadan oluşmaktadır. Eserler arasında kıraat ilminde otorite olan şahısların eserlerinin birden fazla nüshaları olduğu da gözlemlenmiştir. Müellifler arasında kütüphanede en çok eseri bulunan müellif İbnü'l-Cezerî olup, onu sırasıyla İbnü'l-Kâsîh, Ebû Amr ed-Dânî, Nûreddîn el-Kârî, Taşköprîzâde Mustafâ ve Yûsufendizâde Abdullâh takip etmektedir.

Kaynakça

- Ablay, Rifat. "Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Kıraate Dair Arapça El Yazma Eserlerin Tespit ve Değerlendirmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 58/1 (Mart 2022) 99-125.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/issue/69077/891193>
- Acar, Abdurrahman. "Amid (Diyarbakır) Şehrinin Fethi (Vâkıdî'ye Göre)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1999)195-203.
http://isamveri.org/pdfdrq/D02042/1999_1/1999_1_ACARA.pdf
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. ed. Enver Çakar. 1/437-450. Elazığ:Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2015.

³² Mustafa Atilla Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-irfân Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999) 84.

- Brockelmann, Carl. "Die Qor'anwissenschaften", *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. 2/653. Leiden: E. J. Brill, 1943.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. [en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr](#). thk. Eş-Şeyh Zekeriya Umayrat. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1432/2011.
- Tahbirü't-Teysîr fi'l kırâ'âti'l-âşr*. thk. Cemaleddin Muhammed Şerif. 1 Cilt. Mısır: Dâru's-Sahâbe, 1421/2000.
- Çetin, Abdurrahman. "Dâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/459-461. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Efendizâde, Yusuf. *el-İtilâf fi Vucûhi'l-İhtilâf*. İstanbul: Hacı Selim Ağa, 4, vr. 1b.
- Ertem, Davut. "Türkiye Kütüphanelerindeki Farsça Yazmalar: Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesinde Kayıtlı Farsça Yazmalar Örneği". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 / 1 (Haziran 2022): 101-120. <https://doi.org/10.47130/bitlissos.1098629>
- Fırat, Yavuz. *Ebû Said el-Hâdimî ve Risâletü tertîli'l-Kur'ân*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Göyünç, Nejat. "Diyarbakır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9 / 465. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-Arifîn*. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Köprülüzâde, Abdullah Paşa b. Mustafâ Paşa. *Şifâ'ü'l-Haim fi Tahlisi Kıra'âti Asım*. Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 316.
- Mar'aşî, Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr. *Tehzîbü'l-Kıra'ât*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta İl Halk Kütüphanesi, 1461/1. 1b-120a.
- Mar'aşî, Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr. *Tehzîbü'l-Kıra'ât*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 7258. II+1b-268a.
- Mar'aşî, Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr. *Tehzîbü'l-Kıra'ât*. Ankara: Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 777/3. 101b-237b.
- Mohammed, Najat Mohammed. *Alim Muhammed b. Hamza Güzelhisarî'nin Fıkha Dair Bazı Eserlerinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014. <http://hdl.handle.net/11452/5321>
- Mermutlu, Bedri. "Osmanlı Döneminde Diyarbakır'da Kadiri ve Rifailik". *Diyarbakır Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti* 2. 341-350. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Cemaledin Muhammed Şerif. 2 Cilt. Mısır: Dâru's Sahâbe, 1425/2004.
- Öge, Ali. "Amasyalı Âlim Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerin İncelenmesi", *Uluslararası Amasyalı Âlimler Sempozyumu*. ed. Şuayp Özdemir. 1/187-194. Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017.
- Özcoşar, İbrahim. "Bir İslam ve Osmanlı Şehri Olarak Diyarbakır/Amid". *Osmanlıdan Günümüze Diyarbakır*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 1-22. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Özkan, Halit. "Yûsufefendizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 44/41-42. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sarı, Mehmet Ali. "İbnü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/102-103. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Top, Mehmet. "Diyarbakır Ulu Camii ve Müştemilatı". *Medeniyetler Mirası Diyarbakır Mimarisi*. ed. İrfan Yıldız, 204-220. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Yayınları, 2011.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n- Nisâ Mine'l-Arab ve'l- Müsta'rabîn ve'l- Müsteşrikîn*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l Manarah, 2006.



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity
Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2022



İbnü'l-Cevzî'nin Mevzûât'ındaki Metin Tenkidi Tatbikatı Üzerine Bazı Mülâhazalar
Comments on the Content Criticism of Ibn al-Jawzî in His Kitâb al-Mawḍû'ât

Mehmet Ali ÇALGAN

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Adıyaman/Türkiye
Ass. Prof., Adıyaman University Islamic Sciences Faculty, Adıyaman/Turkey

mehmetcalgan@gmail.com

Orcid/0000-0002-5780-5067

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article

Geliş Tarihi: 26 Temmuz 2022 / **Date Received:** 26 July 2022

Kabul Tarihi: 15 Eylül 2022 / **Date Accepted:** 15 September 2022

Yayın Sezonu: Eylül 2022 / **Pub Date Season:** September 2022

Cilt: 6, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 44-66. / **Volume:** 6, **Issue:** 1, **Pages:** 44-66

Atıf / Citation: Çalgan, Mehmet Ali. "İbnü'l-Cevzî'nin Mevzûât'ındaki Metin Tenkidi Tatbikatı Üzerine Bazı Mülâhazalar"[Comments on the Content Criticism of Ibn al-Jawzî in His Kitâb al-Mawḍû'ât]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 6/1 (Eylül/September 2022), 44-66.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Mehmet Ali ÇALGAN/ İbnü'l-Cevzî'nin Mevzûât'ındaki Metin Tenkidi Tatbikatı Üzerine Bazı Mülâhazalar

Öz

İbnü'l-Cevzî'nin Mevzûât isimli eserindeki metin tenkidi tatbikatı oldukça kapsamlı olup bu konuda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu makalede önceki çalışmalarda eksik gördüğümüz bazı hususları tamamlamak, bazı yanlışlıkları tashih etmek ve metin tenkidi konusuyla alakalı olarak önemli gördüğümüz bazı noktalara dikkat çekmek hedeflenmiştir. Bu kapsamda İbnü'l-Cevzî'nin metin tenkidiyle alakalı kullandığı bazı kavramların doğru medlûlleri araştırılmış, müellifin uyguladığı olumlu metin tenkidine dikkat çekilmiş, İbnü'l-Cevzî'nin metin tenkidiyle alakalı verdiği izahlar incelenmiş, önceki çalışmalarda geçmeyen bazı örnekler ele alınmış, İbnü'l-Cevzî'nin metin tenkidinde kullandığı farklı kıstaslar gösterilmiştir. Yine, belli bir metin tenkidi kıstası tasrih edilmeyen yerlerde de bazı kıstasların zimnen uygulanması, hadis değerlendirmelerinin doğru okunması, bazı mütekaddim muhaddislerin metin tenkidi tatbikatı ve diğer bazı hususlar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin Tenkidi, İbnü'l-Cevzî, Mevzûât.

Comments on the Content Criticism of Ibn al-Jawzî in His Kitâb al-Mawđû'ât

Abstract

Contrary to popular belief, Iran's ancient religion, Zoroastrianism, goes back much earlier than Zoroaster. Although Zoroaster's being both a prophet and a priest has an important role in this, the main factor is that the beliefs based on the ancient Aryans were continued by the clergy after Zoroaster. Although there are different dates for the emergence of Zoroaster, today's researchers such as Mary Boyce, Albert de Jong, and Frantz Grenet agree between the twentieth century BC and the tenth century BC with reference to the etymology of the Gatas. It is known that after the appearance of Zoroaster, Iranian clergy showed regional differences in rituals and were called by different names. However, it is estimated that they united under the name of magi over time and especially just before the emergence of the Sassanid State. Our study focuses on the influence of the magians on Iran and Zoroastrianism, as well as their religious and ethnic origins, rituals, religious and secular activities, and their effectiveness outside Iran. However, since the clergy gained an institutional identity in post-Sassanid Iran and was divided into different branches under the name of muğ, it was not included in this study. On the other hand, we consider that this study will shed some light on the background of the activities of the ancient clergy in Sassanid and Islamic period Iran.

Keywords: Hādīth, Content criticism, Ibn al-Jawzî, Kitâb al-Mawđû'ât.

Giriş

İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Mevzûât* isimli eseri içerdiği çok sayıda metin tenkidi tatbikatı sebebiyle dikkat çeken bir çalışmadır. İbnü'l-Cevzî'nin bazı haberleri çok sayıda metin tenkidi kıstası kullanarak incelemesi, bazı haberleri ise belli bir kıstas tasrih etmeden ancak yine metni esas alarak tenkit etmesi, görünüşte seneddeki bazı râvilerin cerh durumuna işaret ettiği örneklerde de arka planda yine metin tenkidinin yatıyor olması bu

eserin metin tenkidi yönüyle incelenmesini oldukça faydalı kılan âmillerdir. Eseri metin tenkidi yönüyle inceleyen bazı çalışmalar¹ yapılmış olduğu için bu çalışmamızda eserde metin tenkidiyle alakalı dikkatimizi çeken, önemli gördüğümüz noktalara ve önceki çalışmalarda rastlamadığımız bazı metin tenkidi örneklerine yer vermek, ayrıca önceki çalışmalarda yer alan ve yanlış olduğunu düşündüğümüz bazı hususları tashih etmek istiyoruz. Değinmek istediğimiz hususlar şu şekilde sıralanabilir: Belli bir metin tenkidi kıstası tasrih edilmeyen yerlerde de bazı kıstasların zımnen uygulanması, İbnü'l-Cevzî'nin metin tenkidiyle alakalı kullandığı rekâket, burudet, semâcet, bid'at, muhal gibi kavramların medlûlleri, müellifin uyguladığı olumlu metin tenkidi, İbnü'l-Cevzî'nin metin tenkidiyle alakalı verdiği izahlar, metnin nekâretine dikkat çekmesi, hadis değerlendirmelerinin doğru okunması, bazı mütekaddim muhaddislerin metin tenkidi tatbikatı, hadisi doğru anlamının metnin tenkidinde önemi, İbnü'l-Cevzî'nin metin tenkidinde kullandığı farklı kıstaslar, genel ifadelerle metin tenkidi, önceki çalışmalarda geçmeyen bazı örnekler, *Mevzûât*'ta birden çok kıstas kullanımına örnekler, rivayet bilgisi ve teferrüdün metin tenkidiyle irtibatı.

“Hadis metninden yola çıkarak hadisin mevsukiyetini tesbit”² olarak kısaca tarif edilebilen metin ya da içerik tenkidi³ bir hadisin sıhhatinin tespitinde sadece senedin değil, metnin de dikkate alınmasını ifade etmektedir. Hadis münekkitleri bir haberin metninin tenkidinde Kur'ân-ı Kerîm'e, sahih hadislere, icmâa, tarihî bilgilere, vakiya, akla muvafakat/muhalefet gibi bazı kıstasları tasrih edebildikleri gibi herhangi bir gerekçeyi açıkça belirtmeden, sadece metnin hatalı olduğunu bildirerek de metni tenkit edebilirler. Mesela, “Bu hadisin uydurma olduğu bilgisiz çocuklara bile saklı kalmaz.”⁴ ifadesi herhangi bir kıstas kullanımını içermese de burada tamamen metin kaynaklı problemler sebebiyle hadisin tenkidi söz konusudur. Sened tenkidinde senedin incelenmesi neticesinde senedin sıhhatine ya da zayıflığına hükmedildiği gibi metin tenkidinde de metnin sıhhatine veya zaafına hükmedilir. Dolayısıyla, metin tenkidi sadece hadislerin metin sebebiyle reddi manasına gelmemekte, metnin sıhhatini teyit manası da taşımaktadır. Çalışmamızın ilgili kısımlarında bu hususlar daha geniş biçimde izah edilmiştir.

¹ Misfir b. Garamullah Dümeynî, *Mekayisu İbn'il-Cevzî fi nakdi mütûni's-sünne min hilâl kitâbihî'l-Mevdûât* (Riyad: 1984); Enbiya Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009); Yıldırım'ın çalışmasının bir bölümü *Mevzûât*'ın tahliline ayrılmıştır 259-351. Fahd Felâh Deyhânî, *Nakdi'l-mütûn inde İbni'l-Cevzî* (Kâhire: Kahire Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013). Dümeynî ve Deyhânî'nin çalışmalarının sadece muhteva kısmına ulaşılabilmiştir. Muhtevalarından anlaşıldığı kadarıyla bu çalışmalarda az sayıda metin tenkidi örneği derinlemesine tahlil edilmiştir. Başka bir çalışmadaysa birkaç mevzûât eseri bir arada incelenmiştir: Murat Kaya, “Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018) 65-90.

² Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 150.

³ Polat, “metin tenkidi” yerine “içerik tenkidi” demeyi önermektedir. bk. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 293.

⁴ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 160 no: 446.

Çalışmamızda yukarıda değinildiği üzere asıl olarak İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ta metin tenkidi tatbikatı konusu ele alınmaktadır. Bu yapılırken müellifin tatbikatı tespit edilmekte, ancak müellifin yaptığı tenkitlerin isabetli olup olmadığı ayrıca değerlendirilmemektedir. Zira, metin tenkidi konusunda ortaya atılan ana iddia muhaddislerin bir hadisi değerlendirirken sadece senedi dikkate almış oldukları, metin açık hatalar içerse de hadisin sıhhat değerlendirilmesinde metnin hiçbir şekilde hesaba katılmamış olduğudur.⁵ Dolayısıyla, çalışmamızın amacı müellifin yaptığı tenkitlerin isabetliliğini değerlendirmek ya da diğer muhaddislerin tenkitleriyle mukayese yapmaktan ziyade, müellifin metin tenkidi tatbikatını farklı yönleriyle tespit edebilmek olarak belirlenmiştir. Nitekim, öncelikli olan mesele, söz konusu iddianın doğruluğunun/yanlışlığının ortaya konmasıdır. Ayrıca, ırkçılık içeren bazı haberlerde olduğu gibi bir hadisin metninin tenkidi herkes tarafından müsellemlenmeyebilir. Metin tenkidi, tabiatı gereği çoğu zaman öznellik taşımaktadır.⁶

İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'taki metin tenkidi tatbikatı yukarıda geçtiği üzere bazı hacimli çalışmalara konu olmuşsa da konunun öneminden dolayı istidrak tarzında bir çalışma yapmanın gerekli olduğu düşünülmüştür. Zira hadisçilerin metin tenkidi hiç veya yeterince yapmadıkları tezinin tahkiki hadislerin güvenilirliği meselesiyle yakından irtibatlıdır. Dolayısıyla, metin tenkidi tatbikatı yönüyle oldukça zengin malumat içeren *Mevzûât*'ın tüm yönleriyle incelenmesi, önceki çalışmalarda eksik kalan ya da yanlışlık içeren hususların istidraki/tashihi önem arz etmektedir. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus, mezkûr eserin tabiatı gereği metni tenkide müsait pek çok hadis içermesidir. Zira sahih hadisleri bir araya getirmeyi hedefleyen bir eserde metni tenkit edilecek hadis sayısının çok daha düşük olması tabiidir. Dolayısıyla, *Mevzûât*'ta diğer hadis musannefatına nispetle daha çok metin tenkidi tatbikatının olması, metin tenkidinin diğer eserlerde olmadığı, sadece mevzuat türü eserlerde yer aldığı manasına gelmez. Nitekim diğer hadis musannefatını metin tenkidi yönünden inceleyen çalışmalar bu konuda önemli bulgular sunmaktadır.⁷ Bu düşüncelerle, çalışmamızın hadisçilerin metin tenkidi faaliyetlerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunması ümit edilmektedir.

⁵ Bu iddialar hakkında geniş bilgi için bk. Salih Kesgin, *Hadiste Metin Tenkidini Yeniden Düşünmek* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 13-30.

⁶ Bu konuda yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Mehmet Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsalılık (Teori ve Uygulama)* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018).

⁷ Çeşitli hadis kaynaklarında metin tenkidi konusunu inceleyen ve yakın zamanda yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Sultan b. Fahd et- Abdusselam Azûzî, *Davâbit nakdi'l-metn inde'l-İmâm Mâlik fi'l-Muvatta* (Mağrib: Daru'l-hadisi'l-haseniyye, Doktora Tezi, 2014); Hasan Fevzî Hasan Saîdî, *ez-Zehbî ve menhecuhû fi nakdi metni'l-hadîsi's-şerîf* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013); Muhammed Muslih Ze'îbî, *Nakdu'l-metn inde'l-İmami'n-Nesâî fi's-süneni'l-kübrâ* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Nehlâ bint Hamdân el-Harbî, *Meâyîru'n-nakdi'l-metn inde'l-İmami'l-Hattâbî* (Suudi Arabistan: Câmîatu Taybe, Yüksek Lisans Tezi, 1436); Muhammed Selâme el-Mehr, *Ta'îlu'l-metn inde'l-İmami'l-Beyhakî fi's-süneni'l-kübrâ* (Amman: Câmîatu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2011); Meryem bint Ahmed, *Nakdu'l-İmamu'z-Zehbî li'l-metn fi kitâbihî siyeri'l-a'lâmi'n-nübelâ* (Suudi Arabistan: Câmîa Melik Suud, Doktora Tezi, 1431); Tübeysî, *Nakdu'l-mutûn fi*

1. Belli Bir Kıtas Tasrih Edilmeyen Yerlerde de Bazı Kıtasların Zımnen Uygulanması

İbnü'l-Cevzî'nin tatbikatı incelendiğinde belli kıtasları bir hadisin metninin tenkidinde tatbik ettiği halde benzer muhtevalı bir diğer hadisin metninde bu kıtası tasrih etmeden metnini tenkit ettiği görülmektedir. Pek çok örneği rastlanan bu durum tetkik edildiğinde müellifin bir kıtası açıkça zikretmediği bu durumlarda da arka planda bu kıtası dikkate alarak metni tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Aşağıda belli kıtaslar özelinde bu durum örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır.

İbnü'l-Cevzî kitabının *Kitâbu'l-Melâhim ve'l-Fiten* isimli kısmında belli senelerden sonra olacak şeyleri haber veren bazı rivayetlere yer vermiştir. Bu kısmın başlarında “Yüz senesinden sonra doğacak olanlara yüce Allah'ın ihtiyacı yoktur” şeklindeki haberi “Pek çok imam ve seçkin insan yüz senesinden sonra doğmuşken bu haber nasıl sahih olur?”⁸ sözüyle, “Yüz senesinin başında yüce Allah serin ve hoş bir rüzgar göndererek her müminin ruhunu alır” şeklindeki haberi ise “Bu batıl bir hadistir; (müminlerin bu tarihten sonra) varlığı bunu yalanlar.”⁹ sözüyle tenkit etmekle beraber müteakip rivayetleri tenkit ederken bu iki örnekte yaptığı gibi vakiya muhalefeti tasrih ederek tenkit etmek yerine ya kısaca haberin yalan olduğunu belirtir ya da râvilerin durumuna da işaret etmekle yetinir. Mesela yüz elli senesinden sonra evlenmenin kişinin aklına ve dinine büyük zarar getireceğine dair bir haberi “Bu Rasûlullah adına söylenmiş en çirkin yalanlardan biridir” sözüyle tenkit eder.¹⁰ Elbette bu ifade de, belli bir kıtas tasrih edilmemiş olsa da, metnin tenkidi için kullanılmıştır. Yine, “İşaretler iki yüz senesinden sonradır.” şeklindeki rivayeti sadece râviler yoluyla tenkit eder.¹¹ Mezkûr haber sadece bu cümleden ibaret olup *Kitâbu'l-Melâhim ve'l-Fiten* isimli kısımda yer alması sebebiyle burada kıyamet alâmetlerinin kast edildiği anlaşılmaktadır. Bu ve bu kısımdaki benzer diğer örneklerde vakiya muhalefeti açıkça gerekçe göstermemiş olsa da, daha önceki iki haberin tenkidinde bu kıtası kullanmış olması, diğer örneklerde de arka planda bu kıtası kullandığına kuvvetli bir şekilde delâlet

kütübi ileli'l-hadîs, cem' ve dirâse (Riyâd: Câmîatü'l-Melik Suud, Doktora Tezi, 1427); Halid b. Mansur Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâ'il-cerhi ve't-ta'dîl* (Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007); Nebîl Ahmed Belhî, *Mesâlik nakdî'l-metn inde nukkâdi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî* (Kuveyt: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-inâye bi-tibâati ve neşr, 2021); Bessâm b. Abdullah b. Salih el-Ğânim Atâvî, “el-Ehâdis elletî e'alle el-İmâmu'l-Buhârî Mutûnehâ bi't-tenâkuz”, *Mecelletü'l-Hikme* 34 (2007 Şubat), 165-259; Süleyman b. Abdullah Seyf, “Meâyîr Nakdî'l-Metn inde'l-İmâm Ebî Hâtim b. Hibbân el-Büstî min Hilâl Kitâbihî el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn”. *Mecelletü'l-Câmîati'l-İslâmiyye* 189 (1440/2019), 97-221.

⁸ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 669 no: 1688'den önce. (Not: *Mevzûât*'ta incelenen her hadis numaralandırılmamıştır. Mesela, 1687 nolu hadisten sonra “Yüz senesinden sonra doğanların kınanması” şeklinde bir bâb yer almış, ancak bu bâbdan incelenen hadise numara verilmemiştir. Bu bâbdan sonra gelen bâbdaki hadise ise 1688 numarası verilmiştir. Bu sebeple, atıfta bulunulan bazı hadislerin numarası bulunmamakta, bunun yerine şu numaradan önce ya da sonra denilmektedir.)

⁹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 669 no: 1688.

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 671 no: 1693'den sonra.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 673 no: 1698.

etmektedir. Zira aynı şahıs peş peşe gelen benzer rivayetleri aynı bakış açısıyla değerlendirecektir. Ancak sözü uzatmamak için aynı gerekçeyi her bir haberin ardından tekrarlamamakta, sadece sorumlu gördüğü râvilere işaret etmekle iktifa etmektedir.

Benzer şekilde, Kur'ân-ı Kerîm'e muhalefeti kitabında bazı haberlerin reddinde açıkça gerekçe gösteren İbnü'l-Cevzî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e muhalefeti bâriz olan diğer bazı haberlerde de aynı gerekçeyi arka planda kullandığını düşünmek makul bir istidlal olacaktır. Mesela başka hiçbir sebep olmadan sadece ırkı ya da mesleği sebebiyle insanları kötüleyen haberlerin reddinde bu kıstasın zımnen kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹² Zira başka yerlerde âyetleri hesaba katan bir şahsın benzer bir durumda aynı şekilde değerlendirmede bulunacağı beklenir. Zaten İbnü'l-Cevzî prensip olarak başta Kur'an olmak üzere dinin asıllarına muhalif haberlerin kabul edilmeyeceğini kitabının başında iki yerde açıkça ifade etmiştir.¹³

Yine, amellerin karşılığının ölçülü olması gerektiğini kitabının başında ifade eden¹⁴ ve ölçsüzlük içeren bazı haberleri bu kıstası tasrih ederek tenkit eden İbnü'l-Cevzî'nin benzer içerikli haberlerde aynı gerekçeyi kullanması beklenir. Mesela, “Bir günlük hastalık otuz senenin günahlarına keffâret olur”, “Kim üç gün hasta olursa annesinden doğduğu gün gibi günahlarından kurtulur.”¹⁵, “Bir hastayı ziyaret bana kırk ya da elli yıllık ibadetten sevimlidir.”¹⁶ ve benzeri haberlerin tenkidinde açıkça belirtilmese de ölçsüzlüğün etkili olduğu, müellifin mezkûr izahı ve bu kıstası kullandığı örnekler ışığında anlaşılmaktadır.

Netice olarak, İbnü'l-Cevzî'nin bu kitabında sınırlı sayıda haberde sarâhaten kullandığı bütün kıstasları, benzer muhtevalı haberlerde de zımnen kullanmış olması, verdiği izahlar ve bu kıstasları uyguladığı örnekler dikkate alındığında gayet makul bir istidlal olacaktır. Ancak müellif her bir haberde sözü uzatmamak için bu kıstasları tasrih etmeyip sadece sorumlu gördüğü râvilere işaret etmekle yetinmektedir.

2. İbnü'l-Cevzî'nin Kullandığı Bazı İstılahların Doğru Medlûlleri: Burûdet, Semâcet, Bid'at, Muhâl

Metin tenkidinde bir ölçü olarak kullanılan lafız ve mânanın rekâketi ile alakalı olarak İbnü'l-Cevzî'nin sıkça kullandığı iki kavram “bürudet” (البُرُودَة) (ifadenin zayıflığı/manasızlığı/yakışsızlığı)¹⁷ ve “semâcet”tir (سَمَاجَة) (ifadenin

¹² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 472-3, 476 no: 1198-1202, 1209'dan sonra.

¹³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 65, 70. Aşağıda ilgili kısımda bu ifadelere yer verilecektir.

¹⁴ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 64.

¹⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 675 no: 1703, 1705.

¹⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 681 no: 1718.

¹⁷ Yıldırım bu tabiri çalışmasında “soğuk” şeklinde çevirmiştir. Mesela “Uydurduğu şey ne kadar soğuk, ne kadar da uzak bir şeydir.” Bk. Hadisçiler ve Çelişki, 298. Bu çevirinin isabetli olmadığı görülmektedir. Zira Türkçe’de “bir sözün soğukluğu” ile o sözün yakışsız, basit ve alay edilecek türden bir söz olduğu anlaşılmamaktadır.

çirkinliği/yakışsızlığı).¹⁸ Mesela, bir haberin tenkidinde “Ne kadar zayıf ve çirkin bir uydurma” (فَمَا أُبْرِدُ هَذَا الْوَضْعَ وَمَا أَسْمَجُهُ) şeklinde bir ifade kullanan İbnü'l-Cevzî devamında “Nasıl ‘İki rekat namaz kılan, Musa ve İsa’nın sevabını alır’ gibi bir söz söylenebilir?” diyerek metindeki ölçsüzlüğe dikkat çekmiştir.¹⁹ Bir başka haberin tenkidinde “Bu hadis uydurma olup metni çok zayıftır.” (هَذَا حَدِيثٌ مُؤْضُوعٌ شَدِيدُ الْبُرُودَةِ) dedikten sonra haberin tarihî bilgilere muhalefetini uydurma oluşuna gerekçe olarak göstermiştir.²⁰ Hz. Ömer’in oğluna had cezası uygulaması sonucu oğlunun ölmesini anlatan bir haberde Huzeyfe’nin rüyasında Hz. Peygamber’i gördüğü ve aralarında Hz. Ömer’in oğlunun vefatıyla alakalı bir konuşmanın geçtiği anlatılmaktadır. Bu haberi çok sayıda metin tenkidi kıstası kullanarak eleştiren müellif “Huzeyfe’nin rüyası (haberdeki eleştirilen) diğer her şeyden daha zayıf/yakışsız olmuş” (وَمِنَامُ حُدَيْفَةَ أُبْرِدُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ) demiştir.²¹ Uzun bir haberde namaz kılanların her vakit namazı kıldıklarında yüce Allah’tan beraat aldıklarına dair ifadeler yer almaktadır. Müellif bu uzun haberi “Bu haber şüphesiz mevzudur. Bunu uyduran ne kadar da zayıftır ve sözü de ne kadar yakışsızdır.” (هَذَا حَدِيثٌ مُؤْضُوعٌ بِلَا شَكِّ، فَمَا أُبْرِدُ الَّذِي وَضَعَهُ وَمَا أَسْمَجُ كَلَامَهُ) diyerek tenkit eder.²² Görüldüğü üzere, bu ifadeler nakledilen haber için kullanıldıkları gibi haberi aktaran şahıs için de kullanılabilir.

İbnü'l-Cevzî'nin metin tenkidinde kullandığı bir diğer ıstılah “bid’at” olup bu kelimeyi farklı ve yeni bir şey uydurmak anlamında kullandığı görülmektedir.²³ Örneğin, kadıları kötüleyen bir haberin tenkidi sadedinde “Bu şüphesiz uydurma bir hadistir. Uyduran büyük bir yalan söylemiş ve çirkin ve yeni şeyler uydurmuştur” (هَذَا حَدِيثٌ مُؤْضُوعٌ) ifadesini kullanmıştır. Yine, müellif müslüman olunca kırk seneye kadar günahların yazılmayacağını iddia eden bir haberi “Bunu uyduran yepyeni

¹⁸ Uydurma hadisleri tanıma yollarını anlattığı el-Menârü'l-münîf fi’ş-şahîh ve’z-za’if isimli kıymetli eserinde İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) bu yollardan bir tanesi olarak hadisin yakışsızlığına ve alay edilecek türden olmasına (سَمَاجَةُ الْحَدِيثِ وَكُونُهُ مِمَّا يُسَخَّرُ مِنْهُ) işaret eder ve bu konuda on sekiz tane misal verir. Bu misallerden ilki “Eğer pirinç bir insan olsaydı halîm olurdu. Hangi aç onu yediyse onu doyurmuştur.” olup bu haberin akabinde “Peygamberlerin efendisinin kelamını bırakın, akıllı insanların kelamı bile böyle zayıf ve yakışsız ifadelerden uzak olur.” (فَهَذَا مِنْ (السَّمِجِ الْبَارِدِ الَّذِي يُصَانُ عَنْهُ كَلَامُ الْعُقَلَاءِ فَضَلَا عَنْ كَلَامِ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ) demiştir. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi’ş-şahîh ve’z-za’if* thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1970/1390), 54-5. İbn Kayyim’in bu tabirleri kullanımından bu iki tabirin birbirine yakın mânalı oldukları ve bir sözün yakışsızlığını, zayıflığını ve alay edilecek türden basitlik içerdiğini belirtmek için kullanıldıkları anlaşılmaktadır.

¹⁹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 382 no: 992.

²⁰ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 617 no: 1587. Benzer bazı örnekler için bk. 144 no: 414 (dil kurallarına muhalefete de değinir); 183 no: 502; 204 no: 548; 262 no: 700 (tarihe ve akla muhalefete de değinir); 357 no: 936 (tarihe muhalefete ve mantıksızlığa da değinir); 375 no: 973; 381 no: 991; 399 no: 1020; 409 no: 1032; 486 no: 1240; 512 no: 1305; 565 no: 1449 (cezanın ölçsüzlüğüne de değinir); 566 no: 1451.

²¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 732 no: 1838.

²² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 409 no: 1033.

²³ Yıldırım’ın “İbnü'l-Cevzî bunun yeni bir bidat ortaya çıkardığını söyler...” şeklindeki tercümesinin doğru manayı yansıtmadığı görülmektedir. Bk. Hadisçiler ve Çelişki, 292.

²⁴ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 596 no: 1528.

bir şey uydurmuş ve Müslümanların icmâına muhalefet etmiştir." (وَلَقَدْ أَبَدَعَ مَنْ وَّضَعَهُ وَخَالَفَ بِهِ) (إِجْمَاعَ الْمُسْلِمِينَ) diyerek tenkit etmiştir.²⁵

İbnü'l-Cevzî'nin eserinde metnin tenkidi amacıyla sık kullandığı diğer bir tabir "muhal"dir. Eserinin mukaddimesinde "Yalancıları tanıtmak gıybet sayılmaz" başlıklı kısımda şu ifadeleri kullanır: "Rasûlullah 'Sünnetime sarılınız' buyurmuştur. Muhal ise sünnetinden olamaz. Bu sözülle güvenilir râvilerin tanınmasının ve sahih haberlerin sahih olmayanlarından ayrılmasının gerekli oluşuna tenbih etmiştir."²⁶

İbnü'l-Cevzî'nin bu tabiri kullanımının incelenmesi neticesinde bu tabirle sadece akla muhalefetten ziyade her türlü metin tenkidi kıstasına muhalefeti kastettiği anlaşılmaktadır. Mesela sevapta ölçsüzlük içeren bir haberin tenkidinde "Nasıl olur da nafile ve az bir rekatla kılınan bir namaz, farz ve çok rekatla kılınan bir namazın yerine geçebilir? Bu muhaldir" ifadesini kullanmıştır.²⁷ Diğer bir örnekte "Et yemeyin" şeklinde bir haberi tenkit ederken bunun muhal olduğunu, Rasulullah'ın (sav) eti yediğinin ve sevdiğinin sahih bir şekilde bilindiğini belirtir.²⁸ Görüldüğü üzere, hadise muhalefet muhal olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla, her türlü tutarsızlık ve muhalefet muhal, yani imkânsız olarak nitelenmiştir ve bu tabirle sadece akla muhalefet kast edilmemiştir.²⁹

3. Olumlu Metin Tenkidi

Metin ve sened tenkidi, metnin ve senedin incelenmesinden sonra sadece reddi manası taşımaz. Bilakis inceleme neticesinde metnin ya da senedin sıhhati ortaya çıkarsa bu durumda kabul söz konusu olur. İbnü'l-Cevzî genelde metin tenkidi kullanarak kitabına aldığı haberleri mevzu bulsa da bazen olumlu manada metin tenkidi de yapmıştır. Mesela, nefsin arzularını dizginlemenin faziletini anlatan bir haberi mübah arzuları engelleme zararlarından bahisle hikmete muhalif bulsa da nefsin aşırı arzularını engelleme "Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz."³⁰ âyetine uygun düştüğünü belirterek bu açıdan haberin metninin Kur'an'a uygun olduğunu kaydeder.³¹

4. İbnü'l-Cevzî'nin Metin Tenkidiyle Alakalı Verdiği İzahlar

²⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 619 no: 1592. Benzer bazı örnekler için bk. 375 no: 973; 399 no: 1020; 646 no: 1648; 732 no: 1838.

²⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 23-4.

²⁷ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 400 no: 1021.

²⁸ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 526-7 no: 1345.

²⁹ Muhal tabirinin kullanıldığı diğer bazı misaller için bk. 169, 213, 284, 286, 292, 352, 355, 394, 400, 512, 527, 573, 729, 734. Yıldırım'ın muhal tabirinin kullanıldığı bazı örnekleri akla arz olarak değerlendirmesi isabetli görülmemektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'yı dudağından öpmesini uygunsuz oluşu ve tarihi bilgiye muhalefet sebebiyle tenkit eden İbnü'l-Cevzî'nin burada muhal tabirini kullanması akla muhalefetten ziyade bahsi geçen kıstaslar sebebiyledir. bk. İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 292 no: 770; Hadisçiler ve Çelişki, 289.

³⁰ Âl-i İmrân 3/92.

³¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 629 no: 1615.

İbnü'l-Cevzî kitabında belli bir kıstas tasrih ederek ortaya koyduğu çok sayıda metin tenkidi tatbikatının yanında metin tenkidiyle alakalı bazı izahlar da serd etmiştir. Bu izahlar müellifin şahsında muhaddislerin metin tenkidi zihniyetine ışık tutması bakımından büyük önem arz eder. Bu izahları aşağıda iktibas etmek istiyoruz:

“Bir hadisi Muvatta, Ahmed’in Müsnedi, Sahîhayn, Sünen-i Ebî Dâvûd ve Tirmizî ve benzeri kaynaklarda bulamazsan ona dikkat et... Eğer bu hadisi (dinin) asıllarına aykırı bulursan isnadındaki şahıslara bak...”³²

“İmkansız bir şey sikalardan da gelse kabul edilmez ve onlara hata nispet edilir. Sika kimseler bir devenin iğne deliğinden geçtiğini haber verseler onları sika oluşları bir fayda vermez, bu haberi etkilemez (doğru kılmaz), çünkü onlar imkansız bir şeyi haber vermişlerdir. **Akla ve (dinin) asıllarına muhalif gördüğün her hadisin mevzu olduğunu bil...**”³³

Benzer ifadeler İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'inin mukaddimesinde de geçmektedir:

“(İncelenen) söz konusu habere mutabaat bulunamazsa ve bu haber aynı zamanda usûl-i selâseye (Kitab, sünnet ve icmâ) aykırıysa bu haberin doğru olmadığı şüphe olmayacak şekilde anlaşılır.”³⁴

Görüldüğü üzere, İbnü'l-Cevzî yeni bir çağır açmamış, kendinden önceki münekkitlerin takip ettikleri aynı esasları dikkate almıştır.

“Bil ki çoğunlukla ilim talibinin münker hadis sebebiyle cildi ürperir ve kalbi ondan uzaklaşır.”³⁵

İbnü'l-Cevzî'nin bu ifadesi, münker tabirinin bir hadisin manasının nekâretini (yadırğanması) belirtmek, dolayısıyla doğrudan metnin tenkidi için kullanıldığını da açıkça göstermektedir. Münker-metin tenkidi irtibatını tespitinde bu ifade büyük önem arz etmektedir. Bir sonraki ifade de aynı hususu dile getirmektedir:

Rebî' b. Huseym'den naklen: “Hadisin bazen gün ışığı gibi bir ışığı olur ki o hadisi beğenirsin, bazen de gecenin karanlığı gibi karanlığı olur ki o hadisi de yadırgarsın (münker bulursun).”³⁶

³² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 65.

³³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 70.

³⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-İhsan fî takribi Sahihi İbn Hibban thk.* Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986/1406), 1/155.

³⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 68.

³⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 68.

“Rasulullah ‘Sünnetime sarılınız’ buyurmuştur. Muhal ise sünnetinden olamaz. Bu sözyle güvenilir râvilerin tanınmasının ve sahih haberlerin sahih olmayanlarından ayrılmasının gerekli oluşuna tenbih etmiştir.”³⁷

İbnü'l-Cevzî tedlîs ve sikaların hadislerine onların farkına vardırılmadan uydurma hadis ekleme gibi sebeplerle hadisin senedinin tenkidinin yanıltıcı olabileceğine dikkat çeker:

“Bazen senedin hepsi sika olabilir, bununla beraber hadis uydurma olabilir...Bu en zor durumlardan olup münekkidler dışındakiler bu durumu bilemezler.”³⁸

5. Metnin Nekâretine Dikkat Çekme

İbnü'l-Cevzî zaman zaman bir haberin metninin münker/bâtıl/mevzû/yalan olduğunu kendisi ifade eder ya da kendinden önceki bir muhaddisten bu yönde bir nakilde bulunur. Bu durumlarda bir gerekçe tasrih edilmemiş olsa da doğrudan metnin tenkit edildiği açıktır. Mesela, “Bu batıl ve Rasulullah adına uydurulmuş bir metindir.”³⁹ İbn Adî'den naklen “Bu senedi ve metni bakımından münkerdir”,⁴⁰ Hatîb Bağdâdî'den naklen “Bu hadisin metni mevzudur.”⁴¹ İbn Hibbân'dan naklen “Bu batıl bir metindir.”⁴² Ebû Hâtîm'den naklen “Bu batıl ve asılsız bir metindir.”⁴³ gibi ifadeler muayyen bir kıstası kullanmasa da ilgili hadisin doğrudan metnini tenkit etmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin merfû olarak nakledilen mevzu haberleri zikrettikten sonra kitabının sonunda sahâbeden nakledilen mevzu haberlere ayırdığı küçük kısmın başında kaydettiği şu ifadeler müellifin sıhhat değerlendirmesinde metnin nekâretinin belirleyiciliğini ortaya koymaktadır:

“Merfu olarak gelen ve **(metni) hoş görülmeyen** (المستبشع) mevzu hadisleri bitirdikten sonra sahabe adına uydurulmuş bir takım sözler gördüm ve bunlardan **çirkin** (الْفَيْح) ve korkutucu/ürkütücü (المسنهول) olan, dolayısıyla sıhhati olmayan (لَا وَجَهَ لَهُ فِي الصِّحَّةِ) ve benzerinin mümkün olmadığı bazıları kaydetmek istedim.”⁴⁴

Görüldüğü üzere, metnin çirkin bulunması hadisin sıhhatinin olmayışına doğrudan sebep gösterilmiştir.

Müellif, yüce Allah'ın gazabı halinde meleklerin silahlandığı tarzında bilgiler içeren bir haberin “lafızlarının münker” olduğunu belirttikten sonra bu nekâretin sebebinin geniş bir şekilde izah etmiş ve yüce Allah'ın kullara benzemediğini ve meleklerin

³⁷ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 23-4. Yukarıda geçmişti.

³⁸ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 65.

³⁹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 410, no: 1036.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 591, no: 1518.

⁴¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 627, no: 1613.

⁴² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 361, no: 944.

⁴³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 441, no: 1122.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 729.

silahlanmalarının manasız olduğunu ve bu gibi bilgilerle zındıkların İslam'ı yaralamak istediklerini kaydetmiştir.⁴⁵

6. Hadis Değerlendirmelerini Doğru Okuma

Mevzûât'ta pek çok yerde belli bir metin tenkidi kıstası açıkça belirtilmiştir ya da yukarıda geçtiği üzere daha genel bir şekilde incelenen bir haberin metni tenkit edilmiştir. Ancak kitabın büyük bir kısmında sadece râvilerin tenkit edildiği görülmekte, böylece kitaba sened tenkidinin hâkim olduğu intibâ edinilmektedir. Mesela, namazı cemaatle kılmanın gerekliliğine dair bir haberin tenkidinde “Nesaî (senedde ismi geçen bir râvi hakkında) metrûku'l-hadîs demiştir. Dârekutnî de (bu râvi) yalan söyler demiştir.” ifadeleri geçmektedir.⁴⁶ Ancak dikkatle düşünüldüğünde râvi hakkındaki bu değerlendirmelerin aslında söz konusu râvinin naklettiği bütün haberlerin sened ve metin yönüyle incelenmesi neticesinde verildiği, dolayısıyla râvinin adalet ve zabtı hakkında verilen notun arka planında aslında büyük oranda metin tenkidi bulunduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, bahis konusu râvinin yalan söylediğinin ve hadisinin terk edildiğinin belirtilmesi elbette naklettiği haberlerin metinlerinin tenkidi ve doğru kabul edilmemesi sonucunda olmuştur. Râvi hakkında yapılan değerlendirmede râvinin yaptığı idrâc, tashîf gibi muâraza sonucu tespit edilen hatalar yanında naklettiği haberin manasının nekâreti, yani yadırganacak bir içeriğe sahip oluşu da etkili olmaktadır. İşte râvinin adalet ve zabtı ile rivayetlerinin metninin tenkidi arasındaki sıkı irtibat anlaşıldığında aslında sened tenkidi gibi görülen değerlendirmenin hakikatte ilgili râvinin aktardığı tüm hadislerin metinlerinin tenkidini aksettirdiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen hususun daha iyi anlaşılması için biraz açmak gerekirse, bir raviye verilen adalet ve zabt notu aslında onun merviyâtının dikkatli bir şekilde incelenmesi neticesinde verilmiştir.⁴⁷ Belli bir raviden gelen tüm rivayetler bir münekkıt tarafından tetkik edilerek, gerek sika râvilerin hadisleriyle karşılaştırılarak, gerekse diğer metin tenkidi kıstasları dikkate alınarak, söz konusu râvinin rivayetlerindeki isabet ve hata oranı tespit edilir. Mesela, yukarıdaki misalde râvinin yalan söylediğinin tespiti böyle bir amelîyenin sonucudur. Bu husus doğru anlaşıldığında “bu râvi metrûku'l-hadîstir, bu hadis zayıftır.” şeklinde çok rastlanan bir ifadenin doğru okunması mümkün olacaktır. Acaba râvi metrûku'l-hadîs olduğu için mi hadis zayıftır yoksa hadis zayıf olduğu için mi raviye metrûku'l-hadîs denmiştir? Hızlı bir okuma burada râvi sebebiyle rivayete zayıf hükmü verildiği, diğer bir ifadeyle sened tenkidi yapıldığı intibâmı verirken daha dikkatli

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 84, no: 266.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 966, no: 371.

⁴⁷ Bu çok mühim husus pek çok çalışmada geniş biçimde temellendirilmiştir. Bu konuda öne çıkan bazı çalışmalar için bk. Halid b. Mansur Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl* (Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007); Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019); İbrahim b. Abdillâh Lâhim, *Mukârenetü'l-Merviyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2013), 1/332-339. Bu konuda daha geniş malumat ve misaller için bu eserlere müracaat edilebilir.

düşünüldüğünde söz konusu raviye bu ve benzeri hatalı rivayetleri sebebiyle metrûku'l-hadis hükmü verildiği, dolayısıyla raviye verilen notun bir girdi değil, çıktı olduğu anlaşılmaktadır. Münekkit rivayetin hatalı olduğunu tespit etmiş ve hatadan sorumlu olan raviye bu şekilde işaret etmiştir. Râvi sika da olsa rivayet hatalı olduğunda yine hatadan sorumlu raviye bu şekilde işaret edilecektir.⁴⁸

Yine, konunun daha iyi anlaşılması için şöyle bir misal üzerinde düşünülebilir. Mesela, salavat getirmekle alakalı sahih hadisler olduğu gibi zayıf hadisler de vardır. Bu zayıf hadislerin metinleri sahih hadislerinkiyle uyumlu gözükebilir. Bu durumda acaba bu hadislere zayıf hükmü senedlerindeki bazı zayıf râviler sebebiyle mi verilmiştir yoksa bu hadislerin metinlerindeki bazı problemler sebebiyle mi verilmiştir? İlk bakışta burada sened tenkidinin etkili olduğu düşünülse bile aslında metinlerin bu durumda da devrede olduğu şöyle anlaşılabilir. Bu zayıf hadislerin mânaları doğru gözükse de, sika râviler bu hadislere mutabaat etmediği için bu hadisler teferrüd sebebiyle metinleri açısından yine problemlili sayılırlar. Malum olduğu üzere, umûmu'l-belvâ bir konuda gelen bir haber içeriği problemlili olmasa dahi sırf önemli bir konuda teferrüd ettikleri için yine metinleri açısından problemlili sayılıp kabul edilmemektedirler. Dolayısıyla, daha genel olarak ifade etmek gerekirse, bir haber ne kadar dinin öğretileriyle uyumlu gözükse de eğer bu haberin metninde teferrüd söz konusu ise bu haber başka karineler de dikkate alınarak söz konusu teferrüd sebebiyle zayıf bulunur ve bu haberle teferrüd eden râvi bu sebeple tenkit edilir.⁴⁹

Bazı haberlerin değerlendirilmesinde seneddeki bazı râvilerin meçhul oluşuna dikkat çekilmekte, ancak bunun dışında râviler hakkında olumsuz bir değerlendirme aktarılmamakta ve haberin mevzu olduğu bildirilmektedir.⁵⁰ Mesela, bir haberin akabinde Ukaylî'den naklen Hâlid b. Kilâb isimli râvinin meçhul olduğu ve hadisin aslının olmadığı nakledilmekle yetinilmiştir.⁵¹ Başka bir misalde, Hz. Ali'nin faziletiyle alakalı mübalağalı bir haber nakledilmekte ve söz konusu haberin son kısmında "Kıyamet kopana dek yüce Allah'ın sancağı Haşim oğullarında olacak, iblisin sancağıysa Ümeyye oğullarında olacak, onlar bizim düşmanımız, onların yandaşları da bizim yandaşlarımızın düşmanlarıdır." denmektedir. Mezkûr haberin ardından Hatîb Bağdâdî'den naklen yapılan değerlendirmede hadisin cidden münker bilakis mevzu olduğu ve isnadda üç tane meçhul râvi bulunduğu bildirilmektedir.⁵² Halbuki seneddeki râvilerin bilinmemesi naklettiği haberin mevzu olması için tek başına yeterli bir sebep değildir. Dolayısıyla, verilen mevzu hükmünde açıkça

⁴⁸ Bu konuda daha geniş bir tahlil için bk. Mehmet Ali Çalgan, "Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi", *HADITH 7* (Aralık 2021): 4-51.

⁴⁹ Bu konunun daha geniş tahlili çalışmamızın kapsamı dışında kalmakta olup atıf yapılan kaynaklara müracaat edilmelidir.

⁵⁰ Mesela bk. İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 131, no: 392; 261 no: 698; 467 no: 1187; 541 no: 1381; 654 no: 1662.

⁵¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 467 no: 1187.

⁵² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 261 no: 698.

belirtilmese de asıl etkenin metin olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Nitekim verilen örneğin metninin kabilecilik içermesi nedeniyle problemlidir olduğu görülmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin Ukaylî'den naklettiği "Yahya b. İbâd isimli râvinin hadisi (hadisin içeriği), bunun yalan olduğuna delâlet eder." sözü de hadisin sıhhatinin tespitinde metnin öncelikli olduğunu gösteren önemli bir ifadedir.⁵³ Burada daha yaygın olarak kullanılan ve yanlış okumalara yol açabilen "bu râvi metrûku'l-hadistir, bu hadis zayıftır" kalıbı yerine rivayete ve raviye verilen hükümde hadisin metninin etkili olduğunu daha net belirten bir ifade kullanılmıştır.

7. Bazı Mütakaddim Muhaddislerin Metin Tenkidi

İbnü'l-Cevzî eserinde mütakaddim münekkitlerden sadece râvi değerlendirmeleri hakkında değil, hadislerin tenkidi konusunda da iktibaslarda bulunur. Bu iktibaslarda erken dönem münekkitlerinin metin tenkidi anlayışlarına ışık tutan bilgiler yer almaktadır. Mesela, mercimeğin fazileti hakkında aktarılan bir haberde mercimeğin yetmiş peygamberin diliyle takdis edildiği geçmektedir. Bu haber Abdullah b. Mübârek'e sorulduğunda "Tek bir peygamberin diliyle bile takdis edilmemiştir. Bilakis o insana rahatsızlık verir." cevabını vermiştir.⁵⁴ Net bir şekilde görüldüğü üzere, İbn Mübârek haberin doğrudan metnini tenkit etmiş, ayrıca gerekçe olarak da tecrübeye aykırılığı ileri sürmüştür. Bu örnek hicri ikinci asrın önde gelen bir münekkidinin metin tenkidi anlayışını berrak bir şekilde göstermesi açısından son derece önem arz etmektedir. Elbette İbn Mübârek her haberi tenkit ederken açıkça bir gerekçe sunmasa da öz bir şekilde de olsa yaptığı değerlendirmelerin arka planında çeşitli kıstasları kullandığı bu örnekten anlaşılmaktadır. İbn Mübârek metni bu şekilde tenkit ettikten sonra bu haberi kimin rivayet ettiğini öğrenmek ister. Görüldüğü üzere, haberin tenkidinde haberi nakleden râvinin hiçbir tesiri yoktur, zira İbn Mübârek râvisini bilmediği halde sadece metinden hareketle hadisin sıhhatini değerlendirmiştir.

Bir diğer örnekte "Dinimizde kendi reyiyile konuşanı öldürün." şeklindeki haber kendisine bildirildiğinde Yahyâ b. Maîn "Önce bu haberi anlatan kişiyle başlanmalı ve o öldürülmeli. Onun kanı helaldir. Yanımda kılıcım olsa onunla ben savaşırdım." demiştir.⁵⁵ Böylece söz konusu haberin metnini ağır bir şekilde tenkit etmiştir. Görüldüğü üzere, yapılmış olan sadece metin tenkididir. Râviye bu metin tenkidi neticesinde adaleti ve zabtı konusunda bir not verilmektedir. Ancak arka planda yatan bu metin tenkidi göz ardı edildiğinde râvinin adalet ve zabtına dayalı olarak hüküm vermenin sadece sened tenkidi olduğu ve verilen hükümde metnin bir tesirinin olmadığı kanaati yanlışlıkla

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 574 no: 1470.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 519 no: 1327.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 596 no: 1529.

oluşabilmektedir. Halbuki yukarıda bahsi geçtiği üzere râviye verilen adalet ve zabt notu aslında onun tüm rivayetlerinin metinlerinin tenkidinin bir hülasasını ifade etmektedir.

İbnü'l-Cevzî Hızır ve İlyas (as) ile ilgili haberlerin değerlendirilmesinde İmam Buhârî'nin şu tenkidini aktarır: "Buhârî'ye İlyas ve Hızır'ın hayatta olup olmadıkları sorulduğunda 'Bu nasıl olabilir? Halbuki Hz. Peygamber yüz senenin sonunda (bugün) yer yüzünde olanlardan kimsenin hayatta kalmayacağını haber vermiştir.' demiştir."⁵⁶ Görüldüğü üzere, Buhârî söz konusu haberi sahih bir hadise arz ederek metnini tenkit etmiş ve kabul etmemiştir.

Etin bıçakla kesilmemesi gerektiğini içeren bir haberin akabinde Ahmed b. Hanbel'in şu tenkidi aktarılır: "Rasulullah (sav) koyun etini bıçakla keserdi."⁵⁷ Görüldüğü üzere, Ahmed sahih hadise muhalif bulduğu haberi tenkit etmiştir. Nitekim *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir hadiste bu husus teyit edilmektedir.⁵⁸

İbnü'l-Cevzî, Şu'be'nin bir râvi hakkında "İnsanların en yalancısıdır" dediğini o râvinin naklettiği bir haberin tenkidinde paylaşır.⁵⁹ Dikkat edilirse Şu'be'nin bu tespiti söz konusu râvinin naklettiği haberlerin yalan oluşunu bilmesinin, yani metinlerini tenkit etmesinin bir neticesidir.

8. Metnin Tenkidinde Hadisi Doğru Anlamanın Önemi

Bir hadisin metnini tenkit etmenin ön şartı metni doğru anlamaktır. Zira yanlış anlaşılan bir metin tenkit edilmeye müsait bir hal alabilir.

İbnü'l-Cevzî "*İçlerinde Ebû Bekir olan bir topluluğa ondan başkasının imam olması yakışmaz.*" şeklindeki hadisi ele aldığı bâba "*İsmi Ebû Bekir Olanı Takdim*" başlığını koymuş ve bu haberi mevzu olarak nitelemiştir.⁶⁰ Verilen bâb başlığından müellifin, ismi Ebû Bekir olan herkesin bu hadisin kapsamına girdiğini düşündüğü ve bu düşünceden hareketle metni tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Halbuki hadisten kasıt sadece Hz. Ebû Bekir olup bu yönüyle metnin tenkit edilmesine gerek yoktur.⁶¹

Bir haberde Rasûlullah'ın (sav) patlıcanı bir lokmada yediği ve patlıcanda her hastalığa şifa olduğunu belirttiği geçmektedir (فَأَكَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَاذِنَجَانَةً فِي لُقْمَةٍ وَقَالَ: (إِنَّمَا الْبَاذِنَجَانُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَلَا دَاءَ فِيهِ

⁵⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 141 no: 409.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 525 no: 1342.

⁵⁸ Buhârî, "Et'ime", 19, hadis no: 5092.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 619 no: 1592.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 371-2 no: 968. Bu hadis ayrıca Tirmizi, "Menakıb", 32'de geçmektedir.

⁶¹ Ebü'l-Ula Muhammed Abdurrahman Mübarekfuri, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye), 10/109.

patlıcanı bir lokmada yemesini edep dışı bularak metni tenkit eder.⁶² Yıldırım haberin çevirisini şu şekilde verir: "...yemekten bir lokma patlıcan aldıktan sonra..." İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmesini de şu şekilde çevirir: "Bu hadisi Hz. Peygamber'e nispet eden bir lokma patlıcan yediğini söyleyerek onu edep dışı bir şey yapmış göstermiştir..."⁶³ Dikkat edilirse, "patlıcanı bir lokmada yemek" ifadesi yanlışlıkla "bir lokma patlıcan yemek" olarak çevrilmiştir. Patlıcanı bir lokmada yemek edep dışı sayılırken bir lokma patlıcan yemek edep dışı değildir ve dolayısıyla bundan dolayı metnin tenkidi söz konusu olamaz.

9. İbnü'l-Cevzî'nin Metin Tenkidinde Kullandığı Farklı kıstaslar

İbnü'l-Cevzî, hadislerin metinlerinin tenkidinde sık kullanılan kıstasların yanında daha az rastlanan çeşitli kıstaslar da kullanmıştır.⁶⁴ Aşağıdaki örneklerde İbnü'l-Cevzî'nin eseri üzerinde yapılmış önceki çalışmalarda rastlamadığımız metin tenkidi kıstaslarına yer verilecektir. Bunlar haberin İsrailiyat içermesi, metnin faydasız ve manasız oluşu, hadisle amel edilmemesi, hadisin hadisi nakleden râvinin ameliyle uyuşmaması, hadisin siyakının zayıflığı, hadisin Rasulullah'nın (sav) sözlerine benzememesi ve hadisin başka bir şahsın sözüne benzemesidir.

Kaspla ilgili uzun bir haberin tenkidinde "Bunun gibi manasız bir sözü uydurana Allah cezalandırsın" ifadesini kullanan İbnü'l-Cevzî belli bir kıstas kullanmasa da sözün manasız oluşuna dikkat çekerek metni tenkit etmiş olmaktadır.⁶⁵ Başka bir haberin devamında ise haberin zayıf ve "faydasız" oluşuna işaret etmektedir.⁶⁶

Hızır'ın hayat suyu içtiği ve hayatta oluşu şeklindeki haberlerin Ehl-i kitap'tan alındığını ve onların sözlerine güvenilemeyeceğini belirten İbnü'l-Cevzî böylece israiliyat tarzı bilgileri tenkit etmiştir. Müellif ayrıca Enbiyâ sûresinin 34. âyet-i kerîmesini delil göstererek hiçbir insanın ölümsüz olmadığını belirtmiş ve Hızır'ın hayatta olamayacağını bu şekilde göstermiştir.⁶⁷ Suyûtî (öl. 911/1505) ve İbn Arrâk (öl. 963/1556) ise İbnü'l-Cevzî'nin eserini esas alarak hazırladıkları çalışmalarında Hızır (as) ile ilgili haberlerde hatadan sorumlu olan senedlerdeki ravilere işaret dışında sarîh bir şekilde metin tenkidi yapmamışlardır.⁶⁸

⁶² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 524 no: 1338. İbnü'l-Cevzi'nin tam ifadesi şöyledir: (هَذَا حَدِيثٌ مُؤْتَوَعٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَا سَقَى الْعَيْثِ قَبْرٍ مِنْ وَضَعَهُ لِأَنَّهُ قَصِدَ شَيْنِ الشَّرِيعَةِ بِنِسْبَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى غَيْرِ مُقْتَضَى الْجُكْمَةِ وَالطَّبِّ، ثُمَّ نَسَبَهُ إِلَى تَرْكِ الْأَدَبِ فِي أَكْلِ بَادَنْجَانَةٍ فِي لَفْمَةٍ، وَبِالْبَادَنْجَانِ مِنْ أَرْدَا الْمَأْكُولَاتِ خَلَطَهُ بِسَنْجِيلٍ مَرَّةً سَوْدَاءَ وَيَفْسُدُ (اللُّونَ وَيَكْلِفُ الْوَجْهَ وَيُورِثُ الْبَهَقَ وَالسُّدَدَ وَالْبِوَابِيرَ وَدَاءَ السَّرَطَانَ

⁶³ Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki*, 298-9.

⁶⁴ Yıldırım'ın çalışmasında Kur'an'a, sahih hadislere, icmâa, akla, vâkıya, tarihe muhalefet gibi belli başlı kıstasların kullanıldığı çok sayıda örnek bulunmaktadır.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 487 no: 1243. "Manasız söz" diyerek tenkit ettiği bir diğer örnek için bk. 89 no: 281. "Uzak mana" diyerek tenkit ettiği bir diğer örnek için bk. 98 no: 301.

⁶⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 486 no: 1240.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 138-9 no: 407.

⁶⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-aḥbâri (eḥâdîsi)l-mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye,

İbnü'l-Cevzî namazda iftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılmaması gerektiğini bildiren haberleri tenkit sadedinde Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin bu haberin aksiyale amel konusunda ittifak ettiklerini belirtir.⁶⁹ Saçları siyaha boyamayı hoş görmeyen bir haberin tenkidi sadedinde ise sahabe ve tabiûndan bir topluluğun saçlarını boyadığını kaydeder.⁷⁰

Râvinin ameline muhalefet de müellifin metin tenkidinde kullandığı bir diğer ölçüdür. Leys b. Sa'd isimli râvi yoluyla nakledilen bir rivayete göre ikinci namazından sonra uyumak mahzurlu görülmektedir. Ancak İbnü'l-Cevzî aynı râvinin ikinci namazından sonra uyuduğuna dair haberin mezkûr rivayetin doğru olmadığını gösterdiğini belirtmiştir.⁷¹

İbnü'l-Cevzî müezzinlerin faziletine dair uzun bir haberin tenkidinde başka gerekçeler (amellerin karşılıklarında ölçsüzlük) yanında haberin siyakının zayıflığını da "ne kadar zayıf bir siyak" (وَمَا أَبْرَدَ هَذِهِ السِّيَاقَةَ) sözüyle metnin tenkidinde dile getirmiştir.⁷² Müellif siyakın zayıflığıyla ne kast ettiğini açıklamamışsa da mezkûr haberin müezzinlerin faziletine dair içerdiği mübalağalı ve nübüvvet kelamına uygun olmayan ifadeleri ve ifrata varan uzunluğu sebebiyle tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Zira nebevî sözlerde olan az sözle çok mânayı ifade etme özelliği bu haberde bulunmamaktadır.

Bir haberde hırsızın ve hırsızı ifşa etmeyenin günahı anlatılmaktadır. Müellif, İbn Adî'nin "Bu sözler Rasulullah'ın sözlerine benzememektedir." ifadesini aktararak metni tenkit eder.⁷³

Bir haberin tenkidinde Ukaylî'nin şu sözü nakledilmektedir: "Bu söz bana göre, Allah bilir, hadis uydurucu olan Abdullah b. Misver'in sözüne benzemektedir."⁷⁴ Görüldüğü üzere, münekkitler bir ifadenin nebevî olup olmadığını sezdikleri ve tenkitte kullandıkları gibi kimin sözüne benzediğini de değerlendirmelerinde göz önüne alabilmektedir.

10. Genel İfadelerle Metin Tenkidi

İbnü'l-Cevzî sıkça belli bir kıstas tasrih etmeksizin, daha genel ifadeler kullanarak bir haberin metnini tenkit eder. Aşağıda bu hususu teyit eden bazı misaller bulunmaktadır.

1996/1417), 1/155; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḥbâri's-şen'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399), 1/236. Çalışmamız esas itibariyle İbnü'l-Cevzî'nin çalışmasına odaklandığı için diğer muhaddislerin bahsi geçen hadisler hakkındaki görüş ve tenkitlerinin mukayesesi çalışmamızın sınırları dışındadır.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 370 no: 962-4.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 568 no: 1455. Yıldırım bu örneği hadislere arz kısmında zikretmiş, sahabenin ameline arz için ayrı bir başlık açmamıştır.

⁷¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 578 no: 1480.

⁷² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 363 no: 947.

⁷³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 621 no: 1598.

⁷⁴ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 631 no: 1619.

İbnü'l-Cevzî Kus b. Sâide (قس بن ساعدة) isimli şahıs hakkındaki bir haberin tenkidinde İbn Hibbân'dan "Bu haberin yalan oluşu o kadar açıktır ki yalan oluşunu anlatmak için tafsilata girmeye gerek yoktur." sözünü nakletmiştir.⁷⁵ Görüldüğü üzere, söz konusu haberin metni tenkit edilmekle ve kabul edilmemekle beraber bunun için açık bir gerekçe zikretmeye gerek görülmemiştir. Zira söz konusu haberin yalan olduğunun herkes tarafından rahatlıkla anlaşıldığı ifade edilmektedir. İbn Hibbân'ın bu sözü, İbnü'l-Cevzî dâhil olmak üzere münekkitlerin neden metnini tenkit ettikleri her haber hakkında bir gerekçe tasrih etmediklerini izah etmesi bakımından önemlidir. Bu önemli hususun gözden kaçması, münekkitlerin ifadelerinin doğru okunmaması ve anlaşılmasına sebep olabilmekte, metin tenkidinin yeterince yapılmadığı intibasını uyandırabilmektedir.

Kıyamette insanların durumunu anlatan uzun bir haberin tenkidinde müellif şu ifadeleri kullanır: "Bu haberin üzerinde onun mevzu olduğunu gösteren izler vardır."⁷⁶ Görüldüğü üzere, İbnü'l-Cevzî haberin metninde tenkit sebebi olan hususlara tek tek işaret etmek yerine genel bir ifadeyle metnin sorunlu olduğunu belirtmekle yetinmektedir.

"Hırsız Allah'a ve Rasulü'ne harb açmıştır, onu öldürün, günahınız benim üzerimedir." şeklindeki dinî öğretilere aykırılığı son derece açık olan bir haberi tenkit sadedinde müellif sadece bu haberin mevzu olduğunu belirtir ve bundan sorumlu olan râviye işaret etmekle iktifa eder.⁷⁷ Görüldüğü üzere, bir şahsı öldürmek gibi ağır bir cezadan bahseden bu haberin Kur'an'da ve sahih hadislerde bir aslı yoktur. Müellif son derece açık olan bu durumu ayrıca belirtmeye ihtiyaç duymamıştır.

İbnü'l-Cevzî'nin sıkça kullandığı bir tabir "Bu hadisin mevzu olduğunda şüphe yoktur" (هَذَا حَدِيثٌ لَا يُشْكُ فِي وَضْعِهِ), (هَذَا الْحَدِيثُ مَوْضُوعٌ لَا يَشْكُ فِيهِ), ifadesidir.⁷⁸ Bu ifadedeki "şüphe yoktur" kaydı, haberin metnindeki nekâretin derecesini göstermekte ve bu sebeple söz konusu hadisin uydurma olduğunu herkesin rahatlıkla anlayabileceğine işaret etmektedir. Örneğin, "Bu hadis kimsenin mevzu ve muhal olduğuna şüphe etmeyeceği bir hadistir ve imkansız oluşu sebebiyle senedin râvilerine bakmaya ihtiyaç duyulmaz." (هَذَا حَدِيثٌ لَا يُشْكُ أَحَدٌ) (في أَنَّهُ مَوْضُوعٌ مُحَالٌ، وَلَا يَحْتَاجُ لِاسْتِحْضَائِهِ أَنْ يُنْظَرَ فِي رَجَالِهِ) ifadesi⁷⁹ bahsettiğimiz hususu netleştirmektedir. "Bu hadisin uydurma olduğu bilgisiz çocuklara bile saklı kalmaz."⁸⁰ ifadesi de yine bir haberin tenkidinde doğrudan metnin sebep teşkil ettiğini göstermektedir. Bu gibi durumlarda müellif metnin nekâreti son derece açık olduğu için ayrıca bir kıstas tasrih etmeye gerek görmez.

11. Önceki Çalışmalarda Geçmeyen Bazı Örnekler

⁷⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 151 no: 425.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 713 no: 1797.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 620 no: 1593.

⁷⁸ Bazı örnekler için bk. İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 158 no: 444; 160 no: 446; 179 no: 494; 341 no: 890; 396 no: 1015; 465 no: 1182; 523 no: 1337.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 83 no: 263.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 160 no: 446.

Önceki çalışmalarda, özellikle Yıldırım'ın çalışmasında, *Mevzûât*'ta geçen metin tenkidi örneklerinin büyük çoğunluğuna dipnotlarda da olsa işaret edilmiştir. Bu kısımda *Mevzûât* üzerine yapılmış önceki çalışmalarda rastlamadığımız bazı metin tenkidi örneklerine işaret etmek istiyoruz.

- İbnü'l-Cevzî, Rasulullah'ın (sav) vefatı esnasında Hz. Ali'ye sarıldığını anlatan bir haberi Hz. Âişe'den gelen "Rasulullah benim göğsüm ile boynum arasında (kucağımda) vefat etti"⁸¹ sahih hadisine muhalefeti sebebiyle tenkit eder.⁸²

- "Ben peygamberlerin sonuncusuyum. Benden sonra Allah dilemedikçe peygamber gelmeyecektir." haberini "Ben peygamberlerin sonuncusuyum. Benden sonra peygamber gelmeyecektir."⁸³ sahih hadisine arz eden müellif "Allah dilemedikçe" kısmının mevzu bir ziyade olduğunu belirtir.⁸⁴

- Hz. Fâtıma'nın evliliğinde Rasulullah'ın kızını alıp binekle yeni evine götürmesinin anlatıldığı bir haberi tenkit eden müellif iki ev arasında birkaç adım olmasına rağmen bineğe binilmesini makul bulmaz.⁸⁵

- Hz. Peygamber'in anne ve babasının tekrar diriltip iman etmeleriyle alakalı bir haberin ardından İbnü'l-Cevzî tekrar diriltildikten sonra imanın fayda vermeyeceğini belirtmiş, böylece söz konusu haberi dinin asıllarına muhalefeti sebebiyle tenkit etmiştir.⁸⁶

- Kiyamette puta tapanlardan önce fâsık alimlere ceza verileceğini ifade eden bir haberin ardından İbnü'l-Cevzî cezalandırmaya suçun büyüklüğüne göre başlanacağını, küfrün ise fısktan daha büyük bir suç olduğunu belirterek söz konusu haberi tenkit eder.⁸⁷

- İbnü'l-Cevzî namaz kazası olan bir şahsa Hz. Peygamber'in "Her namazla beraber bir de kaza namazı kıl" dediğini içeren bir haberi, kazası olan bir kişinin kazasını ertelemesinin caiz olmadığını ileri sürerek tenkit etmiştir.⁸⁸

⁸¹ Buhârî, Cenâiz, 94.

⁸² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 275 no: 734.

⁸³ Ebû Dâvûd, Fiten, 1.

⁸⁴ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 199 no: 543'den önce.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 275 no: 734. İbnü'l-Cevzi bu haberi tarihi bilgiye muhalefet ve peygamberlik makamına yakışmama sebepleriyle de tenkit eder. Yıldırım bu iki sebebe değinmiş, ancak işaret ettiğimiz hususa değinmemiştir. Bk. Hadisçiler ve Çelişki, 291-2.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 151 no: 426. Müellif bu haberi sadece "tekrar diriltildikten sonra iman fayda vermez" sözüyle tenkit etmiştir. Bu konu, üzerinde tartışmaların yapıldığı bir konu olsa da çalışmamız İbnü'l-Cevzî'nin metin tenkidi tatbikatiyle sınırlı olduğu için bu tartışmalara girmiyoruz.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 188 no: 516. İbnü'l-Cevzi bu haberi sahih bir hadise muhalefet sebebiyle de tenkit eder. Yıldırım bu sebebe değinmiş, ancak işaret ettiğimiz hususa değinmemiştir. Bk. Hadisçiler ve Çelişki, 283.

⁸⁸ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 373 no: 972.

- Ay tutulmasının hangi ayda gerçekleşmesine bağlı olarak sebep olacağı hadiseleri anlatan bir haberi dine aykırı olması sebebiyle eleştiren müellif hadisi uyduranın bu yolla dini kötü göstermek istediğini kaydeder.⁸⁹

- İbnü'l-Cevzî Rasulullah'ın (sav) vefatını anlatan uzun bir haberi "Peygamber'e ve sahâbeye yakışmayan ifadeler" içermesi sebebiyle tenkit etmiştir.⁹⁰

- Bir haberde Hz. Ali ve Fatıma'nın, çocukları Hasan ve Hüseyin'in hastalıklarından iyileşmeleri halinde oruç tutmayı nezrettikleri, oruçlu günün akşamında iftar saatinde bir fakirin kapıya gelip yiyecek istediği, onların da birbirlerine şiiir okudukları ve yiyeceği fakire verdikleri anlatılmaktadır. İbnü'l-Cevzî mezkûr haberin baş kısmını aktardıktan sonra haberde anlatılanların Hz. Ali ve Fatıma'ya yakışmadığını, onların çocuklar aç dururken yiyeceğin hepsini fakire vermeyeceklerini belirterek haberi tenkit eder.⁹¹

- Bir haberde ayın ortasındaki günlere neden "beyaz günler" dendiği farklı bir şekilde izah edilmektedir. İbnü'l-Cevzî bu izahı kabul etmeyerek bu isimlendirmenin sebebinin bu günlerde ayın ışığıyla etrafın beyaz olması olduğunu belirtir. Söz konusu haberdeki izaha göre Hz. Adem cennetten yeryüzüne siyah bir şekilde indirilmiş, Cenâb-ı Hak kendisine ayın ortasındaki üç günde oruç tutmasını vahy etmiş, bu oruçları tuttukça siyahlığı kaybolarak yine beyaz hale gelmiştir.⁹²

- Ebû Eyyûb'un (ra) Sıffîn savaşına katıldığını anlatan bir haberin ardından Şu'be'nin Hakem b. Uteybe'ye Ebû Eyyûb'un Sıffîn'e katılıp katılmadığına dair sorusunu ve katılmadığı yönündeki cevabını aktaran müellif böylece söz konusu haberin tarihi bilgiyle uyummadığını gösterir.⁹³

12. Mevzûât'ta Birden Çok Kıstas Kullanımına Örnekler

İbnü'l-Cevzî belli bir haberin metnini tenkit ederken tek bir kıstasla yetinmeyerek sıklıkla birden fazla metin tenkidi kıstasını kullanmıştır.⁹⁴ Bu kısımda bunlara bazı örnekler sunmak istiyoruz. Bu haberler hakkında muhaddislerin kanaatleri çalışmamızın sınırları dışında olduğu için sadece müellifin yaptığı tenkide işaret etmekle yetiniyoruz.

- Hz. Ali için güneşin geri çevrilmesi: Akla ve sahih hadise muhalefet⁹⁵.

- Aşurenin fazileti: akla, sahih hadise, dinî öğretilere muhalefet ve sevapta ölçsüzlük⁹⁶

⁸⁹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 95 no: 292.

⁹⁰ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 210-3 no: 559.

⁹¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 274-5 no: 733.

⁹² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 350 no: 916.

⁹³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 306 no: 801.

⁹⁴ Bu örneklerin bir kısmı önceki çalışmalarda geçse de biz bu örneklerin tafsilatına girmeden sadece birden çok kıstasın kullanımı yönüyle bunlara dikkat çekmek istiyoruz.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 252 no: 667.

⁹⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 449 no: 1140.

- Hz. Ömer'in oğluna had: Sahâbeyi uygunsuz davranışlardan tenzih, rekâket, tarihe, hadise ve dinî öğretilere muhalefet⁹⁷

- Saçı siyaha boyama: İcmâa ve sahâbe ameline muhalefet⁹⁸

- Fâsık ulemanın cezası: Hadise ve dinî öğretilere muhalefet⁹⁹

- Müezzinlerin fazileti: Hadise muhalefet, sevapta ölçsüzlük, siyakın zayıf oluşu¹⁰⁰

- Hz. Dâvud'un mescidi inşası: Kur'an'a ve akla muhalefet, Peygambere yakışmayan şeylerden tenzih¹⁰¹

- Bir yıldızın bir eve düşmesi: Akla ve tarihe muhalefet, sözde basitlik¹⁰²

- Âşûrâ günü bir kuşun oruç tutması: Akla ve tarihe muhalefet¹⁰³

- Hz. Fâtıma'nın zıfafi: Akla ve tarihe muhalefet, Peygamberin ve sahâbenin tenzihi¹⁰⁴

- İblis'in tevbesi: Kur'an'a ve vâkıya muhalefet¹⁰⁵

- Mercimeğin fazileti: Tecrübeye muhalefet, Peygamberi tenzih¹⁰⁶

- Ceviz ve peynir: Tıbbî bilgiye ve dine muhalefet, Peygamberi tenzih¹⁰⁷

- Hz. Ali'nin erken Müslüman oluşu: İcmâa ve tarihe muhalefet¹⁰⁸

- Ramazanın yüce Allah'ın bir ismi oluşu: İcmâa ve hadise muhalefet¹⁰⁹

13. Rivayet Bilgisi ve Teferrüd

İbnü'l-Cevzî gerek kendisi gerek önceki muhaddislerden naklen sika olmayan bir râvinin bir haberi hocasından aktarmakta tek kalmasını, yani teferrüdü haberin reddinde gerekçe olarak kullanmaktadır. “teferrede bihî”, “lâ yutâbeu aleyhi”, “inferede bihî”, lâ yu'rafu illâ bihî” gibi ifadeler kullanılarak pek çok haber tenkit edilmiştir.¹¹⁰ Mesela, bir haberin değerlendirilmesinde İbnü'l-Cevzî “Abdurrahman (isimli râvi) teferrüd etmiştir. Ayrıca, Ukaylî Abdurrahman'ın A'meş'ten ona ait olmayan bir hadis aktardığını

⁹⁷ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 732 no: 1837.

⁹⁸ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 568 no: 1455.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 188 no: 516.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 363 no: 947.

¹⁰¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 141 no: 410.

¹⁰² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 262 no: 700.

¹⁰³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 451 no: 1145.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 297 no: 778.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 103 no: 311.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 519 no: 1325.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 520 no: 1328.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 241 no: 635-8.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 437 no: 1117'den sonra.

¹¹⁰ Bazı misaller için bk. *Kitâbü'l-mevzûât*, 163, 164, 165, 167, 173, 184, 229,...

belirtmiştir.” demiştir.¹¹¹ Bir metnin teferrüd etmesi, yani başka kimse tarafından nakledilmemesi şüphe uyandıran bir durumdur ve söz konusu metnin ya hatalı nakledildiğinin ya da asılsız olduğunun önemli bir işaretidir. Bu yönüyle teferrüd, metnin tenkidine önemli bir gerekçe oluşturmakta ve umûmü'l-belvâ kıstasıyla benzerlik göstermektedir.

Yukarıdaki örnekte geçen Ukaylî'nin ifadesi hadisçilerin her bir râviden sahih bir yolla nakledilen hadislerin bilgisine sahip olduklarına işaret etmektedir. İşte bu rivayet bilgisi sayesinde bir râviye sahih bir şekilde ait olmayan bir haberin ona nispeti tenkit edilebilmektedir. Mesela, bir haberin tenkidinde İbn Sâbit'ten naklen “Bu haber hiçbir şekilde Rasulullah'tan (sav) veya herhangi bir sahâbîden sabit değildir. Bu, ancak Urve b. Zübeyr'in sözüdür.” denmiştir.¹¹² Bir başka yerde İbn Hibbân'ın şu sözü aktarılmıştır: “Bu haberin Rasulullah'tan (sav) bir aslı yoktur. Ayrıca (bu haber, senedde yer alan) İbn Abbas'ın, Mücâhid'in ve A'meş'in (naklettiği) hadisler arasında da yoktur.”¹¹³ İşte muhaddislerin sahip olduğu bu bir nevi veri tabanı bilgisi sayesinde hangi hadislerin kimler yoluyla sahih bir şekilde nakledildiği bilinmekte, herhangi bir uyumsuzluk halinde metin tenkit edilmektedir.

Sonuç

Yukarıdaki çeşitli maddelerde verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere, İbnü'l-Cevzî bazı durumlarda çok sayıda metin tenkidi kıstası kullanmış, bazı durumlarda metnin nekâretine işaret etmek üzere farklı ifadelerden faydalanmış, sadece seneddeki bazı râvilerin cerh durumlarına işaret ettiği hallerde de arka planda metin tenkidini dikkate almıştır. Müellifin metin tenkidıyla alakalı verdiği izahlar da önem arz etmektedir. Ancak gerek verdiği bu izahlar gerekse kitabında sunduğu metin tenkidi tatbikatı yönüyle İbnü'l-Cevzî'nin diğer münekkitlerden farklı olduğunu ya da bu sahada ilk olduğunu düşünmek isabetli gözükmemektedir. Zira yukarıda çeşitli yerlerde değinildiği üzere, gerek izahlar gerekse uygulamalar yönüyle İbnü'l-Cevzî'ye öncülük etmiş muhaddisler olmuştur ve müellif bu bilgilerden eserinde istifade etmiştir.

Elbette mevzu hadisleri toplayan bir çalışmada sahih hadisleri toplayan veya sünen tarzı bir çalışmaya nispetle metin tenkidi konusunda çok daha fazla misale rastlanması tabiidir. Ancak metin tenkidi konusunda son dönemde yapılan araştırmalar rivâyetü'l-hadis, cerh ve ta'dil, ilel, şerh gibi farklı sahalardaki hadis kaynaklarında da ciddi seviyede metin tenkidi izah ve tatbikatının bulunduğunu göstermektedir. Bu sahada yapılacak dikkatli çalışmalar muhaddislerin metin tenkidi faaliyetlerinin anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır.

¹¹¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 436 no: 1114.

¹¹² İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 683 no: 1722.

¹¹³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-mevzûât*, 250 no: 666.

Kaynakça

- Abdusselam Azûzî. *Davâbit nakdi'l-metn inde'l-İmâm Mâlik fi'l-Muvatta*. Mağrib: Daru'l-hadisi'l-haseniyye, Doktora Tezi, 2014.
- Atâvî, Bessâm b. Abdullah b. Salih el-Ğânim. “el-Ehâdis elletî e'alle el-İmâmu'l-Buhârî Mutûnehâ bi't-tenâkuż”, *Mecelletü'l-Hikme* 34 (2007 Şubat), 165-259.
- Belhî, Nebîl Ahmed. *Mesâlik nakdî'l-metn inde nukkâdi'l-hadîs fi'l-karnî's-sâlisi'l-hicrî*. Kuveyt: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-inâye bi-tıbbâti ve neşr, 2021.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Çalgan, Mehmet Ali. “Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi”. *HADITH* 7 (Aralık 2021): 4-51.
- Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık (Teori ve Uygulama)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Deyhânî, Fahd Felâh. *Nakdi'l-mütûn inde İbni'l-Cevzî*. Kâhire: Kahire Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Durays, Halid b. Mansur. *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007.
- Dümeynî, Misfir b. Garamullah. *Mekayisu İbn'il-Cevzî fi nakdi mütûni's-sünne min hilâl kitâbihî'l-Mevdûât*. Riyad: 1984.
- Harbî, Nehlâ bint Hamdân. *Meâyîru'n-nakdi'l-metn inde'l-İmâmi'l-Hattâbî*. Suudi Arabistan: Câmîiatu Taybe, Yüksek Lisans Tezi, 1436.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḥbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Sıddîk. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerḥi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsan fî takribi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986/1406.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbü'l-mevzûât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *el-Menârü'l-münîf fi's-şahîh ve'z-za'îf*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1970/1390.

- Kaya, Murat. "Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018) 65-90.
- Kesgin, Salih. *Hadiste Metin Tenkidini Yeniden Düşünmek*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.
- Lâhim, İbrahim b. Abdillâh. *Mukârenetü'l-Meriviyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2013.
- Meryem bint Ahmed. *Nakdu'l-İmâmu'z-Zehebî li'l-metn fî kitâbihî siyeri'l-e'lâmi'n-nûbelâ*. Suudi Arabistan: Câmîa Melik Suud, Doktora Tezi, 1431.
- Muhammed Muslih Ze'bî. *Nakdu'l-metn inde'l-İmami'n-Nesâi fî's-süneni'l-kübrâ*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Muhammed Selâme el-Mehr. *Ta'lîlu'l-metn inde'l-İmâmi'l-Beyhakî fî's-süneni'l-kübrâ*. Amman: Câmîatu'l-ürdüniyye, Doktora Tezi, 2011.
- Mübarekfuri, Ebü'l-Ula Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmii't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Polat, Selahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Saîdî, Hasan Fevzî Hasan. *ez-Zehebî ve menhecuhû fî nakdi metni'l-hadîsi'ş-şerîf*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013.
- Seyf, Süleyman b. Abdillâh. "Meâyîr Nakdi'l-Metn inde'l-İmâm Ebî Hâtim b. Hibbân el-Büstî min Hilâl Kitâbihî el-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsîn". *Mecelletü'l-Câmîati'l-İslâmiyye* 189 (1440/2019), 97-221.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le'âli'l-maşnû'a fî'l-aḥbâri (eḥâdîsi)'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmîyye, 1996/1417.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Tübeyşî, Sultan b. Fahd. *Nakdu'l-mutûn fî kütübi ileli'l-hadîs, cem' ve dirâse*. Riyâd: Câmîatü'l-Melik Suud, Doktora Tezi, 1427.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadisçiler ve Çelişki*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.



Dinlerde “Ritüel Kirlilik ve Arınma Anlayışı” Bağlamında Doğum Etrafında Oluşmuş İnanç ve Uygulamalar
Beliefs and Practices Formed Around Birth in the Context of “Ritual Pollution and Purification Understanding” in Religions

Nurettin AKCAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye
Phd. Student, Ankara University, Theology Faculty, Study of Religion and Philosophy, History of Religion, Ankara/Turkey

akcannurettin27@gmail.com
rcid.org/0000-0003-3865-3392

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 17 Temmuz 2022/ **Date Received:** 17 July 2022
Kabul Tarihi: 15 Eylül 2022 / **Date Accepted:** 15 September 2022
Yayın Sezonu: Eylül 2022 / **Pub Date Season:** September 2022
Cilt: 6, Sayı: 1, Sayfa:67- 90/ Volume: 6, Issue: 1, Pages:67-90

Atıf / Citation: Akcan, Nurettin. “Dinlerde “Ritüel Kirlilik ve Arınma Anlayışı” Bağlamında Doğum Etrafında Oluşmuş İnanç ve Uygulamalar”[Beliefs and Practices Formed Around Birth in the Context of “Ritual Pollution and Purification Understanding” in Religions]”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 6/1 (Eylül/September 2022), 67-90.

Etik Beyan/Ethical Statement:

Bu çalışma “Dinlerde Arınma Ritüellerinin Fenomenolojisi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled “The Phenomenology of Religious Purification Rituals” (Ph.D. Thesis, Ankara University, Ankara/Turkey, 2022)

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Nurettin AKCAN/ Dinlerde “Ritüel Kirlilik ve Arınma Anlayışı” Bağlamında Doğum Etrafında Oluşmuş İnanç ve Uygulamalar

Öz

Manevî, dinî veya hükmi kirlilik halini ifade eden ritüel kirlilik ve bu durumdan kurtulmaya yönelik arınma pratikleri, her toplumda bulunmakta olup büyük çeşitlilik gösterirler. Öyle ki bazı toplumlarda neredeyse hayatın tüm anı, bu ritüel arınmalarla çevrilidir. Diğer yandan dinler, ritüel kirliliği tam olarak neyin oluşturduğu ve hangi ritüel önlemlerin saflığı geri getirebileceği konusunda farklılık gösterse de, gözlemlenebilir bir gerçeklik olarak çoğu ritüel arınma; doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemleri etrafında şekillenmiştir. Nitekim kültürler insan hayatının bu kritik dönemlerinde onların kaderini kontrol eden tabiatüstü güçlerin etkili olduğunu ve bu güçlerin rahatsız edilmesi sonucu doğal düzenin bozularak kozmik düzenden “kaosa” ya da yaşanan dünyadan bir başka “bilinmeyen dünyaya” geçişin olduğunu varsayımlardır. Bir yaşam krizi olarak görülen sosyal statü biçimlerinin değiştiği yerde aynı zamanda ritüel kirlilik baş gösterir ve bu durum da ritüel arınmayı zorunlu kılar. Bu anlayışa paralel olarak geçiş dönemlerinin ilki olan doğum hadisesi, en arketip dinden günümüz evrensel dinlerine kadar müşterek “ritüel kirlilik” nedeni olarak görülmüş; doğum sonrası gündeme gelen “ritüel arınma” düşüncesi ise anne ve bebeği için benzer bir arınma sürecini ortaya çıkarmıştır. Bu süreç; “toplumdan belirli bir süre uzaklaştırılmaları”, “su, ateş ve toprak vasıtasıyla arındırılmaları”, “ritüel kirlenmişlikten arındıktan sonra topluma tekrar kabulleriyle” tamamlanır. Fenomenolojik yöntem kullanılarak dinlerde doğum etrafında oluşmuş arınma ritüellerinin incelenmesinin amaçlandığı bu çalışmada, ritüellerin çeşitli formları ve sembolizmi, tarihsel bağlamından koparılmadan ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Geçiş Ritüeli, Doğum, Dini Sembol, İnziva, Ritüel Kirlilik ve Arınma

Beliefs and Practices Formed Around Birth in the Context of “Ritual Pollution and Purification Understanding” in Religions

Abstract

Ritual pollution expressing the aspect of spiritual, religious or legal pollution, and purification practices towards getting rid of this situation exists in every society and shows great diversity. In fact; in some societies, almost the entire moment of life is surrounded by these ritual purifications. On the other hand; while religions differ on what exactly constitutes ritual pollution and which ritual precautions can bring back the purity, most ritual purification, as an observable reality, is shaped around transitional periods such as birth, marriage and death. As a matter of fact, cultures have assumed that supernatural forces controlling their destiny are effective in these critical periods of human life, and there is a transition from the cosmic order to “chaos” or from the inhabited world to another “unknown world” as the natural order is disrupted as a result of disturbing these forces. Where the forms of social status change, seen as a crisis of life, ritual pollution also occurs, and this situation makes ritual purification compulsory. In parallel with this understanding, the birth event, which is the first step of the transition periods, has been seen as a common cause of “ritual pollution” from the most archetypal religion to today’s universal religions, and the idea of “ritual purification”, which becomes the current issue after birth, has revealed a similar purification process for the mother and her baby. This process of “removal from society for a certain period of time”, “purification by means of water, fire and soil” are completed by “re-admission to society after purification from

ritual pollution”. In this study, which aims to examine the rituals of purification formed around birth in religions by using the phenomenological method, it has been tried to reveal the various forms and symbolism of the rituals without detaching them from their historical context.

Keywords: History of Religions, Rites of Passage, Childbirth, Religious Symbol, Seclusion, Ritual Pollution and Purification

Giriş

Geçiş ritüelleri (rites of passage) terimini ilk kez kullanan Arnold Van Gennep’e göre; toplumu oluşturan bireylerin yaşamı bir dizi dönemsel geçişten (doğum, evlilik, ölüm) ibarettir. O, aynı zamanda geçiş dönemlerine eşlik eden törenler arasında dikkate değer bir benzerlik olduğunu ve özellikle arınma ritüellerinin söz konusu geçişleri yönettiğini belirtmektedir.¹ Bu bağlamda geçiş dönemlerinin ilki ve insanoğlunun hayatının başlangıcı olan doğum hadisesi, anne ve bebek açısından mühim olduğu kadar toplumun diğer bireyleri için de önemli bir olay olarak görülmüştür. Nitekim Mircea Eliade’ye göre; varlıksal ve sosyal olarak köklü bir değişimi ifade etmekte olan doğumla dünyaya gelen bebek, henüz sadece fiziksel bir varoluşa sahip olup içinde doğduğu toplum ve ailesi tarafından tanınmamaktadır. Başka deyişle bebek doğduğunda yalnızca dünya üzerinde var olan henüz hiçbir yere ait olmayan bir varlıktır. Dolayısıyla ritüel saflığa sahip olan bireylerin yaşadığı topluluğa bebeğin kabulü ancak belirli arınma ayinlerinin gerçekleştirilmesiyle mümkün olabilmektedir. Böylece doğum sonrası gerçekleştirilen ritüel arınmalar sayesinde bebek topluluğa kazandırılmakta ve yaşayan birey olma statüsü kazanmaktadır.²

Bu kapsamda insanlık tarihinin başlangıcından bu yana hemen hemen her kültür, önemli statü değişikliklerinden biri olan doğum sonrası ritüel kirliliğin meydana geldiği genel ilkesinden yola çıkarak, bireyin tekrar topluma kabulüne yönelik periyodik arınma eylemleri gerçekleştirmiş ve bunları kurumsallaştırmışlardır. Burada temel amaç anne adayını, bebeği ve toplumu bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden koruyarak ritüel kirlenmişlikten arındırmak; başka deyişle insanın yeni durumunu belirlemek, kutlamak ve onu kutsamaktır.³

Öte yandan yaşamın kaynağı olan su, ateş ve toprak elementinin bir ritüel uygulama vasıtası olarak binlerce yıllık süreçte arınma ritüellerinde yoğun olarak

¹ Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: The University of Chicago Press,1960), 11-12.; Kudret Emiroğlu - Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 325.

² Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1959), 184.

³ Han J. W. Drijvers, “Ablutions”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 1/ 9-13; Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi* (Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1977), 131.; Victor Witter Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (New York: Cornell University Press, 1967), 93.

kullanıldığı görülür.⁴ Nitekim bu tabiat fenomenleri yaratılıştan bugüne değin en yalın düşünceden en karmaşık düşünce şekline kadar kıymetini her daim muhafaza edebilmiştir. Bu bağlamda ne tür bir kültürel örüntü söz konusu olursa olsun su, ateş ve toprak her zaman ilk tözün (saflığın) simgesi olarak aynı sembolik işleve sahip olmuştur.⁵

Dinler tarihinde yaratılışın her aşamasında yaşamın, üremenin ve bereketin kaynağı olan su,⁶ aynı zaman da kirleri çözücü özelliğiyle “geçmiş” silip insanı ritüel kirlere arındırır.⁷ Başka deyişle suyun içine dalmak ya da onunla temas halinde olmak yenilenmeyi ve ilk saflığa geri dönüşü simgeler.⁸ Kültürlerde ateş sembolizmi ise olumsuzun olumluya güçlü bir dönüştürücüsü olarak görülür. Bu özelliğinden dolayı ateş de ritüel arınmalarda yoğun olarak kullanılır. Bu kapsamda ritüel kirlenmişliğe maruz kalan kişilerin ateşin etrafında dolaşmaları, üzerinden atlamaları veya ateşten geçmeleri gerekebilir. Aynı şekilde kirlenmiş nesnelere ve giysilere ateşte yakılabilir, ateşin külüyle ovulabilir, dumana tabi tutularak tütsülenebilir. Diğer yandan toplumların tarımsal faaliyete başlamasıyla birlikte toprak elementi de, tıpkı su ve ateş gibi insan hayatında önemli bir yer edinerek varoluşsal sürece ortak olmayı başarabilmiştir. Toprak özellikle doğum ve ölüm gibi geçiş dönemlerinde; doğurganlığın, bereketin, şefkatin, temizliğin sembolü olarak ritüel arınmalarda kullanılmıştır.⁹ Kadının toprakta doğum yapması, bebeğin doğumdan sonra toprağa konulması, üzerine toprak serpilmesi vb. uygulamaların tamamı sadece kötü ruhlara karşı tanrısal korumayı temin etme, toprağın gücünü kazanma anlamına gelmez. Bu aynı zamanda ruhun ilk saflığına dönüşünü, ritüel kirlere arınmasını da sembolize eder.¹⁰

1. Arketip Dönem Dinleri:

Arkeolojik materyaller üzerinde yapılan incelemeler neticesinde özellikle 19. yüzyıldan itibaren ilk medeniyetlere ait binlerce yıllık çivi yazılı tabletler okunmaya başlanmış ve bunun sonucunda doğum etrafında oluşmuş inanç ve uygulamaların ilk arketiplerine¹¹ ulaşılmıştır. Arkeolojik bulgular ve tarihi kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Antik çağ insanı doğumu, anne ve bebeğinin etrafında birçok tehlikeli ruhsal olayın yaşandığı hayatın sırlarla dolu bir anı olarak görmüştür. Aynı zamanda onların kaderini kontrol eden tabiatüstü güçlerin rahatsız edilmesi sonucu doğum sonrası doğal düzenin bozulduğunu varsaymışlardır. Bu durum tabu olarak algılanmış anne, bebek ve onlarla temas halinde olan herkes ritüel yönden kirlendiği için toplumdan tecrit edilmişlerdir. Ayrıca doğum etrafında yapılan bedensel temizlikler de bedeninin ötesine geçip ruhu arıtma

⁴ Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 62.

⁵ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 244.

⁶ Emiroğlu - Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, 510.

⁷ Kathryn Wilkison, *Semboller ve İşaretler*, çev. Seda Toksoy (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 32.

⁸ Erhan Altunay, *Paganizm* (İstanbul: Harmes Yayınları, 2015), 1/74.

⁹ Wilkison, *Semboller ve İşaretler*, çev. Seda Toksoy, 24.

¹⁰ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 38.

¹¹ Yunanca bir kelime olan Arketip, sözcük anlamı olarak “ilk model”, “ilk örnek”, “ilk imge” demektir. (Jung Carl Gustav, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinal (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 128.)

düşüncesiyle gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla aşağıda örneklerini de vereceğimiz pek çok arkaik toplum, doğum sonrası oluşan tehlikelerin ve ruhsal kirliliğin su, ateş ve toprak vasıtasıyla yapılacak ritüel arınmalarla aşılabacağına inanmıştır. Bu amaçla hem anne adayları hem de bebeği bir süre toplumdaki uzaklaştırılmış, inziva sürecinin sonunda yapılan ritüel arınmalarla ancak topluma tekrar dönebilmişlerdir.¹²

1.1. Mezopotamya ve Anadolu Dinleri:

Mezopotamya bölgesi, hem uygarlık hem de dinsel inançlar açısından yeryüzünün en eski arkaik örneklerini içinde barındıran kadim bir coğrafyadır. Yazının keşfiyle birlikte karşımıza çıkan ilk uygarlık olan Sümerlere ait tabletler, bize doğum etrafında şekillenen inançlarla ilgili ilk bilgileri sunmaktadır. Bu tabletlerde doğumun yol açtığı manevi kirlilik ve arınma ritüelleriyle ilgili çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Tabletlerden anlaşıldığı kadarıyla Eski Mezopotamya’da “Musukkatu” kelimesi, doğum sonrası oluşan ritüel kirliliği ve bu dönemdeki kadını ifade etmektedir. Yine MÖ. 18. yüzyılda kaleme alındığı düşünülen ve Akadça kil tabletler üzerine yazılmış destansı bir şiir olan Atra-Hasis’e göre, doğumdan sonrası anne ve bebeği dokuz gün boyunca toplumdaki tecrit edilmiştir. Bu sürenin sonunda hem anne ve bebeği hem de doğuma yardım eden kadınların suyla yıkanarak arındıkları anlatılır.¹³ Mezopotamya bölgesine komşu olan Hititlerde de doğum hadisesi, hayatın gizemli bir sırrı olarak idrak edilmiş, doğum yapan kadın ve temas halindeki ritüel yönden kirli sayılmışlardır. Bu bağlamda doğum sonrası kadınlar aileden ve toplumdaki uzaklaştırılmıştır. İnziva süresi doğan bebeğin cinsiyetine göre belirlenmiş olup bu süre erkek çocuklarda üç ay iken, kız çocuklarda ise dört aya kadar çıkabilmektedir. İnziva süresinin bitiminde anne ve bebeği gerekli ritüel yıkanmalar eşliğinde tekrar topluma katılabilir.¹⁴

1.2. Maya ve Aztek Medeniyeti ile Amerika, Avustralya Yerel Dinleri:

Güney Amerika’da kurulan Maya ve Aztek medeniyetleri, yeni doğan çocuklarını manevi kirlilerden arındırmak için onları su ile yıkarlardı. Bunun için Azteklerde, doğumu gerçekleştiren kabilenin en yaşlı ebesi: “Bu su senin kalbini beyazlatsın ve saflaştırsın, kötü olan her şeyi alıp götürsün” duası eşliğinde bebeği arındırma suyuna batırırdı.¹⁵ Mayalarda

¹² Edwin Oliver James, “Water, Water- Gods (*Primitive and Savage*)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1920), 12/704-708; Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, ed. Recep Kibar (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 14.

¹³ Osman Emre Köse, “Doğum Sonrası Bazı Kültürel Uygulamalar ve Arkeoloji”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/1 (Nisan 2017), 173.; Kürşat Haldun Akalın, “Hıristiyanlığa Aktarılmış Ritüeller Olarak İsis Kültüründeki Vaftiz ve Günah Çıkarma Ayinleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2014), 41-76.

¹⁴ Köse, “Doğum Sonrası Bazı Kültürel Uygulamalar ve Arkeoloji”, 173.

¹⁵ James J. Preston, “Purification”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 11/7503; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2008), 99-104.

ise doğum sonrası yapılacak olan ritüel arınma öncesi kötü ruhları uzaklaştırma maksadıyla ev ve sokaklar baştan aşağı yıkanır. İnziva sonrası ritüel arınma için köyün ortasına yakılan kutsal ateşin külü bebeğe sürüldükten sonra üzerinde tütsü gezdirilirdi. Son olarak önceden hazırlanmış ve çeşitli karışımlardan oluşan kutsal su, bebeğe serpilerek ritüel arınma tamamlanmış olurdu. Ayın sonunda bebek ve annenin arınmış olarak topluluğa tekrar kabulünün verdiği şükran duygusunun karşılığı olarak, tüm katılımcılara yemek ziyafeti verilirdi.¹⁶

Amerika kıtasında bulunan yerel kabilelerde, ritüel yönden kirli olan insan, hayvan ve eşyalar tabu sayılır ve bunlarla temastan kaçınmak gerekir. Bu doğrultuda yeni doğum yapmış olan kadın ve bebeği de tabudur. Zira kabilelerde bu durumdaki kadınlar ritüel yönden kirli olduklarından, bunlarla kurulacak her türlü temas oldukça uzun ve meşakkatli arınma işlemlerini gerektirir. Dolayısıyla doğum sonrası anne adayı inzivaya çekilmeli, kocasıyla cinsel ilişkiye girmemeli ve ailenin diğer üyeleriyle temastan sakınmalıdır.¹⁷ Örneğin, Brezilya'nın kuzey batısındaki Kızılderililer arasında doğumdan sonra her iki ebeveyn ve bebeği beş gün boyunca doğum kulübesinde, kabileden uzak izole şekilde yaşamaya zorlanırlar. Beş günün sonunda genç ebeveynler aile olmanın nişanesi olarak aynı havuzda bebeği de yanlarına alarak yıkanılırlar. Böylece arınmış olarak topluma geçiş süreçleri tamamlanmış olur.¹⁸ Meksika yerel kabilelerinde de su, ritüel kirliliği temizleyen bir arınma vasıtası olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni doğan bebeklerin vaftiz töreninden önce; “Bu suyu al, çünkü Tanrıça *Çalçihuitlycue* senin annendir. Bu su seni, anne ve babanı doğumun kirlerinden arındırsın” denildikten sonra bebek suya daldırılır.¹⁹

Orta Amerika'da görülen anlayışın benzerini, kıtanın kuzeyinde yaşayan Eskimoların dinî hayatında da görmekteyiz. Eskimolar, özellikle doğum sonrası uyulması zorunlu olan birçok yasak ve katı arınma pratiklerine sahiptirler. Misal olarak Maglemyut Eskimolarında yeni doğum yapan kadınlar, inzivaya çekildikleri kulübenin karanlık köşesinde yüzü duvara dönük vaziyette 40 gün geçirmek zorundadırlar. Kişisel ihtiyaçlarını gidermek için ancak geceleri kulübeyi terk edebilmektedir. Kadının bunun gibi ağır sınırlamaları ihlal etmesi sadece ona ve bebeğine değil tüm kabileye bela getirmesi anlamına gelir. Anne adayı tecrit sonunda yaptığı buhar banyosu ile ait olduğu topluluğa tekrar dönebilir.²⁰ Kanada'da yaşayan İnuit Eskimoları arasında ise hamile bir kadın, doğum sonrası kirlendiğinden dolayı kocasından ve aile üyelerinden ayrı yaşamak

¹⁶ J.A. Macculloch, “Baptism (Ethnic)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons Published, 1909), 2/370.

¹⁷ Hikmet Tanyu, “Totem, totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (Ocak 1984), 169.

¹⁸ E. Sidney Hartland, “Birth (Introduction)” *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons Published, 1909), 2/637-646.

¹⁹ Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, 199.

²⁰ Sergei Aleksandrovich Tokarev, *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*, çev. Rauf Aksungur (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2006), 142.

zorundadır. İnziva süresince yiyecek, içecek ve ev işlerinden de uzak durmalıdır. İnzivadan hemen sonra baştan aşağı yıkanmalı ve kendine yeni temiz giysiler dikmelidir. Ancak bu şartlarla kendisini ve bebeğini topluluğa kabul ettirebilir.²¹

Avustralya yerel kabilelerinde doğum sonrası kadınlar belli bir tecrit sürecinden geçerken, erkeklerle kuracakları en ufak bir temasta cezaları ölüm olarak belirlenmiştir. Bu inziva döneminde kullandıkları her türlü kap kacak da yakılarak arındırılır. Bebek doğduğunda arınması için ateş yakılarak dumana tutulur, o anda ikinci doğumu gerçekleştirmiştir.²² Avustralya'nın doğusunda yer alan Fiji Adaları, kadınlara yönelik *Bathonga* denilen çocuk doğurma âdetlerine sahiptir. Bu adetlere göre yeni doğum yapmış anne ve bebeği bir süre topluluktan ayrı yaşamak zorundadır. Anne adayını izole süresince her sabah kabilenin en yaşlı üyesi tarafından üzeri bezle örtülerek göle götürülür ve burada suya batırılarak arındırılır.²³ Burma'da ise bebeğin doğumundan hemen sonra kadının göbeği yedi gün boyunca ateş veya sıcak bir taşla ısıtılır. Bekleme süresinin sonunda önceden hazırlanmış sıcak suyla anneye buhar banyosu yaptırılır. Son olarak soğuk suyla yıkanan anne adayının ritüel arınma işlemi tamamlanmış olur.²⁴ Yine Pasifik Okyanusu'nda bulunan Mikronezya Adaları'nda, hamile olan anne adayını doğumdan hemen sonra topluluğa karışamaz. O artık ritüel yönden kirlenmiştir ve tekrar günlük hayatına dönebilmek için arınmak zorundadır. Anne adayını kabiledaki statüsüne göre süresi değişen inziva dönemi boyunca, düzenli olarak buhar banyosu yapmak zorundadır.²⁵

Aynı şekilde Polenezya yerlilerinde de anne ve bebeği tabudur. Örneğin Yeni Zelanda'da yaşayan Maorilerin, anne ve bebeğini tabudan kurtarmak için iki alternatifi vardır. Bunlardan ilki eğrelti otunun ateşte yakıldıktan sonra anne ve bebeğin üzerine uygulanan tütsüleme işlemidir. Diğeri ise anne ve bebeğin üzerine kutsal suyun serpilmesi şeklinde icra edilen *Tohi* ritüelidir. Her iki uygulamanın hemen ardından buhar banyosunun yaptırılması zorunludur. Doğumdan sonraki yirminci günde gerçekleştirilen bu arınma ritüellerinin ardından ev baştan aşağı temizlenip, temiz kıyafetler giyildikten sonra tüm yasaklar sonlandırılır.²⁶ Malezya takımadalarında ise geçiş dönemlerinde gerçekleşen arınma ritüelleri, bir kabileden diğerine gözle görülür biçimde benzerlik gösterir. Hamilelik süresince kocasını kirletip hasta bırakabileceği endişesiyle, anne adayını eşinden ayrı yaşamaya zorlanır. Doğumdan önce genelde yedinci aydan itibaren Malezyalıların, *Lenggang Perut* olarak adlandırdığı arınma töreni gerçekleştirilir. Bu ritüel uygulama,

²¹ Drijvers, “Ablutions”, 1/ 10-11.

²² Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitapevi, 1995), 104; James G. Frazer, *Altın Dal*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınevi, 1991), 1/166.

²³ Drijvers, “Ablutions”, 1/ 10-11.

²⁴ R. C. Temple, “Burma”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons Published, 1910), 3/32.

²⁵ Philip Gibbs, “Rites of Passage (Oceanic Rites)”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 11/7807.

²⁶ Hartland, “Birth (Introduction)”, 2/637-646.

uygun adaklarla müstakbel anne adayının karnına yapılan ayinsel tören niteliğindeki bir nevi masajdan ibarettir. Doğumdan sonra annenin murdarlığı kırk dört gün olup bu süre zarfında günlük hayattan uzak durur. İnziva süresince gerek anne gerekse bebeği sürekli ateşin yanında durmalı, her gün düzenli olarak yıkanmalıdır.²⁷

1.3. Mısır Medeniyeti ile Afrika Yerel Dinleri:

Piramit yazıtları, Mısır krallarının *Osiris* olarak yeniden dünyaya gelmeden evvel ritüel arınmaya tabi tutulduğunu yazmaktadır.²⁸ Bu anlayışa paralel olarak Eski Mısır’da Nil’in kutsal suları, ölüleri öteki dünyaya hazırlamak için kullanıldığı gibi anne ve bebeği de doğumun getirdiği kirlilikten arındırmak için kullanılmıştır. Kötü ruhların daha anne karnındayken bebekte bazı kirli lekeler bırakmış olabileceği düşüncesi ile doğumdan hemen sonra rahipler tarafından Nil’in soğuk sularında yıkanarak arındırılmıştır. Anne adayı ise “doğum evi” veya “arınma evi” de denilen kulübelerde toplumdaki tecrit edilmiş olarak on dört gün boyunca tutulurdu. Bu sürenin sonunda arınma banyosu ve tütsülemeyle sonra ancak topluma dâhil olabilirdi.²⁹

Benzer anlayış tüm Afrika kıtasında görülmektedir. Örneğin, Zimbabve’de hamilelik süreci oldukça uzun ve zorlu bir arınma dönemini ifade eder. Hamileliğin son ayının gelmesiyle birlikte anne adayı, koca evinden ayrılarak baba evine geçer. Burada doğumu yapacağı odayı iyice temizlendikten sonra kendisini tüm aile üyelerinden soyutlar. Ebe doğum esnasında kutsanmış sular kullanarak doğumu gerçekleştirdikten sonra bebeği yine bu kutsal suyla yıkar. Diğer yandan bebek odanın ortasında yakılan ateşin üstünde belli bir süre gezdirilir. Ateşle gerçekleştirilen ritüel arınmanın ardından, bebek annesinden ilk sütünü emebilir. Bebeğin dumanın üzerinde gezdirilmesi şeklinde icra edilen bu ritüel arınma, çocuğun göbek kordonu düşene kadar devam ettirilir.³⁰ Günümüz Afrika kıtasının Botswana yerli dinlerinde de hamilelik süresince anne ve bebeğin güvenliğini sağlamak, yeni doğanı kötü ruhlardan korumak, oluşan manevi kirden temizlemek maksatlı arınma ritüelleri icra edilir. Özellikle bir kadının erken doğum yapması veya bebeğini ölü doğurması, doğum sonrası oluşan ritüel kirliliği daha da artırır. Bu durumda daha kapsamlı

²⁷ E.N. Fallaize, “Purification (Introductory and Primitive)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1918), 10/457; D. Lombard - C. Pelras, “Geçiş Ritleri”, *Mitolojiler Sözlüğü*, çev. Levent Yılmaz, ed. Yves Bonnefoy (Ankara: Dost Kitabevi, 2000), 1/312.

²⁸ Akalın, “Hıristiyanlığa Aktarılmış Ritüeller Olarak İsis Kültündeki Vaftiz ve Günah Çıkarma Ayinleri”, 41-76.

²⁹ Drijvers, “Ablutions”, 1/ 10-11; M. Şener, “Gusül”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/213-214.

³⁰ James L. Cox, “Rites of Passage (African Rites)”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 11/7804-7805.

ve meşakkatli arınma işlemleri uygulanır. Bebek gömülmeden önce mezar yeri yıkanır, defin sonrası tüm köy baştan aşağı temizlenir, banyo yapılarak saçlar tıraş edilir.³¹

1.4. Yunan ve Roma Medeniyetleri ile Avrupa Yerel Dinleri:

Eski Yunan ve Roma medeniyetlerinde tıpkı adet kanı gibi doğum da ritüel kirlilik nedeni sayılmıştır. Bu nedenle anne adayı evde kapalı tutulmuş, on günlük lohusalık dönemi süresince dışarı çıkamamış, ailenin diğer üyeleriyle herhangi bir temasa geçememiştir.³² Nitekim bu anlayış doğrultusunda Giritlilerde doğuma yardımcı olmaktan veya onunla temastan sakınılmış, anne ve bebeği arındırılmadan topluluğa dâhil edilmemiştir.³³ Yine *Cyrene* harabelerinde bulunan belgelerden elde edilen bilgilere göre doğum sonrası kadının ritüel kirliliği üç gün olup, bu sürenin sonunda kapsamlı arınma ritüelleri uygulanmıştır.³⁴ Yunanistan’ın Attika bölgesinde keşfedilen *Eleusis* gizemlerinde ise anne ve bebeğin rahipler gözetiminde nehirde yıkandıkları anlatılır.³⁵ Sonraki yüzyıllarda da benzer anlayış devam etmiş, doğum sonrası bekleme süresini tamamlayan anne ve bebeği *Amphidromia* denilen ritüel arınmadan sonra topluluğa yeniden kabul edilmişlerdir. Tıpkı Yunanlılar gibi Romalılar da doğumdan sonra erkek çocuklarını dokuzuncu, kız çocuklarını ise sekizinci günde suyla arındırmıştır. *Dies lustricus* denilen arınma töreninin ardından ancak anne ve bebeği topluma dâhil olabilmıştır.³⁶

1.5. Geleneksel Türk Dinî ve Orta Asya Toplulukları:

Türk kültür havzasında doğumun yol açtığı ritüel kirlilerden arınma süresi kırk gün olup bu süre zarfında anne adayı bir inziva dönemi geçirir. Kırk günün sonunda su ve ateş vasıtasıyla gerçekleştirilen ritüel arınmalar sayesinde manevi pisliklerden arınmış olan anne ve bebeği tekrar topluluğa kabul edilir.³⁷ Bu kapsamda Uygur Türklerinde doğuma yakın anne adayı ailenin diğer bireylerinden ayrılır. Doğumdan sonra geçen kırk günün sonunda anne ve bebeğine, kırklama işlemi uygulanır. Böylece arınmış olan anne adayı, bebeği ile birlikte odasından çıkarak tekrar günlük hayatına dönebilir. Kazaklarda *kırkınan şıgaru* (Kırkı çıkarmak) denilen bu uygulamaya sadece bayanlar iştirak edebilir. Bebek kırk kaşık su ile yıkanıp kurutulduktan sonra adak edilen kurbanın yağıyla tüm vücudu sıvazlanır. Kırgızlarda ise bebek doğduğunda kendisine giydirilmiş olan giysiler

³¹ Fidelis Nkomazana, “Botswana”, *Encyclopedia of Religious Practices*, ed. Thomas Riggs (New York: Thomson Gale Published, 2006), 2/131.

³² Philippe Borgeaud, *Dinler tarihinde Başlangıçlar*, çev. Adnan Kahiloğulları (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), 35-36.

³³ Robert Turcan, “Catharsis”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 3/1460.

³⁴ Andreas Bendlin, “Purity and Pollution”, *A Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 178.

³⁵ Wolfred Nelson Cote, *The Archeology Of Baptism*, (Holborn: Library Of Theological Seminary Publishing, 1876),1-10.

³⁶ Köse, “Doğum Sonrası Bazı Kültürel Uygulamalar ve Arkeoloji”, 173.

³⁷ Orhan Acıpayamlı, *Türkiyede doğumla İlgili Addet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1961), 122-160.

çıkarıldıktan sonra tuzlu su ile iyice yıkanır.³⁸ Aynı şekilde lohusa kadını kirli olarak gören Çuvaşlar, kırk günlük inziva sürecinin sonunda anne ve bebeğiyle birlikte tüm evi baştan aşağı suyla yıkayarak arındırır.³⁹

Doğumdan sonraki kırk günlük süreçte, pis kabul edilen lohusa kadın ve bebeğin, ateş vasıtasıyla yapılacak arınma ritüeliyle temizleneceği inancı da Türk topluluklarında oldukça yaygındır. Bu anlayışa paralel olarak Özbekistan’ın kuzeybatısındaki Karakalpak Türklerinde, doğumun gerçekleştiği evin ocağı hiç söndürülmez. Benzer şekilde Anadolu’da yaşayan Karapapak Türklerinde de, doğum yapılan evin eşğine yakılan ateş sürekli yanık tutulur.⁴⁰ Yakutlarda, doğum esnasında bebeği ve annesini korumak için geldiğine inanılan *Ayısıt* adlı iyicil ruhları ağırlamak üzere, üç gün boyunca süren bir ateşle arınma töreni düzenlenir.⁴¹ Yine Tunguzlarda doğum yapan kadın, doğumdan sonra yakılan ateşin üzerinden üç defa atlatılarak ritüel kirden arındırılır.⁴² Diğer yandan Selçuklu Türklerinde ise kadın doğum yaptıktan sonra odası kırk gün boyunca mum ışıklarıyla aydınlatılırdı.⁴³

Dinlerde insan bedeniyle bağlantılı doğum ve doğum sonrasında görülen ritüel kirlilik halinin, toplumların halk inanışlarına da aynı şekilde yansıdığını görüyoruz. Bu kapsamda Türk Milleti’nin ortak kültürel birikimini, inanışlarını ve buna bağlı ritüel pratiklerini içine alan Anadolu Halk İnanışlarında da, doğum etrafında oluşmuş arınma ritüellerine rastlanır. Anadolu halkları arasında yeni doğum yapmış anneyi ve bebeği kötü ruhlar (Albası/ Alkarısı)’dan⁴⁴ koruma, hem de manevi kirlilerden arındırma maksatlı su ve ateş vasıtasıyla gerçekleştirilen *Alazlama* ve *Kırklama* ritüellerinin uygulandığı görülür.⁴⁵ Albası’nın sebep olduğu doğum sonrası hastalığa “Albasması” denir. Bu durumdaki kadın tedavi için “Al Ocağı”na götürülür ve burada bir ateşle arındırma tedavisi olan *Alazlama* ritüeline tabi tutulur. Ritüel esnasında al rengi bir bez parçasının ateşte tutuşturulduktan sonra, anne adayının üzerinde dolaştırılmasıyla ateşin arındırıcı özelliğinden yararlanır. Anadolu’da *Alazlama* çoğunlukla gün batımından sonra akşam karanlığında uygulanır.⁴⁶

Anadolu Halk İnanışlarında doğum etrafında şekillenen bir diğer ritüel arınma ise su vasıtasıyla gerçekleştirilen “Kırklama” uygulamasıdır. Birçok kültürde kırk sayısı;

³⁸ Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri’nde Gelenek ve İnanışlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 113-117.

³⁹ Sedat Veyis Örnek, *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1979), 236.

⁴⁰ Fuat Uçar, *Geçmiş-Günümüz ve Geleceğin Türk Dünyası* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009), 327.

⁴¹ Satı Kumartaşlıoğlu, *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü* (Konya: Kömen Yayınları, 2016), 270-271.

⁴² Unu Harva, *Altay Panteonu*, çev. Ömer Suveren (İstanbul: Doğu Kütüphanesi yayınları, 2015), 187.

⁴³ Harun Güngör, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları* (Kayseri: Kıvılcım Yayınevi, 1998), 183.

⁴⁴ Türkler arasında Albası (Alkarısı) olarak bilinen kötü ruhların varlığına inanılmıştır. Tek kollu, tek bacaklı, tek gözlüdürler ve yeni doğum yapmış lohusa kadınlara musallat olarak onların bebeklerini kaçırabilir.

⁴⁵ İsmet Zeki Eyüpoğlu, *Anadolu Mitolojisi İnanç-Söylence Bağlantısı* (İstanbul: Geçit Kitabevi, 1987), 65.

⁴⁶ Celal Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük* (Ankara: Yurt Yayınevi, 2004), 36-40.

olgunluğa erme, kutsalla kurulacak temasa hazırlık ve arınma süresidir.⁴⁷ Bu anlayışa paralel olarak günümüzde de geçiş dönemlerinin ilki olan doğumdan sonra arınma dönemi olarak genellikle kırk günlük süre uygulanır.⁴⁸ Anadolu'nun pek çok bölgesinde görülen kırklama ritüeline, Bingöl bölgesi'nde “çıl” adı verilmektedir. Bu yörede yeni doğum yapan kadın ve bebeği kırk gün ritüel yönden kirli kabul edilmektedir. Bu süre zarfında doğum yapan kadın genelde inzivaya çekilerek dinlenir. Bekleme süresince eşinden uzakta duran kadın, 40 günün sonunda su vasıtasıyla arındırılır. Kırklama denilen bu arındırma işlemine geçmeden önce ilk olarak kırk yemek kaşığı su, kırk arpa veya buğday ile bir tespih delikli süzgeçten geçirilerek gerekli karışım hazırlanır. Kırklama ritüeli anne adayının banyo suyuna elini suya daldırıp kırkar defa; İhlâs, Felak ve Nas surelerini okumasıyla başlar. Daha sonra odada hazır bulunan abdestli biri kırklama suyunu kırk defa olacak şekilde bebekle annesinin üzerine döker. Ayrıca inziva süresince anne ve bebeğin giydiği elbiseler de okunmuş olan bu su ile iyice yıkanır. Böylece kırklama ritüeli ile anne ve bebeği doğumun getirdiği kirlilikten arınmış olarak günlük hayatına dönebilir.⁴⁹

Yine Anadolu'nun birçok yöresinde (Balıkesir, Aksaray, Antalya, Aydın, Kırşehir, Muğla, Denizli, Manisa, Kütahya, Yozgat, Niğde, Bolu vb.) sadece kadınların katılabildiği benzer uygulamalar görülür. Bu yörelerde törenden önce kirli kabul edilen ve besmele çektilmeden bir yere bastırılmayan lohusanın toplum içine girebilmesi için: “Doğumun birinci gününden başlayarak ağzı kapalı su dolu kabın içine, her gün birer tane küçük taş toplanıp konur. Bir yumurtanın içi boşaltılır, boş kabuğa kırk defa su doldurularak kabın içine boşaltılır. Bu suyun içine her gün azar azar tuz da atılır. Çocuk her gün bu su ile banyo yaptırılır. Yirminci gün anne ve bebeğe beraber banyo yaptırılır, bu sudan başlarından aşağıya dökülür. Bebeğin ve annenin bütün giysileri bu su ile yıkanır. Kırkıncı gün aynı işlem tekrarlanır, bu sefer artan su evin içine zeytin dalıyla serpilir. En son dış kapıya doğru serpilerek kırk uğurlanmış olur.”⁵⁰ Ayrıca günümüz tüm Anadolu coğrafyasında doğum öncesi hamileliğin belirsiz bir durum yaratmasına binaen kadınlar; evlerini temizlemek, güsül abdesti almak gibi çeşitli hazırlıklarda bulunurlar.⁵¹

Öte yandan Arkaik insanın toprakta doğum yapması, bebeğin doğumdan sonra toprağa konulması, toprağa yatırılması vb. uygulamaların tamamı sadece kötü ruhlara karşı tanrısal korumayı temin etme anlamına gelmez. Bu aynı zamanda doğumun yol açtığı ritüel

⁴⁷ Kültürlerde görülen pek çok önemli tarihî olay ve olgu kırk sayısı ile ifade edilmiştir. Örneğin, İsrailoğullarının günahlarının cezası olarak çölde dolanıp durdukları yıl sayısı kırktır. Yine Musa'nın kırk günlük inziva sürecinde tuttuğu oruç kırk gündür. İdris, Hûd ve Sâlih'e olgunluk dönemi olan kırk yaşında peygamberlik çağrısı gelmiş, aynı durum İslam peygamberi içinde geçerli olmuştur. Aynı şekilde insanlık tarihinde görülen büyük tufanlar kırk gün sürmüş olup bu durumlar tarihi kaynaklarla da doğrulanmıştır.

⁴⁸ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 119.

⁴⁹ Yılmaz Irmak, “Doğumdan Ölüme Bingöl Geçiş Dönemleri İnanç ve Uygulamaları”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (Bahar 2016), 121.

⁵⁰ Emine Gürsoy Naskali, Salih Mehmet Arçın, *Temizlik Kitabı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 13.

⁵¹ Güngör; *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, 183.

kirlenmişlikten arınmayı da sembolize eder. Zira Kutsal (saf) olanın bağrından çıkıp profan (kirli) olan âleme gelen bebeğin, doğumun neden olduğu kirlenmişlikten ilk saflığına tekrar dönmesi ancak toprak ananın şefkatli kollarına dönmesiyle mümkün olacaktır. Bu kapsamda toprakta oturarak doğurma (humi positio) geleneği hemen hemen tüm arkaik dönem toplumunda görülür. Nitekim Afrika, Kuzey Hindistan, Kuzey Amerika Kızılderilileri, Avustralya, Paraguay, Brezilya, Altay Türkleri ve Ortaçağ Avrupası’nda bu geleneğe rastlanılır. Örneğin, Eski Mısır Pramid Metinlerinde geçen “yere oturmak” deyişi doğum yapmak anlamında kullanılmıştır. Yunan ve Romalılarda doğum tanrıçası olan “Eilithya, Damia, Auxeia” heykelleri yere doğum yapar vaziyette tasvir edilmiştir.⁵² Eski Çin ve bir Kafkasya halkı olan Gurion kadınları, bebeklerini yerde doğurmuşlardır. Aynı anlayışa paralel olarak Yeni Zellanda’da yaşayan Maori kadınları, çocuklarını bir nehir kenarında toprağın üzerinde doğururken, pek çok Afrika kabilesinde ise doğumlar ormanlık alandaki çalılıklarda gerçekleştirilir.⁵³

2. Hint ve Uzak Doğu Dinleri:

Doğum ile ölüm arasındaki hayatın her bir geçiş döneminde ritüel kirliliğin meydana geldiğine inanan Hindular, bu dönemleri *Samskara* adı verilen arınma törenleriyle karşılarlar. Ayrıca doğum sonrası meydana gelen ritüel kirlilik bulaşıcı olup anne adayıyla temas halinde olan kişiler veya nesnelere kirlenmiş kabul edilir. İlk dönem Hint kutsal metinlerinde Samskaraların sayısı 40’a kadar çıkarken, bugün ise sadece on iki tanesi icra edilmektedir. Samskaraların temel gayesi, hayatın her bir geçiş döneminde bireyi ve toplumu arındırarak kutsamaktır.⁵⁴ Hinduizm’de doğum sonrası ritüel yönden kirlenmiş olan anne ve bebeğini arındırmaya yönelik icra edilen Samskaraların ilki *Namakaranadır*. Doğum sonrası 10 gün süren ritüel kirlenmeyi ortadan kaldırmak için ev baştan aşağı temizlendikten sonra, akrabalar ve arkadaşlar Namakarana’ya davet edilirler. Ritüel Brahman’ın Vedik dualar eşliğinde eve su serpmesiyle başlar, ardından bebeğin babasının önceden belirlediği ismi bebeğin kulağına fısıldamasıyla son bulur. Bu törenle birlikte ev ritüel kirlilerden ve kötü ruhlardan temizlenmiş olurken ayrıca anneyle ilgili sınırlamalar da kalkar.⁵⁵ Bir diğer Samskara, bebeğin doğumdan sonra evden ilk çıkacağı zaman yapılan *Niskramana* ritüelidir. Baba çocuğu dışarı çıkarıp yönünü güneşe çevirir. Bu sırada geri planda Brahmini yönetiminde hep birlikte Vedik dualar okunur. Daha sonra deniz kabağundan yapılmış düdükle öttürülerek kirlilik ve kötü ruhlar uzaklaştırılır.⁵⁶ Nepal Hinduları arasında ise doğum sonrası kadının bekleme süresi daha uzundur. Kırk günlük inziva sürecinin sonunda anne adayını herkesin evine çekilmesinden sonra akşam

⁵² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 251-256.

⁵³ Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, 38.

⁵⁴ Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1973), 58.

⁵⁵ Gavin Flood, “Hinduism”, *Rites of Passage*, ed. Jean Holm - John Bowker (London: Pinter Publishers, 1994), 73-74.

⁵⁶ Korhan Kaya, *Hinduizm*, (Ankara: Dost Yayınları, 2001), 55.

karanlığıyla birlikte, Ganj’in ıssız bir sahilinde yıkanarak tekrar topluma dâhil olmuş olur. Yüksek kastlar için bekleme süresi daha az olup, 11 günlük bekleme sürecinin ardından gerçekleştirilen ritüel yıkanmalarla anne ve bebeği yeni toplumsal statüye geçmiş olur.⁵⁷

Hinduizm’in devamı niteliğinde olan Budizm, Caynizm ve Sihizm’de de benzer anlayışı görmekteyiz. Zira Budizm’de, ölüme giden doğumdan ve ölümlle son bulan yaşlılıktan kurtulmak ancak bütün ritüel kirlilerden ve günahlardan arınmakla mümkündür.⁵⁸ Caynizm’de ise ilk doğumu yapacak olan anne adayı, en az bir ay öncesinden baba evine gider ve doğumdan sonrada en az bir hafta orada kalır. Annenin ritüel kirliliği 40 gün sürmekte olup ilk günler perhiz tutmalıdır. Bu süre zarfında o, dokunulmazdır ve sürekli temizlenmelidir. Öyle ki kocası dahi onu göremez, kaldığı eve giremez. İnzivanın onuncu günü, ritüel banyosunu yapmalı ve alnına kırmızı pudra ile bir işaret (chândalo) konulmalıdır. Aynı şekilde yirminci, otuzuncu ve kırkıncı günleri de ritüel yıkanmalarla geçirmelidir.⁵⁹ Sihizm’de, evlendikten sonra ebeveynler tarafından bir çocuğun doğumu heyecanla beklenir. Çocuğun doğumu tanrıların hediyesi olarak görülür. Doğumdan önce evler baştan aşağı temizlendikten sonra evin eşiği çiçeklerle süslenir. Doğum ritüel kirlilik nedeni olduğu için anne ve bebeği *Sutak* denilen on üç günlük bir inziva sürecine girmelidir. Bu süre zarfında insanlarla her türlü temastan sakınarak tüm ihtiyaçları ailesi tarafından sağlanmalıdır. Guru Granth Sahib’e göre inziva sonunda anne ve bebeğine ritüel bir banyo yaptırılmalı, eski kıyafetleri çöpe atılarak yeni temiz elbiseler giydirilmelidir.⁶⁰

Uzak doğu dinlerinden biri olan Konfüçyanizm’de de doğum ritüel kirlilik nedeni olup inziva süresi yedi gündür. Bu süreyi baba adayı anneden uzak perhizle geçirir. Bir diğer uzak doğu dini olan Şintoizm’de ise, ritüel kirlilik ve bundan kurtulmaya yönelik uygulanan ritüel arınmalar, neredeyse hayatın her anını kapsamaktadır.⁶¹ Öyle ki daha doğmadan önce bebeğin anne karnındaki su ile ilk *harae* (arınma)’sinin gerçekleştiğine inanılır. Doğum esnasında hem anne adayı hem de bebek “imi” denilen manevi kirlenmeye maruz kalır. Bebeğin bu doğum kirinden arınması yaklaşık otuz üç gün, annenin arınması ise yetmiş beş gün sürer. Bu normal lohusalık süreci olarak da değerlendirilebilir. Bebek, otuz üç günlük inziva sonunda aile üyeleri tarafından jinjaya götürülür. Burada bebeğin rahip tarafından kutsal suyla *hatsumiyamoude* denilen banyosu yaptırılır. Böylece ikinci *harae* (arınma) gerçekleşmiş olur. Hatsumiyamoude, her ne kadar bedensel bir yıkanma gibi görünse de

⁵⁷ David H. Holmberg, “Nepal”, *Encyclopedia of Religious Practices*, ed. Thomas Riggs (New York: Thomson Gale Published, 2006), 3/122; Rita M. Gross, “Birth, Indian Religions”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 2/951-952.

⁵⁸ Juan Mascarro, “*Dhammapada (Gerçeğe Giden Yol)*”, çev. Mehmet Ali Işım (İstanbul: Barış Dağıtım Yay., 1982), 88.

⁵⁹ Margaret Stevenson, “Jain”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1918), 10/492-493.

⁶⁰ Sewa Singh Kalsi, “Sikhism”, *Rites of Passage*, ed. Jean Holm - John Bowker (London: Pinter Publishers, 1994), 139.

⁶¹ Carmen Sapunaru Tamas, “The Ritual Importance of Purification Practices in Japan”, *Kwansei Gakuin University Humanities Review* 19 (2014), 1-19.

aslında bebeği doğumdan kaynaklı kirlenmişlikten arındırmayı hedefleyen bir ritüel yıkanma eylemidir. Diğer yandan annenin ritüel kirlilik durumu devam ettiğinden dolayı *hatsumiyamoude* törenine katılamaz. Bundan dolayı bebeği tören esnasında annenin kayınvalidesi tutmalıdır.⁶²

3. İran ve Yakın Doğu Dinleri:

Ritüel kirlerden arınmış bireylerin oluşturduğu saf ve temiz bir toplum idealine ulaşmayı hedefleyen Zerdüştilerin kutsal kitabı olan Avesta'nın Vendidad faslı konumuza ışık tutmaktadır. 22 başlıktan oluşan Vendidad, geçiş dönemlerinin ilki olan doğum esnasında Angra Mainyu ve Div'lerin sebep olduğu ritüel kirlenmişlikten nasıl kurtulacağı detaylıca anlatılmaktadır. Özellikle iyi elementler (su, ateş, toprak)'in kutsallığı, bunların maddi ve manevi kirleri temizleyerek saflığa nasıl dönüştürdüğü işlenmektedir.⁶³

Zerdüştilere göre doğum hadisesi ritüel kirlilik nedeni olup yeni doğum yapan kadın, Pehlevi dilinde “armesht-gâh” adı verilen özel bir odada kırk gün boyunca mum ışığı altında tutulmaktadır. Söz konusu kırk günlük süre içerisinde herkes doğum yapan kadınla ilişkilerini sınırlar, doğum yapan anne adayına ayrı tabakta yemek verilir, hatta tıbbi müdahaleler bile ancak ritüel abdest almak suretiyle sağlanır. Öte yandan Zerdüştilerde ölü bebek doğurmak daha büyük bir kirlilik olarak görülür. Çünkü bu annenin içinde nasa⁶⁴ taşıdığı anlamına gelir. Bu durumda olan anne adayını, ilk üç gün su içmemelidir. Su yerine içindeki mezarı (dakhma) temizlemek için gomez⁶⁵ içmeli, kışın soğuşuna rağmen ateşten uzak durmalıdır. Kırk günlük bekleme süresinin sonunda doğum yapan kadının kullandığı tüm elbise ve yatak takımı yok edildikten sonra, *Bareşnum* denilen arınma ritüeli gerçekleştirilir.⁶⁶

Zerdüştilerin “Büyük Arınma ayini” olan *Bareşnum*, başlangıçta ölüyle temastan sonra ceset taşıyanların arınması için tasarlanmış ağır bir arınma ritüeliyken, sonraki dönemlerde doğum yapan kadın için de uygulanmaya başlanmıştır. *Bareşnum* ayini esnasında ritüel yönden kirli olan anne adayını su, kum, gomez ve ateşin kullanıldığı bazı arınma aşamalarından geçirilmektedir. Burada arınma ritüellerinde yoğun olarak kullanılan üç sembolik arınma vasıtasının bir arada kullanıldığı görülmektedir. *Bareşnum*, inziva süresinin sonunda iki din adamının yardımıyla gerçekleştirilen üç törensel arınmadan oluşur. Bu ritüel için rahipler, temiz olarak kabul edilen bir toprak parçası arar. Ardından belirli bir düzende dokuz çukur kazarlar. Olukların etrafı çizildikten sonra tüm

⁶² T. Harada, “Japanese”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918), 10/496; R.F. Johnston, “Chinese”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918), 10/473.

⁶³ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 93.

⁶⁴ Etrafına kirlilik ve hastalık saçan ritüel kirlilik hali.

⁶⁵ Sığır veya koyun-keçi türü hayvan idrarı.

⁶⁶ S. A. Nigosian, *The Zoroastrian Faith Tradition and Modern Research* (London: McGill-Queen's University Press, 1993), 98-99.

alan kumla kaplanır. Gerekli hazırlıklar tamamlandıktan sonra ritüel kirliliğe sahip olan kadın, ilk çukura doğru ilerler. Bu esnada rahip ucuna bir kaşık bağlı olan sopa yardımıyla kadının üzerine gomez suyunu serper. Bu işlem ilk altı çukurun her birinde dualar eşliğinde tekrarlanır. Anne adayı gomez ile iyice yıkandıktan sonra, yedinci çukurda 15 kez kumla tüm vücudunu ovalar. Sekizinci çukurda ise vücudunu baştan ayağa suyla iyice yıkadıktan sonra son çukura geçer. Burada da ritüel abdestini üç kez daha tekrarlar. Son aşamada güneşin ışığı altında iyice kurutulan Zerdüsti anne adayı, rahip tarafından kokulu odun dumanıyla tütsülenir. Tütsüleme sırasında rahip; “Ruh kutsal saflığa sahiptir. Baş ve beden arınmıştır. Kirliliğin kötü ruhu lanetlenmiştir” duasını okur. Tören sonundan anne adayına temiz giysiler giydirilerek hamilelik süreci sonlandırılır.⁶⁷

Zerdüstlerde bebeğin kırkının çıkmasından sonra din adamı tarafından ateşgedelerde uygulanan *Nahn* ritüeli ise bebeğin arınmasına yöneliktir. Tören rahibin nar yaprağı, gomez ve kül karışımıyla hazırlanmış kutsal suyu dualar eşliğinde bebeğe içirmesiyle başlar; ardında bebeğin tüm vücudunun yıkanmasıyla son bulur.⁶⁸ Yine Zerdüstlere göre, çocuğun ilk doğum günü de önemli bir olaydır. O gün çocuk ailesi tarafından ateş tapınağına götürülür. Orada yapılan dinî törende çocuğun ailesi tarafından şükür duaları okunur. Kutsal ateşin külleri ise rahip tarafından çocuğun alına dualar eşliğinde sürülür.⁶⁹

Günümüzde Güney Irak'ta, Fırat ve Dicle kıyıları boyunca yaşayan ve gnostik geleneğin devamı olan Sabii teolojisine göre akarsular, Işık Âlemi'nin yeryüzündeki yansıması olarak dünyadaki ritüel kirliliği temizleyen birer saflık kaynağıdır.⁷⁰ Bu anlayışa paralel olarak doğumun yol açtığı manevî kirlilik durumu da, bu akarsularda yıkanmayı gerektirir. Bunun için hem doğum yapan hem de onunla temas halinde olanların belli bir inziva sonunda *Tamaşa* denilen ritüel banyoyu yapması zorunludur.⁷¹ Tamaşa ritüeli, bireyi manevi kirden geçici bir süreliğine arındırır. Birey ancak *Masbuta* olduğunda ritüel kirden tam olarak arınmış olur. Tamaşa ritüelinin faydalarından biri de, manen kirlenmiş olan bireyin bu kirliliği başkalarına bulaştırmasına engel olmasıdır. Zira Sabii inancına göre bu tür manevi anlamda kirlenmiş kişilerle kurulacak her türlü temasta kirlilik nedenidir.

⁶⁷ Nigosian, *The Zoroastrian Faith Tradition*, 105-106.; Gherardo Gnoli, “Iranian Religions”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 7/4535-4538; E. Xemgin, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnanç ve Zerdüşt Öğretisi* (İstanbul: Berfin Yayınları, 1995), 210; Theodore M. Ludwig, “Zoroastrian and Hindu Ordination”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 10/6853.

⁶⁸ Zayn R. Kassam vd., *İslam, Judaism, and Zoroastrianism* (Dordrecht: Springer publishing, 2018), 778; Nigosian, *The Zoroastrian Faith Tradition*, 106-107.; Mary Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, (New York: EJ. Brill Leiden Publishing, 1996), 1/310.324.

⁶⁹ Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, 1/308; Nigosian, *The Zoroastrian Faith Tradition*, 98-99.

⁷⁰ Olga Yoldi, “The Mandaean: A Story of Survival in The Modern World”, *Refugee Transitions* 32 (October 2017), 8.

⁷¹ Drijvers, “Ablutions”, 1/ 10-11.

Doğum sonrası anne adayı, Tamaşa vaftizi olmak için nehre gelir ve dualar eşliğinde en az üç kez tüm vücudunu soğuk sulara daldırır.⁷²

Bir diğer yakın doğu dini olan ve günümüzde Irak'ın kuzeyinde yoğun olarak yaşayan Yezidi inancında Şeyh Adiy'in türbesi ve zemzem suyu kadar türbesindeki toprak da kutsal addedilmektedir. İnanışlarına göre bu toprak; onları tehlikelere karşı koruyan, günahlarına kefaret olan ve ritüel kirlilerinden arındıran kutsal bir tılsımdır. Bu nedenle ki Yezidiler, Şeyh Adiy türbesinde bulunan zemzem suyu ile yoğrulan bir miktar toprağı, her daim yanında bulundurmaya özen gösterirler.⁷³ Bu kapsamda Yezidilerden imkânı olan herkesin, yeni doğmuş çocuklarını Laleş'e götürüp zemzem suyuyla yıkamaları zorunludur. Ziyarete gidemeyen aileler ise Laleş'ten alınan zemzem suyu ile biraz toprağı bebeğın bulunduğu küvete koyar. Daha sonra bebek bu karışımla yıkanarak arındırma işlemi tamamlanmış olur.⁷⁴

4. Vahye Dayalı Dinler:

Dünya hayatının başlangıcı olan doğum hadisesi, çoğu dinde olduğu gibi vahye dayalı dinlerin ilki olan Yahudi dinî hayatında da belirli kural ve pratikler çerçevesinde yaşanan önemli bir geçiş sürecidir. Doğum yapan kadın ritüel kirliliğe maruz kaldığından ötürü lohusa dönemi boyunca murdar sayılır ve temizlenmesi için belirli bir sürenin geçmesi gerekir. Bekleme zamanı erkek ve kız çocuk doğmasına bağlı olarak değişiklik gösterir. Buna göre bebeğın cinsiyeti erkek olursa anne adayının murdarlığı yedi gün iken doğan bebeğın cinsiyetinin kız olması durumunda ise murdarlık yedi günün ardından altmış gün daha sürer.⁷⁵ Bu sürenin sonunda kadınların arınmasına yönelik eski dönemde kefaret kurbanları ve oldukça katı arınma kuralları öngörölmüştür. Ancak mabedin yıkılışından sonra bu yasalar geçersiz sayılmış ve mikveye⁷⁶ girmekle yetinilmeye başlanılmıştır. Günümüzde Yahudi cemaatinde doğum sonrası kurban sunma geleneğinin yerini

⁷² E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran* (London: Oxford University Press, 1937), 100-105.; Drijvers, “Ablutions”, 1/ 9-13; Şinasi Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 175-176.

⁷³ Ahmet Turan, *Yezidilerin Tarihçeleri Coğrafi Dağılımları İnançları Örf ve Adetleri* (İstanbul: Hitabevi Yayınları, 2015), 83.

⁷⁴ Yaşar Tanıl, *Çemberin İçindeki İnanış Yezidilik*, (İstanbul: Nokta kitap, 2008), 166.

⁷⁵ Eski Ahit'te doğumdan sonra kadının uyması gereken kurallar ayrıntılı olarak anlatılmıştır: “*Rab Musa'ya şöyle dedi: İsrail halkına de ki; 'Bir kadın hamile kalıp erkek çocuk doğurursa, âdet gördüğü günlerde olduğu gibi yedi gün kirli sayılacaktır. Çocuk sekizinci gün sünnet edilmeli. Kadın kanamasından paklanmak için otuz üç gün bekleyecek. Pak sayılması için geçmesi gereken bu günler doluncaya dek kutsal bir şeye dokunmayacak, tapınağa girmeyecek. Ancak, kız çocuk doğurursa, âdet gördüğü günler gibi iki hafta kirli sayılacaktır. Kanamasından paklanmak için altmışaltı gün bekleyecektir.*” (Levililer, 12/1-5.)

⁷⁶ Yahudi dinî hayatında son derece önemli bir yere sahip olan ve “suyu bir araya toplama” anlamında İbranice bir kelime olan Mikve; murdar olan insan veya nesnelere kutsal saflığa kavuşması için tümüyle daldırıldığı, doğal kaynak suyundan oluşan özel bir ritüel arınma havuzudur.

Sinagog’da şükran duası eşliğinde yapılan *Tevila* ritüeline bırakmıştır.⁷⁷ *Tevila*, Yahudilikte dinen murdar sayılan anne adayının inziva sonunda ritüel kirlilikten arınma amacıyla, mikve havuzuna yedi kere dalıp çıkma suretiyle yapılan bir ritüel yıkanmadır.⁷⁸ Anne adayını mikveye dalmadan önce bir takım ön hazırlıklar yapmak zorundadır. Bunun için ilk olarak sıcak suyla ve sabunla tüm uzuvlarını özenle yıkamalı, dişlerini fırçalayarak ağzını bol su ile çalkalamalıdır. Mikvedeki suya saçın dökülmemesi için gerekli önlemi aldıktan sonra, varsa takma dişler ve takılar çıkarılmalıdır. Mikve içinde gözler açık, ağız ve eller kapalı olacak şekilde suya girilmelidir. Tüm vücudu suya batırmalı, çıktıktan sonra ise “Beraha” duası okunmalıdır. *Tevila* ve şükür duasından sonra temiz kıyafetler giyen anne adayını arınmış bir şekilde bebeğiyle birlikte Tanrı’nın saf cemaatine dâhil olabilir.⁷⁹ Bu çerçevede söz konusu ayın, “Tanrı İsrail’i nasıl arındırdıysa, ritüel banyoda kirleri öylece arındırır” sözleriyle özetlenmiştir. Çünkü mikvenin sularına dalmak, yeniden doğmayı ve yenilenerek arınmayı sembolize etmektedir.⁸⁰ Diğer yandan ilk dönem Yahudi inancına göre doğan ilk erkek çocuk, kırkı çıktıktan sonra tapınağa götürülmekte ve “esirlik evi” olarak tabir edilen Mısır’dan çıkışın anısına takdis edilerek Rabb’e sunulmaktaydı.⁸¹

Yahudi dini geleneğinin devamı olan Hıristiyan kilise anlayışında da doğum hadisesi ritüel kirlilik nedeni sayılır. Tanrı’nın saf olan kilisesini kirleteceği gerekçesiyle bu durumdaki kadınların mabede girişi yasaklanmıştır. Özellikle Katolik ve Ortodoks cemaati, yeni doğum yapmış kadının ritüel kirden arınmış olarak tekrar dini hayatına dönebilmesi için kırk günlük bekleme süresi öngörmüştür. Bu süre zarfında odada daima mumlar yakılarak içerisi arındırılır. İnziva sonunda doğum yapan kadın bir arınma banyosu yaparak tekrar kilise cemaatine dâhil olabilir.⁸² Öte yandan Hıristiyan inancına göre yeni doğan her bebek, insanlığın atası olan Âdem ve Havva’nın işlediği “asli günah” sebebi ile ritüel yönden kirlidir. Dolayısıyla yeni doğanın Tanrı’nın inayetine kavuşmuş, pak olan Hıristiyan cemaatine kabulü; ancak bu ilk günah kirinden arınmasıyla mümkündür. Bunun için bebek

⁷⁷ Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayınevi, 2001), 3/559; Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 2000, 303; Judith R. Baskin, “A Woman After Childbirth”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Jerusalem: Keter Publishing, 2007), 15/253-257.

⁷⁸ Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik ve Yayınevi, 2001), 242.

⁷⁹ Mehmet Öztürk, *Peygamberi Olan Dinlerde Benzerlikler* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 131.; Geniş bilgi için bkz. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2/407.; Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 238.

⁸⁰ Hadi Tezokur, “Yahudi Dinsel Yaşamında Mikve’nin Yeri ve Önemi”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Uluslararası Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2012), 101.; Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 241.; Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3/408.

⁸¹ Luka, 2/22-28.; Çıkış, 13/1-16.

⁸² Melissa Raphael, “Menstruation”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Publishing, 2005), 9/5866-5867; Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 202.

doğumdan bir süre sonra kiliseye götürülerek vaftiz edilir. Böylece vaftiz suyu sayesinde asli günahtan arınan bebek, Mesih ile bütünleşerek yeniden saf ve temiz olarak doğar.⁸³

Vahye dayalı son din olan İslam inancına göre ise doğan her çocuk Hıristiyanlıktan farklı olarak temiz ve günahsız olarak dünyaya gelir.⁸⁴ Yine Yahudilikte olduğu gibi doğum yapan kadın da murdar olarak görülmez. Günlük hayattan ve ailesinden tecrit edilmesi söz konusu olmayıp dilerse sosyal hayatına da devam edebilir. Bununla birlikte diğer dinlerde olduğu gibi doğum sonrası kadının bekleme süresi, cemaate kabulü, ibadetlerin ifası ve ritüel arınma gibi konular üzerinde durmuştur.

Müslümanlarda doğum yapan kadınlar belli bir müddet *nifas* denilen özel bir devreye girer. Anne adayının doğum sonrası bünyesinin eski sağlıklı haline dönmesi ve tekrar dini vecibelerini yerine getirebilmesi için ihtiyacı olan bekleme süresini ifade eden nifasın süresi, kalıtsal ve çevresel faktörlere bağlı olarak değişebilir. Nifas süresi hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de özel bir hüküm yer almazken, Peygamber döneminde doğum yapan kadınların dinî hayata dönmeden önce ne kadar beklediklerini bildiren hadisler mevcuttur.⁸⁵ Hadislerden anlaşıldığı kadarıyla Peygamber döneminde nifasın süresi kırk gün olup İslam fakihleri de bu doğrultuda görüş bildirmişlerdir.⁸⁶ Ayrıca hayızlı kadınlara⁸⁷ yasak olan eylemlerin (cinsel ilişki vb.) nifasla da yasak olduğuna hükmetmiştir. Nitekim nifas hali, hukuk ve hadis kitaplarının “Tahâret” bölümlerinde hayızla birlikte ele alınmış olup tıpkı hayız gibi; “bazı ibadetlerin yapılmasına engel olan ve birçok dinî hükümlere bağlantısı bulunan hükmî bir kirlilik” olarak nitelendirilmiştir.⁸⁸ Dolayısıyla nüfesa olan kadının dinen bazı vecibeleri yerine getirmesi yasaktır. Örneğin; Kâbe’yi tavaf edemez, mescide giremez, namaz kılamaz, secdede bulunamaz, orucunu tutamaz ve Kur’an-ı eline alıp okuyamaz.⁸⁹

Doğum sonrası bekleme süresini tamamlayan kadın, gusül abdestini alarak ritüel yönden arınmalıdır. Anne adayı gusül abdesti sırasında ağzına ve burnuna su aldıktan sonra bütün vücudunu kuru yer bırakmayacak şekilde yıkamak zorundadır. Gusülde esas olan bütün vücudu yıkamak olduğuna göre kadınlar yıkanma esnasında; saçlarının diplerine suyu ulaştırmalı, küpe deliklerini ovalamalı, varsa dar yüzüğün oynatılarak suyun buralara ulaşmasını sağlamalıdır. Ayrıca gusül öncesi bedendeki maddi pisliklerin temizlenmesi,

⁸³ Bkz. 1. Petrus, 3/20-21.; Resullerin İşleri, 2/38; Markos, 6/16.

⁸⁴ “De ki: “Allah her şeyin rabbi iken ben O’ndan başka bir rab mi arayacağım?” Herkesin yaptığının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez. Sonunda dönüşünüz rabbinizdir ve O, hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz gerçeği size haber verecektir.” (el- En’âm, 6/164.)

⁸⁵ Ebu Davud, “Tahâret”, 119.; Nesai, “Gusül”, 23.

⁸⁶ İbn Mace, “Tahâret”, 128; Tirmizi, “Tahâret”, 105.

⁸⁷ Sözlükte “âdet görme, âdet kanaması, aybaşı hali” anlamlarına gelen hayız (hayz) kelimesi, İslam fıkıh terimi olarak ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden düzenli aralıklarla akan kanı ifade eder.

⁸⁸ Hacı Mehmet Günay, “Nifas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Temmuz 2022).

⁸⁹ Juan E. Campo, *Encyclopedia of Islam* (New York: Infobase Publishing, 2009), s.6.

namaz abdesti alınması ve besmele getirilerek gusle niyet edilmesi önemlidir. Aynı şekilde gusül esnasında önce sağ sonra sol omuza su döküp bütün bedeni ovalamak, her organı üç kere yıkamak gibi sünnetler de mevcuttur.⁹⁰

Sonuç

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana hemen hemen her toplumun inanç sisteminde yer alan “ritüel kirlilik ve arınma” kavramı, dinî hayatın merkezi fenomenlerinden biri olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Öyle ki bazı toplumlarda neredeyse dinî hayatın tüm anı bu kavramlarla çevrilidir. Zira her dinin, şu ya da bu biçimde, insanın ruhsal yönünün saf olduğu ve çeşitli nedenlerle kirlenebileceğine dair bir fikri vardır. Dinlerde yer alan en önemli müşterek ritüel kirlilik nedenleri ise geçiş dönemleridir. Nitekim sosyal statü biçimlerinin değiştiği yerlerde, ritüel kirlilik baş gösterir ve bu durum da arınmayı beraberinde getirir. Toplumu ve insanı şekillendiren doğum, evlilik, ölüm gibi olaylar, ancak “arınma ritüelleriyle” kontrol altında tutulursa geçiş süreci sağlıklı bir şekilde tamamlanır.

Bu kapsamda kültürler, önemli statü değişikliklerinden biri olan doğum sonrası ritüel kirliliğin meydana geldiği genel ilkesinden yola çıkarak, bireyin tekrar topluma kabulüne yönelik periyodik arınma eylemleri gerçekleştirmiş ve bunları kurumsallaştırmışlardır. Dinlerde doğum etrafında şekillenen ritüel arınmalarda amaç, doğumun yol açtığı tehlikelerden ve ruhsal kirlenmişlikten hem anne ve bebeğini hem de üyesi bulunduğu topluluğu kurtarmaktır. Başka deyişle birey, kozmos ve sosyal yapı arasında uyumu sağlamaktır.

Diğer yandan her kültürün doğum sonrası oluşan dini kirliliği düzeltmek için arınma ritüelleri olmasına rağmen ritüel kirlilik anlayışı, ritüellerin uygulanma biçimleri, kullanılan sembolik vasıtalar ve sunduğu reçeteler farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte dinlerde doğum sonrası anne ve bebeği ritüel kirlenmişlikten arındırmaya yönelik benzer bir sürecin uygulandığı görülmektedir. Bu süreç anne ve bebeğin evin تنها köşesinde veya doğum kulübelerinde tutulmak suretiyle toplumun diğer üyelerinden uzaklaştırılması ile başlar. İnziva sürecinin bitiminde su, ateş ve toprak vasıtasıyla gerçekleşen ritüel arınmalarla devam eder. Ritüel kirlenmişlikten arınan anne ve bebeğinin topluluğa tekrar kabulüyle son bulur.

Kaynakça

Acıpayamlı, Orhan. *Türkiye’de doğumla İlgili Addet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1961.

⁹⁰ Şener, “Gusül”, 14/213-214.; Vecdi Akyüz, *Namaz* (İstanbul: İz yayınları, 2006, 231-232.

Akalın, Kürşat Haldun. “Hıristiyanlığa Aktarılmış Ritüeller Olarak İsis Kültündeki Vaftiz ve Günah Çıkarma Ayinleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2014), 41-76.

Akyüz, Vecdi. *Namaz*. İstanbul: İz yayınları, 2006.

Alalu, Suzan vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik ve Yayınevi, 2001.

Altunay, Erhan. *Paganizm*. 2 Cilt. İstanbul: Harmes Yayınları, 2015.

Baskin, Judith R. “A Woman After Childbirth”. *Encyclopaedia Judaica*. 15/253-257. Ed. Fred Skolnik. Jerusalem: Keter Publishing, 2007.

Bendlin, Andreas. “Purity and Pollution”. *A Companion to Greek Religion*. ed. Daniel Ogden. 178-189. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3 Cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayınevi, 2001.

Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Yayınevi, 2004.

Borgeaud, Philippe. *Dinler tarihinde Başlangıçlar*. çev. Adnan Kahiloğulları. Ankara: Dost Kitabevi, 2008.

Boyce, Mary. *A History Of Zoroastrianism*. 3 Cilt. New York: EJ. Brill Leiden Publishing, 1996.

Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Campo, Juan E. *Encyclopedia of Islam*. New York: Infobase Publishing, 2009.

Cote, Wolfred Nelson. *The Archeology Of Baptism*. Holborn: Library Of Theological Seminary Publishing, 1876.

Cox, James L. “Rites of Passage (African Rites)”. *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. 11/7804-7806. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Davud, Süleyman b. El-Eş’as b. İshak b. Beşir b. Şeddad b. Amr b. İmran el-Ezdi es-Sicistani. *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*. 12 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.

Drijvers, Han J. W. “Ablutions”. *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. 1/9-13. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Drower, E. S. *The Mandaean of Iraq and Iran*. London: Oxford University Press, 1937.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1959.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Emiroğlu Kudret - Aydın Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Eyüpoğlu, İsmet Zeki. *Anadolu Mitolojisi İnanç-Söylence Bağlantısı*. İstanbul: Geçit Kitabevi, 1987.

Fallaize, E.N. "Purification (Introductory and Primitive)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings. 10/455-466. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.

Flood, Gavin. "Hinduism". *Rites of Passage*. ed. Jean Holm - John Bowker. 66-90. London: Pinter Publishers, 1994.

Frazer, James G. *Altın Dal*. 2 Cilt. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi, 1991.

Gibbs, Philip. "Rites of Passage (Oceanic Rites)". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. 11/7806-7810. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Gnoli, Gherardo. "Iranian Religions". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 7/4535-4538. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Gross, Rita M. "Birth, Indian Religions". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 2/949-954. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Gustav, Jung Carl. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. çev. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları, 2003.

Günay, Hacı Mehmet. "Nifas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nifas>

Gündüz, Şinasi. *Sabiiler Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.

Harada, T. "Japanese". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 10/495-496. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.

Hartland, E. Sidney. "Birth (Introduction)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings. 2/637-646. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1909.

Harva, Unu. *Altay Panteonu*. çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi yayınları, 2015.

Holmberg, David H. "Nepal". *Encyclopedia of Religious Practices*. ed. Thomas Riggs. 3/119-125. New York: Thomson Gale Published, 2006.

Irmak, Yılmaz. "Doğumdan Ölüme Bingöl Geçiş Dönemleri İnanç ve Uygulamaları", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (Bahar 2016), 113-132.

James, Edwin Oliver. “Water, Water- Gods (Primitive and Savage)”. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings. 12/704-708. New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1920.

Johnston, R.F. “Chinese”. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 10/470-474. New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1918.

Kalsi, Sewa Singh. “Sikhism”. *Rites of Passage*. ed. Jean Holm - John Bowker. 138-157. London: Pinter Publishers, 1994.

Kaya, Korhan. *Hinduizm*. Ankara: Dost Yayınları, 2001.

Kassam Zayn R. vd. *İslam, Judaism, and Zoroastrianism*. Dordrecht: Springer publishing, 2018.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

Köse, Osman Emre. “Doğum Sonrası Bazı Kültürel Uygulamalar ve Arkeoloji”. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/.1 (Nisan 2017), 171-185.

Kumartaşlıoğlu, Satı. *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Konya: Kömen Yayınları, 2016.

Kur’ân Yolu. Erişim 18 Ağustos 2022. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

Lombard D. - Pelras C. “Geçiş Ritleri”. çev. Levent Yılmaz. *Mitolojiler Sözlüğü*. ed. Yves Bonnefoy. 1/312-315. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.

Ludwig, Theodore M. “Zoroastrian and Hindu Ordination”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 10/6851-6860. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Macculloch, J.A. “Baptism (Ethnic)”. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 2/367-375. New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1909.

Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebe’i. *Sünen-i İbni Mace Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.

Mascarro, Juan. *Dhammapada (Gerçeğe Giden Yol)*. çev. Mehmet Ali Işım. İstanbul: Barış Dağıtım Yay., 1982.

Naskali, Emine Gürsoy - Arçın Salih Mehmet. *Temizlik Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.

Nesai, Ahmed bin Şuayb bin Ali bin Sinan Ebu Abdirrahman. *Es-Sünenü’l Kübra*. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.

Nigosian, S. A. *The Zoroastrian Faith Tradition and Modern Research*. London: McGill-Queen’s University Press, 1993.

Nkomazana, Fidelis. “Botswana”. *Encyclopedia of Religious Practices*. ed. Thomas Riggs. 2/129-135. New York: Thomson Gale Published, 2006.

Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1977.

Örnek, Sedat Veyis. *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1979.

Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 2000.

Öztürk, Mehmet. *Peygamberi Olan Dinlerde Benzerlikler*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.

Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri’nde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Preston, James J. “Purification”. *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. 11/7503-7511. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Raphael, Melissa. “Menstruation”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 9/5866-5867. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2008.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.

Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. ed. Recep Kibar. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

Stevenson, Margaret. “Jain”. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 10/492-495. New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1918.

Şener, Mehmet. “Gusül”. *İslam Ansiklopedisi*. 14/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Tanıl, Yaşar. *Çemberin İçindeki İnanış Yezidilik*. İstanbul: Nokta Kitap, 2008.

Tanyu, Hikmet. *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Ü.İ.F. Yayınları, 1973.

Tanyu, Hikmet. “Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (Ocak 1984), 155-172.

Tamas, Carmen Sapunaru. “The Ritual Importance of Purification Practices in Japan”, *Kwansei Gakuin University Humanities Review* 19 (2014), 1-19.

Temple, R. C. “Burma”. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings. 3/17-37. New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1910.

Tezokur, Hadi. “Yahudi Dinsel Yaşamında Mikve’nin Yeri ve Önemi”. *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Uluslararası Sempozyumu*. 99 - 118. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2012.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünen-i Tirmizi Tercemesi*, 6 Cilt. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, 1975.

Tokarev, Sergei Aleksandrovich. *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*. çev. Rauf Aksungur. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2006.

Turan, Ahmet. *Yezidilerin Tarihçeleri Coğrafi Dağılımları İnançları Örf ve Adetleri*. İstanbul: Hitabevi Yayınları, 2015.

Turcan, Robert. "Catharsis". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones . 3/1460. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.

Turner, Victor Witter. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press, 1967.

Uçar, Fuat. *Geçmiş-Günümüz ve Geleceğin Türk Dünyası*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009.

Gennep, Arnold Van. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press,1960.

Wilkison, Kathryn. *Semboller ve İşaretler*. çev. Seda Toksoy. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.

Xemgin, E. *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnanıcı ve Zerdüşt Öğretisi*. İstanbul: Berfin Yayınları, 1995.

Yoldi, Olga. "The Mandaeans: A Story of Survival in the Modern World", *Refugee Transitions* 32 (October 2017), 2-20.



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity
Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2022



Vehhâbîliğin Bid'at Anlayışı ve Bid'atlarla Mücadele Yöntemi
Wahhâbism Understanding of Bid'ah and The Method of Struggle With Bid'ahs

Kasım KOYUNCU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Nevşehir/Türkiye.
Graduate Student, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Kalâm and History of Islamic Sects, Nevşehir/ Turkey.

kasimkoyuncu1@windowslive.com
orcid.org/0000-0002-3154-9894

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 25 Temmuz 2022 / **Date Received:** 25 July 2022
Kabul Tarihi: 15 Eylül 2022 / **Date Accepted:** 15 September 2022
Yayın Sezonu: Eylül 2022 / **Pub Date Season:** September 2022
Cilt: 6, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 91-108 / **Volume:** 6, **Issue:** 1, **Pages:** 91-108

Atıf / Citation: Koyuncu, Kasım. "Vehhâbîliğin Bid'at Anlayışı ve Bid'atlarla Mücadele Yöntemi" [Wahhâbism Understanding of Bid'ah and The Method of Struggle With Bid'ahs]. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 6/1 (Eylül/September 2022), 91-108.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bid'at kavramı, İslam literatürüne asr-ı saâdet döneminden itibaren girmiştir. Aktüelliğini neredeyse hiç kaybetmeden günümüze kadar gelmiştir. İslam Tarihi boyunca İslam'ı tecdid ve ıslah çalışmalarının gözbebeği olan bid'at kavramı, bu ıslah ve tecdid hareketi etrafında toplanan grupların kullandıkları en önemli materyaldir. Bid'at kavramının etkin bir şekilde varlığını devam ettirmesinin bazı sebepleri ise İslam topraklarının büyümesiyle farklı kültürlerle olan etkileşimler, geleneksel ve kültürel etmenler, önceki şeriatlarla alakalı bazı uygulamalardır. Tarih boyunca bid'at kavramının karşısında hep sünnet olmuş ve birbirine zıt iki kavram haline gelmiştir. Her dönem varlığını hissettiren bu kavram genellikle toplumların bozulup dinden uzaklaştığı dönemlerde varlığını daha çok hissettirmiştir. Bid'at kavramı ve bu kavram etrafında birleşen gruplar, dinin aslına dönüşünün ancak bid'atları terk ederek olacağını savunmuşlar ve bu yolda mücadeleler vermişlerdir. Bu asla dönüşün ise Peygamber'in (sav) sünneti ve selef-i salihînin çizdiği yolla olacağını belirtmişlerdir. Bu amaçla tarihin her döneminde bid'atla mücadele eden gruplar misyonlarının sadece insanları ıslah ve ihya etmek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Biz de bu makalemizde bid'at konusuna karşı hassaslığıyla bilinen Vehhâbîliğin bid'at kavramına bakış açısını ve dini bid'atlardan arındırmak için yaptıklarını inceleyeceğiz. Bu çerçevede birinci bölümde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ve onun izinden giden takipçilerinin bid'at anlayışına değineceğiz. İkinci bölümde ise Vehhâbîler tarafından bid'at olarak kabul edilen konular, davranışlar, durumlar hakkında bilgi verip, dini bid'atlardan arındırmak adına neler yaptıklarına değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Vehhâbîlik, Muhammed b. Abdülvehhâb, Bid'at, İslah ve İhya, Sünnet, Şirk.

Wahhâbism Understanding of Bid'ah and The Method of Struggle With Bid'ahs

Abstract

The concept of bid'ah has entered the Islamic literature since the era of bliss. It has survived to the present day almost without losing its actuality and will undoubtedly continue to exist from now on. The concept of bid'ah, which has been the apple of the eye of Islamic renewal and reform studies throughout the history of Islam, is the most important material used by the groups gathered around this reformation and renewal movement. Some of the reasons why the concept of bid'ah continues to exist effectively are the interactions with different cultures with the growth of Islamic lands, traditional and cultural factors, and some practices related to previous sharias. Throughout history, sunnah has always been opposite the concept of bid'ah and they have become two opposite concepts to each other. This concept, which makes its presence felt in every period, generally made its presence felt more in periods when societies deteriorated and moved away from religion. The concept of bid'ah and the groups united around this concept have argued that the return of religion to its origin can only be achieved by abandoning bid'ahs, and they struggled on this path. They stated that this return to the original will be based on the Sunnah of the Prophet (sav) and the way drawn by the al-salaf al-sâlih. For this purpose, groups that have fought against bid'ah in every period of history consider themselves as salafî and claimed that their mission is only to reform and revive people. In this article, we will examine the perspective of Wahhâbism, which emerged as an example of this situation, on the concept of bi'dah and what it did to purify religion from bid'ah. In this context, in the first chapter of the introduction, we will touch to the bid'ah understanding of Muḥammad 'Abd al-Wahhâb and his followers. In the second part, we will give information about the subjects, behaviors and situations that are accepted as bid'ah by Wahhâbis and we will talk about what they did in order to purify from the religion of bid'ahs.

Keywords: History of Islamic Sects, Muḥammad ‘Abd al-Wahhâb, Wahhâbism, Bid’ah, Islah and Ihya, Sunnah, Shirk.

Giriş

Arapçada “ıcat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen “b-d-a” kökünden türeyen bid’at , “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey” anlamına gelir.¹ İslam literatüründeki tarihyse Peygamber’den (sav) sonra ortaya çıkan, din ile ilgili olan her türlü ilave ve eksiltme özelliğı taşıyan, Kur’an ve sünnette hükmü olmayan, herhangi bir dini delile dayanmayan, sahâbelerin ve tâbiînin görüşlerine aykırı olan her türlü fikir, anlayış ve davranış şeklinde ifade edilmiştir.² Bir başka ifade ile Peygamber’den (sav) sonra ortaya çıkan ve dini herhangi bir delile dayanmayan inanç, ibadet ve dini davranışlar şeklinde ifade edilmiştir.³

Bid’at kapsamına göre dar ve geniş kapsamlı olmak üzere iki şekilde tarif edilmiştir. Dar kapsamlı tarife göre bid’at Peygamber’den (sav) sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliğı taşıyan her şeydir. Bu düşünceyi benimseyenlere göre dinle ilgisi bulunmayan ve dini mahiyeti olmayan şeyler bid’at olarak kabul edilmemektedir. Bu minvalde bakıldığı zaman örf, adet, gelenek ve görenek türünden olan davranışlar bid’at kavramına dâhil değildir. Bid’atı geniş kapsamlı olarak anlayanlar ise Peygamber’in (sav) vefatından sonra ortaya çıkan her şeydir diye tarif etmişlerdir. Bu tarife göre dini mahiyetteki amel ve davranışlar dışında günlük hayatla alakalı olarak sonradan ortaya çıkan adet, örf, uygulamalar ve fikirler de bid’atın kapsamı içerisindeydir.⁴ İki grup arasında ihtilaf gibi gözükten durum aslında bir terim anlaşmazlığından başka bir şey değildir. Her iki tarafta dini mahiyeti olan ve sonradan ortaya çıkan her türlü uygulamanın reddi konusunda ittifak halindeyken, sonradan ortaya çıkmakla beraber dini mahiyeti olmayan ve dinin esaslarına ters düşmeyen uygulamalara gelince bid’atı dar kapsamlı olarak ele alanlar bu durumu iyi bid’at(bid’ati hasene) şeklinde açıklamakta, bid’atı geniş kapsamlı olarak ele alanlar ise bu durumu bid’atın kapsamı içinde saymamaktadır.

Bid’atların ortaya çıkmasının ve yaşama şansı bulmasının ise birçok sebebi bulunmaktadır. Bu sebeplerin başında İslam topraklarının hızlı bir şekilde büyümesi ve genişlemesiyle farklı Sosyo-kültürel yapıya sahip milletlerin İslamiyet’in içine girmesi gelmektedir. Bu durumda yeni Müslüman olan kişilerin İslam’ın hüküm ve esaslarını yanlış

¹Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisân’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “bd’a”,8/6.; İbrahim Mustafa vd., *El-Mu’Cemü’l-Vasît* (Kahire: Dâr’ud-Da’ve, ts.), “bd’a”,64; Rahmi Yaran, “Bid’at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129-131.

²Mehmet Zeki Pakalın, *Bid’at* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), “Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü” 1/231; Yaran, “Bid’at” 6/129-131.

³Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*(İstanbul: İsam Yayınları, 2013), “Bid’at”, 48.

⁴Yaran, “Bid’at”, 6/129-131.

anlamaları da bid'atların İslamiyet'e girişine sebep olmuştur. Bunun dışında yabancı kültürlerle olan sürekli etkileşim o kültürlerden bazı uygulamaların İslam toplumuna girdiği de bir gerçektir. Bununla beraber art niyetli olan insanların dinin aslını bozmak için bir takım bid'at ve hurafeleri kasten İslam toplumuna sokmak istemesi durumu da mümkündür.

Tarih boyunca farklı dönemlerde İslam toplumunu bu bid'at ve hurafelerden arındırmak, İslam'ı Peygamber (sav) dönemindeki gibi saf ve öz haline döndürmek adına farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Peygamber'in (sav) vefatıyla ortaya çıkan bu farklı durumlar, görüşler ve olaylar daha da artarak devam edegelmiş bu sebeple özellikle bid'at karşıtı gruplar bazı dönemlerde, bazı isimlerle aşırı derecede güçlenip çok büyük taraftar kitlelerine ulaşmıştır. Kendilerini bu düşünceye adayan, İslam toplumunun bozulmasının önlenmesi için tek kurtuluşun "Selef"⁵ dönemindeki gibi saf bir dini yaşantı olduğunu savunan bu gruplar, kendilerinden ihyacı, ıslah edici olarak bahsetmişlerdir. İşte bu ıslah ve ihya fikrinin tarihteki en meşhur ve en çok ses getiren simaları Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) olmuştur. Hanbelî gruplar ve İbn Teymiyye bid'atlara karşı sert bir tutum sergilemişlerdir. Vehhâbîlik hareketinin bid'atlarla mücadele konusunda İbn Teymiyye'nin katılığını daha da arttırdığını söylemek mümkündür.⁶ Bu çalışmamızda da Vehhâbîliğin kurucusu olarak zikredilen İbn Abdülvehhâb'ın ve Vehhâbîlerin bid'atlara karşı tavır, tutum ve bid'atları engellemek için sergiledikleri tutumları incelemeye çalışacağız.

1. Muhammed B. Abdülvehhâb'ın ve Vehhâbîliğin Bid'at Anlayışı

Muhammed b. Abdülvehhâb, bid'atların iyice yaygınlaştığı iddia edilen bir dönemde ortaya çıkmıştır. Doğduğu ve yetiştiği ortamlarda birçok bid'at çeşidi görmüş, fikri yapısını oluşturduktan ve arkasına siyasî bir güç aldıktan sonra bu bid'atlarla mücadele etmiştir. İbn Abdülvehhâb Necd bölgesinde bedevîlerin yoğunlukla bulunduğu bir bölgede fikirlerinin temellerini atmıştır. Bu bölge İslam Tarihi boyunca çeşitli siyasi sorunlara ev sahipliği yapmıştır. Hz. Ebubekir dönemde bu bölge kabilelerinden bazılarının irtidat ederek halifeye isyan etmeleri,⁷ yine bu dönemde ortaya çıkan yalancı peygamberlerin üç tanesi Necdî kabilelerden çıkmıştır.⁸Yine aynı şekilde Hz. Ali döneminde ortaya çıkan Haricilik fitnesi bu bölgede bulunan kabilelerin çoğunluğunun desteğiyle vücut bulan bir harekettir.⁹ Bölgenin siyasi ve Sosyo-ekonomik yapısı ve bedevî yaşam tarzı nedeniyle bid'atlar İbn Abdülvehhâb döneminde belki de zirve dönemini yaşamaktaydı. İşte tam bu noktada İbn Abdülvehhâb

⁵ Selef: ilim ve fazilet açısından müslümanların önde gelenleri olarak sayılan ashab ve tabiîn için kullanılan terimdir. Detaylı bilgi için bak: Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁶ Yaran, "Bid'at", 6/129-131.

⁷ Bahriye Üçok, *İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (Ankara, 1967), 24-25.

⁸ Üçok, *İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, 50-99.

⁹ W.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı (İstanbul, 1998), 44,50-51.

Vehhâbî doktrinlerinin temellerinden birini oluşturacak olan bid'atlarla mücadeleye başlamıştır.

Bid'at, İbn Abdülvehhâb'ın şiddetle üstünde durduğu bir konu olup, insanları bid'at olan şeylerden uzaklaştırmak ve sahih İslam dinine döndürmek için davet çalışmalarında bulunmuştur. O davasının temelini tevhid, selef tabi olmak, şirkten uzak durmak ve bid'atlarla mücadele etmek üzerine tesis etmiştir.¹⁰ O bütün eserlerinde bu konular üzerinde durmuş ve dine yerleşmiş bid'atların ortadan kaldırılması için sırasıyla tebliğ, vaaz, nasihat, ikaz, münazara ve münakaşa yöntemlerinin kullanılması gerektiğini belirtmiştir. İbn Abdülvehhâb'a göre bu aşamalar uygulandığı halde insanlar bid'atlara hâlâ devam ediyor ve vazgeçmiyorlarsa, bu defa devletin müdahale ederek ve güç kullanarak bid'atları ortadan kaldırma yoluna gitmesi gerektiğini savunmuştur.¹¹

İbn Abdilvehhâb bid'at konusundaki görüşlerini İbn Teymiyye' den almıştır. İbn Abdilvehhâb, "bid'atı hasene" diye bir ayrımın batıl olduğunu, bunun delilinin Hz. Muhammed'in "Her bid'at dalalettir. Her dalalet ateştedir."¹² sözü olduğunu, onun burada herhangi bir bid'atı müstesna tutmadığını belirtir.¹³ İbn Abdilvehhâb ve taraftarları bid'atın kelime anlamını değil, dini anlamını esas almışlardır. Onlara göre dinle ilgili olmayan şeylerden sonradan ortaya çıkanlar bid'at kavramı içinde değildir. Bid'at, Kur'an, sünnet, sahabe ve tabiinin uygulamalarında aslı bulunmayan, sonradan ortaya çıkarılan dinle ilgili işlerde görülür.¹⁴

Vehhâbîler, Kur'an ve sünneti zahir manasıyla ve şekilci olarak kabul etmeleri sebebiyle bid'at alanını oldukça geniş tutmuşlardır.¹⁵ Bid'atı Peygamber'in (sav) vefatından sonra zuhur eden her türlü yenilik olarak kabul eden Vehhâbîler bid'atın her çeşidini Allah'ın indirdiği kanundan farklı bir kanun koyma olarak kabul etmiştir. Bu durumu da tâgût yani Allah'ın indirdiğinden başka bir hükümle hükmeden, Allah'a ve Peygamber'e (sav) itaate muhalif olarak itaat edilen her şey olarak açıklamışlardır. Allah'ın ve Peygamber'inin (sav) emir ve hükümleri dururken ona muhalif olan başkasının hükümlerini uymayı da sapıklık olarak nitelendirmişlerdir.¹⁶

¹⁰ Mazhar Tunç, *Suud Selefilîği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 149.

¹¹ Tunç, *Suud Selefilîği*, 150.

¹² Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374/1955), Cum'a, (43).

¹³ Abdullah Salih el-Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Hayatuhû ve Fikruh* (Riyad, ts.), 144.

¹⁴ Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 55.

¹⁵ Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/611-615; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 44.

¹⁶ Muhammed İbn Abdülvehhâb, *Kitâbu't Tevhid* çev. Ahmet İhsan Dünder (İstanbul: Guraba Yayınları, 2013), 30; Muhammed İbn Abdülvehhâb, *el-Kavlü'l Müfid ala Kitabu't Tevhid* çev. Ahmet İyibildiren (İstanbul: Guraba Yayınları, 2018), 1/37; Muhammed İbn Abdülvehhâb, *Tevhîd Risâleleri Külliyyâtı* çev. Heyet (İstanbul: Nedâ Yayınları, 2019), 96.

Vehhâbîlere göre bid'at iki çeşittir. Bunlardan birinci tür bid'at dini alanda yapılan bid'at olarak kabul ettikleri ve az önce de bahsettiğimiz gibi dinin tamamlanmasından sonra, Peygamber'in (sav) vefatından sonra ortaya çıkan her türlü inanç ve ibadettir diyerek bunları da kendi arasında çeşitli şekilde dinden çıkararak, şirk olan, şirk vesile olan, küfür olan, büyük günah olan, küçük günah olan bid'at diye ayırmışlardır. Dindeki bid'atın her türlüşünün haram ve sapıklık olduğunu savunmuşlar ve reddedilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. İkinci tür bid'at ise dini alan dışında gerçekleşen yenilikler ve icatlardır ki bunlar ilk başlarda bid'at olarak kabul edilse de daha sonraları mubah görülmüştür.¹⁷

Bu sebeple kendilerini ihyacı ve selefi olarak addeden her grup tarih boyunca bid'atlarla mücadele konusunda diğer gruplara göre daha sert ve çetin bir mücadeleler vermiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb bu alanda en çok uğraş veren kişilerin başında gelmektedir. Bu alanda İbn Teymiyye'nin sert tutumlarına kaleminde çok net bir şekilde şahit oluyoruz. İbn Abdülvehhâb ve onun izinden gidenlerin bid'at anlayışı ve mücadele şekli İbn Teymiyye'ye uymakla beraber, İbn Abdülvehhâb ve Vehhâbîler bid'at konusunu daha sert bir şekilde benimsemiş, bid'atın alanında ve bu alanda mücadelede İbn Teymiyye'den daha aşırı gitmişlerdir.¹⁸

2. Vehhâbîler Tarafından Bid'at Olarak Kabul Edilen Bazı Uygulamalar

2.1 İbadetler ve İbadet Yerleri İle Alakalı Bid'atlar

Vehhâbîlere göre farz namazların ferdi olarak eda etmek bid'attır, dolayısıyla cemaatle namaz zorunludur. Günümüzde her ne kadar bu uygulama bir fiil uygulanıyor olmasa da Vehhâbîliğin kurulduğu ilk dönemlerde, namaza bir vakit dahi olsa gelmeye ilk seferinde imam tarafından nasihat edilir. İkinci seferinde bulunduğu mıntıkanın hâkimi tarafından uyarılır. Üçüncü defasında yine olursa meşru bir mazeret belirtirse kurtulur. Cami imamı her namazın ardından camiye gelmesi gerekenlerin bulunduğu bir listeden isimleri okuyarak yoklama alır ve namazdan çıktıktan sonra ilk işi camiye gelmeyen kişi veya kişileri bulmak ve durumlarını öğrenmektir.¹⁹ Mesela 1924 sonrası Mekke'de ezan okunduğu halde camiye gitmek istemeyen kişiler çarşıda dolaşan görevliler tarafından sopolanarak camiye yönlendiriliyordu.²⁰

Vehhâbîlere göre camilerin süslenmesi, kubbe ve minare yapılması bid'attır. Camiler sade olmalıdır. Hz. Peygamber'in (sav) doğumunu kutlamak, mevlit okutmak, namazlardan

¹⁷ Abdullah b. Abdülhamid el-Eserî, *Selef-i Sâlihîn Akîdesi* çev. Mustafa Öztürk - Ahmet İyibildiren (İstanbul: Guraba Yayınları, 2018), 261-671.

¹⁸ Saffet Sancaklı, "Hadîsler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği" *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016), 42-43; Yaran, "Bid'at", 6/129-131.

¹⁹ Yusuf Ziya Yörükân, "Vahhabîlik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 60; Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri* (Ankara: Asam Yayınları, 2001), 83-84; Osman Demirci, *M. M. Futeyyih'in Necd El-İhvan Fırkası veya bugünkü Vehhabîlik isimli eseri ışığında Necd İhvanı Teşkilatı ve son Suud Devletinin kuruluşu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2013), 42.; Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabîlik*, 44.

²⁰ *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabîlik*, 89.

sonra topluca tesbihat yapmak, tesbihatı bir vasıta ile yapmak, dua ettikten sonra elleri yüze sürmek bid'at tır. Ramazan, Cuma ve Kandil gecelerinde minareden bir şey ilan etmek ve duyuruda bulunmak, bid'at tır. Peygamber'e (sav) "Mevlana, Seyyiduna" demek, sakalı şerif, hırka-i şerif ziyaretlerinde bulunmak bid'at tır. Peygamber'in (sav) doğum günü olan mevlid kandilini ve diğer kandil gecelerini kutlamak, duadan sonra veya ölünün arkasından Fâtiha suresinin okunmasını istemek bid'attır.²¹

Vehhâbîlerin yoğunlukla yaşadığı Suudi Arabistan da yukarıda zikrettiğimiz uygulamaların hiçbir şekilde uygulanmadığı çok açık bir şekilde görülmektedir. Uygulamak isteyenlerin de uyarılarak bu uygulamaları yapmalarına mani olmaları, izledikleri yol gereği vazgeçilmez bir durumdur.

2.2 Türbeler ve Mezarlar İle Alakalı Bid'atlar

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ve onun izinden gidenlerin en dikkat ettikleri husus, Allah'a ortak koşmak olarak nitelendirdikleri mezarlar, türbeler ve buraların ziyareti esnasında yapılan uygulamalardır. Hatta bu kararlı ve aşırı tavırları "Mâbed Yıkıcılar" olarak isimlendirilmelerine sebep olmuştur.²²

Vehhâbîler'in ele geçirdikleri her şehirde yaptıkları ilk eylemlerden bir tanesi şehirde bulunan kabristanlar, kubbeli yapılar ve türbeleri yıkmak, halk tarafından değer verilen önemli mekânları kapatmak veyahut zarar vermek olmuştur. Örneğin Mekke'yi ele geçiren Vehhâbîler vakit geçirmeksizin Ma'le Kabristanı'na doğru hareket etmiş orada bulunan tüm kubbeli mezarları yıkmışlardır. Zarar verdikleri binaların içerisinde Peygamber'in (sav) doğduğu ev ve namazgâhı ve Hz. Fatıma'nın doğduğu ev yer alıyordu. Yine aynı şekilde Asr-ı Saâdet'in izlerini taşıyan bir mekân olan Dârülerkam'ın kapısına kilit vurarak orayı ziyaret etmek isteyenlere izin verilmediği gibi ziyarete gelenleri şiddetle dövmüşlerdir. Bu türbeleri ziyaret ederken yakalanan iki Hindistanlı hacı hakkında Vehhâbîler idam cezasına hükmetmişlerdir. İbn Suûd'un araya girmesiyle cezalarının para cezasına döndürülmesiyle serbest kalmışlardır.²³

Medine'yi ele geçirdiklerinde de Vehhâbîliğin pratiklerini yerine getirmek üzere Bakî' mezarlığındaki türbeler olmak üzere çevrede bulunan türbeleri, Uhud Şehitliği ve şehitlikteki caminin yıkım kararı alınmış ve uygulanmıştır. Bazı kaynaklarda Peygamber'in (sav) mezarını ve Kubbe-i Hadrâ'yı da yıkmak istemişlerse de büyük bir infiale sebep olacağı düşüncesiyle vazgeçtikleri ancak Peygamber'in (sav) kabrinde saklanan pek çok

²¹ İbn Abdülvehhâb, *el-Kavlu'l Müfid ala Kitabu't Tevhid*, 1/454-455; Müfrih Süleyman el-Kûsî, *Selefilik* çev. Ahmet İyibildiren (İstanbul: Guraba Yayınları, 2013), 415; Yörükan, "Vahhabîlik", 61-62; Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, 85; Tunç, *Suud Selefiligi*, 150; Vasıp Japharov, *Vehhâbîlikte Bid'at Anlayışı ve Bazı Fikhî Uygulamalarda Bid'at İddiaları* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 68-86; Salih b. Fevzan el-Fevzan, *Bid'atın Tanımı Hükümleri ve Çeşitleri* (PDF:2009),43.

²² Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* çev. Sıbgatullah Kaya (İstanbul: Anka Yayıncılık, ts.), 222.

²³ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 113.

mücevherata el koydukları ve kubbeye kısmi de olsa zarar verdikleri geçmektedir. Medine'de yapılanlara bir örnek te Peygamber'in (sav) kabri karşısında durup salâtü selam getirmeyi, el açıp dua etmeyi de yasaklamalarıdır.²⁴

Tâif'in kontrolünü ele aldıklarında ise orada yaşayan halktan Vehhâbî öğretilerini kabul etmeyenleri kılıçtan geçirip canlarına kıymışlar ve mallarını da gasp etmişlerdir. Bu katliamı gerçekleştirirken kadın-erkek, çocuk ayrımı yapmadan hatta kendilerinden af umanlarda dâhil olmak üzere, bir gecede 300 ila 400 kişinin canına kıydıkları kaynaklarda yer almaktadır. Yağma yapmak için evlere giren askerler kıymetli eşyaları teslim etmeyenleri acımasızca öldürmüşlerdir. İçlerinde kentin Şafiî müftüsünün de yer aldığı, kentin diğer ileri gelen ulemalarını bir camide toplayarak topluca katletmekten hiç çekinmemişlerdir. Aynı şekilde şehri şirk ve şirk alametlerinden temizlemek adına Tercümânü'l- Kur'ân unvanıyla anılan Abdullah b. Abbas'ın(ö. 68/687-88) kabrinde bulunan türbeyi ve etrafta bulunan türbeleri yerle bir etmişlerdir.²⁵

Tüm bu uygulamaları toplumu ihya etmek, dini bid'at ve şirkten temizlemek adına yaptıklarını iddia eden Vehhâbîler'e karşı ister istemez dünya genelinde bir antipati oluşmuştur. Bu durumu Vehhâbîlerin kendilerinden olmayanlara, kendileri gibi düşünmeyenlere karşı tavır ve acımasız davranışları daha da ileriye taşıyarak nefret boyutuna doğru sürüklemiştir. Bu hususta Vehhâbîliğin ve ideolojisinin hayranı olduğu halde Mısırlı Bilgin Ahmed Emin'in Vehhâbîlerin yaptıkları aşırılıklarla ilgili söylediği sözler manidardır:

“Müslümanların Vehhâbîlere nefretini gerektiren bir husus vardır. O da Vehhâbîlerin istilâ ettikleri bir ülkede fikirlerini zorla yerleştirmeye çalışmaları, insanların davetlerine inanmalarını beklemeleridir. Mekke'ye girdiklerinde eserle ilgili birçok kubbeler(türbeler) yıktılar. Hz. Hatice'nin türbesi, Peygamberimizin ve Hz. Ebu Bekir'in doğduğu evlerin kubbeleri, bunların yıktığı kubbelerin başında gelir. Medine'ye girdiklerinde ise Tanrı elçisinin kabri üzerinde bulunun birçok ziynet ve süsleri kaldırdılar. Bütün bu davranışlar müslümanların gazabına ve onların şefkatlerinin yaralanmasına sebep oldu. İnsanlardan bazısı tarihî eserlerin kaybolmasına üzüldü... Bazıları İslâmî şefkatin sembolü olan Peygamberin mezarının süslerinin yok oluşu için üzüldü. Böylece müslümanların gazabını gerektiren sebepler değişti.”²⁶

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Abdülvehhâb'ın bid'at ile alakalı görüşlerinde referans kişi İbn Teymiyye olduğu gibi mezarlar ve türbelerle alakalı olarak da onun izinden gitmektedir. Vehhâbîler Peygamber'in (sav) “Şu üç mescitten başkası için yolculuğa

²⁴ Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyan* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 41-59; Zekeriyâ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmalî Hâkimiyeti(Vehhâbî Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 43; Ecer, *Tarihte Vehhâbî Hareketi Ve Etkileri*, 80; Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, 116.

²⁵ Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyan*, 28-33; Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhâbilik*, 110.

²⁶ Ecer, *Tarihte Vehhâbî Hareketi Ve Etkileri*, 79.

çıkılmaz: Mescid-i Haram, benim şu mescidim ve Mescid-i Aksa"²⁷ hadisinden yola çıkarak Peygamber'in kabrini ziyaret için yola çıkmanın caiz olmadığını belirtirler. Hristiyanlar ve Yahudiler peygamberlerinin kabirlerini ibadet edilen bir mekân, bir mescit haline getirmişler ve yoldan çıkmışlardı. Bu sebepten ötürü Peygamber (sav) "Allah Yahudilere ve Hristiyanlara lanet etsin. Peygamberlerinin kabirlerini mescide çevirdiler."²⁸ buyurmuştur. Peygamber (sav) bir başka hadisinde "Sizden öncekiler peygamberlerinin kabirlerini mescid edinirlerdi. Dikkat edin. Kabirleri mescid edinmeyin. Bunu size yasaklıyorum."²⁹ buyurmuştur. Bu hadislerden maksadın türbe veya mescidin sadece kabrin üzerine inşa edilmesi değil, kabrin yanına da inşa edilse o kabrin üzerine inşa edilmişten farksız olacağını belirtmişlerdir. Mescid yapılmasa dahi kabrin yanında kılınan namazı da aynı sınıfta değerlendirmişlerdir. Peygamber (sav) daha kendi kabri dahi ortada yokken böyle bir şey yapmayı yasaklamıştır.³⁰

"Kabirleri ziyaret eden kadınları, kabirleri mescid edinenleri ve kabirlerde kandil yakanları lanetledi"³¹, Hz. Ali'den rivayetle "Rasulullah'ın (sav) beni görevli gönderdiği işe seni göndereyim mi? Nerde bir heykel ve suret görürsen mutlaka onu dümdüz edeceksin! Ve ne kadar yüksek bir kabir görürsen, mutlaka onu da dümdüz edeceksin."³² gibi hadisleri delil olarak kullanan Vehhâbîler, kabirlerde kandillerin ve mumların yakılması, kabirlerin kireçle yapılmasını, mezarların tapınak haline getirilmesi vb. şeyleri Peygamber'in (sav) lanetlediğini belirtmişler, bu sebeple bu tarz uygulamaların şirke vesile olduğunu, bu tarz uygulamaları yapanlara sert bir şekilde tavır ve müdahaleler edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.³³

"Evlerinizi kabirler haline getirmeyin. Kabrimi bayram yeri haline çevirmeyiniz. Bana salâtü selâm getiriniz. Zira nerede olursanız olun sizin salâtü selâmınız bana ulaşır."³⁴ hadisinden yola çıkarak bir ecir, sevap umarak Peygamber'in (sav) kabri dahi olsa kabir ziyareti için yola çıkmanın yasak olduğunu şiddetle savunmuşlardır.³⁵ Puta tapma mantığı mezar ziyaretlerinden dolayı ortaya çıkmıştır. Hristiyan ve Yahudiler böyle yaptıkları için

²⁷ Ebûl-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim, *Sahîhu Müslim* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374/1955), "Hac", (511).

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Salât" (54); Müslim, "Mesacid", (21).

²⁹ Müslim, "Mesacid", (23).

³⁰ İbn Abdülvehhâb, *Kitâbu't Tevhid*, 128; İbn Abdülvehhâb, *el-Kavlul Müfid ala Kitabu't Tevhid*, 1/468-482.

³¹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Şirketü Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), "Salât" (320).

³² Müslim, "Cenaiz" (93).

³³ İbn Abdülvehhâb, *el-Kavlul Müfid ala Kitabu't Tevhid*, 1/506.

³⁴ Süleymân b. el-Eşas es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Delhi: el-Matbaatu'l-Ensâriyye, 1323), "Menâsik" (97).

³⁵ İbn Abdülvehhâb, *el-Kavlul Müfid ala Kitabu't Tevhid*, 1/483-484.

sapkın duruma düşmüşlerdir. Bu türden uygulamaların her türlü şirke götüreceğinden dolayı bid'at tır.³⁶

Buraya kadar zikrettiğimiz hususlar dikkate alındığında Muhammed b. Abdülvehhâb gibi âlimler bunların takipçileri Müslümanları sünnet yolunda birleştirmek ve bid'atları ortadan kaldırmak için mücadelede bulunmuşlardır. Ancak mücadele usulleri çok sert ve kırıcı olduğu için müspet netice alamamış, bid'atçilerin taassubunu körüklemiş, birleştirmek yerine ayrılmalara, sünnete uzaklaşmalara sebep olmuşlardır.³⁷

2.3 Tasavvuf ve Tarikatlar İle Alakalı Bid'atlar

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın şiddetle eleştirdiği, tevhid ilkesine aykırı olarak gördüğü hususlardan biri de tasavvuf ve tarikat alanında yapılan bazı uygulamalardır. Ona göre tarikat bir bid'at tır ve insanların sapmalarına sebep olan bir husustur. İnsanların bir şeyhe bağlanmadan doğruya, hakikate ulaşamayacağı iddiası küfürden başka bir şey değildir. Allah'tan başkasından yardım istemek veya ondan başkasına dua etmek şirktir. İbn Abdülvehhâb'a göre Peygamber, melek, veli gibi başka bir varlığa dua eden, Allah'tan başka kimsenin güç yetiremeyeceği bir konu da Allah'tan başkasına istigâse³⁸ bulunmak kişiyi küfre ve şirke sürükler.³⁹

Ehl-i tarikatın, şeyhin müridi sapıklıktan ve hatadan koruduğu, insanın yükselmesinin ve nefsin arınmasının tarikatla mümkün olduğu, sahabenin Peygamber'e (sav) biat ettiği gibi mutlaka bir mürşide, şeyhe biat etmesinin gerekli olduğu, şeyhlerden tevbe almanın gerekliliği, tarikat şeyhlerinin kabirlerinde yaşadıkları, Allah dostları oldukları ve bazı derecelere ayrılarak dünyayı idare ettikleri ve onlara tevessül etme şartı gibi tasavvufun ve tarikatların ana konuları olan bu iddialar asılsız, mesnetsiz ve küfre götüren iddialardır. Bu zikredilen hususlar, dinin aslında ve Kur'an-ı Kerim'de yer almamaktadır. Kur'an'dan başka mürşid yani yol gösterici, rehber, Allah'tan başka hidayet verici aramak caiz değildir. Peygamber'e (sav) dahi tevessül ve ondan şefaate dilemek caiz değildir.⁴⁰

İbn Abdülvehhâb bir vasıta vesilesiyle Allah'a ulaşmayı ve yine vasıtayla şefaate kavuşmayı kabul etmemektedir. Onun bakış açısına göre Müslümanlar, Hz. Ali, salih insanlar ve Nebi gibi konularda aşırıya kaçmışlardır. "Ey falan efendim, bana yardım et, bana rızık ver..." gibi söylemlerde bulunarak sapıklığa düşmüşlerdir. Bu söylemlerin hepsi yanlıştır ve şirktir. Bunları söyleyenler tövbe etmeleri halinde ölümden kurtulabilirler aksi takdirde öldürülmeleri gerekir.⁴¹ En salih insanın dahi Allah'tan başkasına-Allah'ı razı etmek için-

³⁶ İbn Abdülvehhâb, *Kitâbu't Tevhid*, 133-134.

³⁷ Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul, 1996), 2/263.

³⁸ İstigâse (Tevessül) bir aracı vasıtasıyla maddî veya mânevî derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek; iyi amellerle Allah'a yaklaşmayı ummak. Detaylı bilgi için bak: Tevessül maddesi Yusuf Şevki Yavuz, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41/6-8.

³⁹ İbn Abdülvehhâb, *Kitâbu't Tevhid*, 98; İbn Abdülvehhâb, *el-Kavlu'l Müfid ala Kitabu't Tevhid*, 1/328.

⁴⁰ Yörükân, "Vahhabîlik", 63; Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, 75.

⁴¹ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, 76.

yalvarması o salih kişiyi zalimlerden biri haline getirir.⁴² Ehli tasavvuf, şeyhlerin hayattayken ve öldükten sonra ihtiyaçların giderilmesi konusunda tasarrufa sahip ve gavs, abdal, kutub, üçler, yediler, kırklar... gibi mertebelere ayrıldığını, bunlara nezretmenin ve kurban kesmenin caiz olduğunu belirtirler. Bu söylemler tamamen ifrattır ve insanları şirk rüzgârının içerisinde azaba götürecektir.⁴³

Sûffilerin, evliyaların hayattayken veyahut öldükten sonra tasarrufta buldukları düşüncesi doğru değildir ve “göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır, Allah’ın her şeye gücü yeter.”⁴⁴ ayetine ters düşmektedir. Tasarruf ve takdir, yaratma ve tedbir, yaşatma ve öldürme sadece Allah’a ait olan sıfatlardır. Veli’den yardım isteyen büyük şirke girer. Ölen kişinin amel defteri kapanmıştır. Kur’an-ı Kerim’de Peygamber’e (sav) ithafen “Muhakkak sende öleceksin, onlarda ölecek.”⁴⁵ buyrulurken her nefsin ölümü tadacağı⁴⁶ açıklanmaktadır. Ölen kişide ise his ve hareket son bulacak, amellerin artması düşünülmeyecektir. Bu açıdan ölünün tasarrufu ve keramet göstermesi düşüncesi yanlıştır.⁴⁷ Vehhâbilere göre ölmüş bir insanla tevessül ve istigâsede bulunulduğunda Allah’tan başka birine dua edildiği kabul edilmektedir. Onlara göre her dua da ibadet olarak kabul edildiğinden, ölmüş birisi aracılığıyla tevessül ve istigâsede bulunan kişi müşrik olarak ilan edilmektedir.⁴⁸ Bu bağlamda şeyhlere, salih kişilere-evliyalara yapılan aşırı davranışlar ve onların Allah ile yapılan dualar arasında aracı olduklarını kabul eden kişi küfre ve şirke düşmektedir.⁴⁹ Vehhâbililer bu çıkarımlarını “Andolsun ki onlara: Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir? diye sorsan, Allah derler. O halde nasıl (haktan) çevrilip döndürülüyorlar”⁵⁰ ve “Ant olsun onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan elbette Allah derler. O halde nasıl (Allah’a kulluktan) çevriliyorlar?”⁵¹ ayetlerinden yola çıkarak, müşriklerinde putların yaratıcı olmadıklarına, her şeyi Allah’ın yarattığına inanıyorlardı diyerek, tevessül ve istigâse eden kişileri puta tapanlarla aynı kefe koymuşlardır.

Muhammed b. Abdülvehhâb : “Kim kendi ile Allah arasında araçlar koyar ve o araçlarla dua eder, onlardan şefaata umar ve onlara tevekkül ederse o kişi icmâ ile küfre girer.”⁵² diyerek çok net bir hüküm vermiş ve hükmünü, “ Dikkat et halis din sadece Allah’ındır. Onu bırakıp kendilerine bir takım dostlar edinenler: Onlara bizi sadece Allah’a

⁴² İbn Abdülvehhâb, *Kitâbu't Tevhid*, 96; İbn Abdülvehhâb, *el-Kavlu'l Müfid ala Kitabu't Tevhid*, 1/329.

⁴³ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, 76.

⁴⁴ *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali* çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), Âl-i İmran 2/189.

⁴⁵ ez-Zümer 39/30.

⁴⁶ Âl-i İmran 2/185.

⁴⁷ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, 76.

⁴⁸ Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* ed.Ahmet Kavas vd.,(İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014),486-487. el-Eserî, *Selefi Sâlihîn Akîdesi*, 208.

⁴⁹ İbn Abdülvehhâb, *Kitâbu't Tevhid*, 134.

⁵⁰ el-Ankebût 29/61.

⁵¹ ez-Zuhruf 43/87.

⁵² Sâlih el-Fevzân, *Durûs fî Şerhi Nevakizi'l-İslam li Muhammed b. Abdilvehhab* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 59.

yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz, derler. Doğrusu Allah, ayrılığa düştükleri şeylerde aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah, yalancı ve inkârcı kimseyi doğru yola iletmez.”⁵³, “Allah’ı bırakıp da sana fayda veya zarar vermeyecek şeylere tapma. Eğer bunu yaparsan zalimlerden olursun.”⁵⁴ ayetlerini verdiği hükme delil olarak göstermiştir. Nitekim bu görüşler sebebiyle de başta İbn Abdülvehhâb olmak üzere onun izinden gidenler, kendileri gibi düşünmeyen Müslümanları sadece tekfir etmekle kalmayıp onlara kılıç çekmişlerdir.⁵⁵ Vehhâbî düşünce yapısına sahip kişiler tarafından yazılan birçok eserde aktarılanlara göre Vehhâbîler, bu görüşlerinin tezahürü olarak kelime-i tevhid getirip mü’min olan ve namaz kılan insanları, sırf tevessül ve istigâsede buldukları için camide namazdayken öldürmüşlerdir.⁵⁶ Bu düşünce tarzı hiçbir yumuşamaya uğramadan günümüze kadar gelmiş belki de daha da ileri giderek bir toplumu tamamen tekfir etmeye, kendileri gibi düşünmeyenler hakkında insafsızca hüküm vermelerine sebep olmuştur. Bunun bir örneği ise yine kendi kaynaklarında yer alan : “Tıpkı Mekke ehli gibi kabirlere tapan (Ubbâdu’l-Kubûr), Salihlere ibadet eden, Allah’ın tevhidinden şirke dönen ve Hz. Peygamber’in sünnetini bid’atlarla değiştiren Türkleri tekfir etmeyen de kâfirdir.”⁵⁷ diyebilecek kadar ileri gittikleri görülmektedir.

Tevevül, Allah’ın isim ve sıfatlarıyla tevevül, hayatta olan bir kişiden dua istemek ve salih amel ile tevevül, zât ile tevevül(peygamberler ve salihlerin Allah nezdindeki mertebesi ile tevevül, Peygamberlerin ve salihlerin Allah nezdindeki hakkı ile tevevül, vefatlarından sonra Peygamberler ve salihlerle tevevül) olmak üzere üç başlık altında incelediğimizde, zât ile tevevül başlığı dışındaki başlıklarda herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Vehhâbî çizgide hareket edenlerin zayıf dediği her hadis ve râvinin zayıf olmadığı, tasavvufî çizgide yol alanların da sahih ve sika râviler dediği her rivayetin gerçekte öyle olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim bu konu hakkında hem sahih-hasen hem de zayıf-mevzu hadisler bulunmaktadır. Zaten Vehhâbîler ile tasavvuf-tarikatlar başta olmak üzere diğer gruplar arasında münakaşa ve tartışmalara sebep olan tevevül çeşidi de zât ile tevevül başlığı altında olmaktadır. Zira Vehhâbîler de ilk iki başlık altında saydığımız tevevül çeşitlerini kabul etmektedir.

2.4 Yiyecek-İçecek, Kılık-Kıyafet ve Diğer Bazı Konularla Alakalı Bid'atlar

Vehhâbîler bid'at kavramını çok geniş bir perspektifte ele aldıkları için, gündelik standart yaşamın ve adetlerin dahi İslam çerçevesi dışına çıkmamasını gerekli bir şart olarak benimsemişlerdir. Bu durum insanların yeme-içmesinden, kılık-kıyafetine ve

⁵³ ez-Zümer 39/3.

⁵⁴ Yûnus 10/106.

⁵⁵ Mehmed Zahid Tıgıloğlu, “Tevevül, İstiğâse ve Teberrûke Dair İki Farklı Paradigmanın Analizi -Ehli Sünnet Sûfi Gelenek ve Selefi Yaklaşım”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2021), 141.

⁵⁶ Osman İbn Bişr en-Necdî, *Unvânu’l-Mecd fi Târihu Necd* (Matbûâtu Dâreti’l-Melik Abdilaziz, ts.), 48.

⁵⁷ Ebû Yusuf Midhat Âlu Ferrâc, *el-Muhtasaru’l-Müfid fi Akâidi Eimmeti’t-Tevhîd* (Beirut: Müessetu’rReyyân, 2005), 402.

teknolojik alanda çıkan cihazların kullanımına kadar her alanda geçerliliğini hissettirmiştir. Sigara ve nargile içmeyi haram olarak kabul eden Vehhâbiler bu konuda çok sert tutumlarda bulunmuşlardır. Tütün içmek, kahve içmek İbn Abdülvehhâb'a göre çirkin ve kötü şeylerdendir. Sigara kokusu bakımından ve insanları rahatsız etmesi bakımından soğana ve sarımsağa benzetilmiştir. İlim, akıl ve nakil tütünün-sigaranın zararlı olduğu konusunda ittifak etmiştir. Vücuda zararlı olan bir şeyin kullanılması ise şer'an haram kabul edilmektedir. Kur'an'da "O peygamber onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri haram kılar."⁵⁸ ayetine dayanılarak haram olduğuna hükmedilmiştir. Sigara ve nargile kullananlara sarhoşluk için olduğu gibi kırk değnek vurulması bazı kaynaklarda altmış değnek olarak uygulandığı ve hatta bir durumda öldürüldüğü dahi yazmaktadır. Ancak o kişinin öldürülmesinin sebebinin sadece sigara kullanmak olmadığı, suç sayılan diğer bir eyleme eşlik etmesinden dolayı gerçekleştiğini belirtmek daha doğru olacaktır.⁵⁹ Vehhâbîlerin sigara karşısında ki net tavırları bazı dönemlerde aleni bir şekilde sigara içenlerin sokak ortasında ölçsüzce dövülmelerine sebep olmuştur.⁶⁰

Vehhâbiler de görünüm ve kılık-kıyafet bir kimlik görevi görmekteydi. Vehhâbilîği kabul eden kişiler Peygamber (sav) öncesi Arapların ve göçebelerin kullandıkları ve günümüzde de yaygın olarak kullanılan ikalin⁶¹ yerine sarık sarmaya başlayarak diğer insanlardan ayrılmışlardır. Saçlar genelde omuz hizasında, bıyıklar üst dudağı geçmeyecek uzunlukta, sakal ise bir ölçü olmadan uzun bırakılmaktaydı. Vehhâbiler yaşadıkları yerlerde ve ele geçirdikleri yerlerde bıyık-sakal kontrolü yapmakta, entarilerin boylarının yerde sürünecek kadar uzun olup olmadığını kontrol edilmekteydi. Bu hususlara dikkat etmeyenlere hadislerle nasihat verilir eğer nasihat almazlarsa ellerinde bulunan makaslarla bıyıkları ve entarileri istedikleri kısalığa kendileri getirirdi. Bu kuralların herkes için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. İbn Suûd'un Ertâviyye ziyaretinde entarisinin uzun olduğu söylenmiş ve üzerindeyken uzun kısmının makasla kesilerek nizami ölçülere getirildiği kaynaklarda yer almaktadır.⁶² Bir kimlik görevi gören bu kılık kıyafet tarzı çoğu zaman olumsuz olaylara yol açmıştır. Vehhâbî bir ihvân⁶³ yolda karşılaştığı bir bedevînin başında Vehhâbîlere özgü sarığı olmadığını görünce, bedevîye cebinden çıkarıp bir akait risalesi

⁵⁸ el-A'râf 7/157.

⁵⁹ Yörükân, "Vahhabîlik", 60; Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 89; Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, 84; H.C. Armstrong, *Abdülaziz bin Suud* çev. Gülsüm Aldemir (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.), 14.

⁶⁰ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 120.

⁶¹ Çoğunlukla Arapların kullandığı ikalin görevi: Baş, yüz ve omuzları güneşin hararetinden korumak amacıyla örtülen kenarları püsküllü örtüyü sıkıca tutturaktır. Başın etrafına alnı açıkta bırakacak şekilde iki kere dolanarak takılır.

⁶² Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 80.

⁶³ İhvân: Bedevi hayattan yerleşik hayata geçerek kendilerini dine, Vehhâbilîğin ritüellerine adayan kimselerin kendilerine verdikleri lakap. Aynı zamanda İhvan teşkilatı Vehhâbîlerin askeri gücü niteliğinde olan bir topluluktur. Suudilerin tarihteki üçüncü devletlerini kurmasında en büyük rolü ihvan teşkilatı oynamıştır. Özellikle İbn Suud'un Türklerle olan mücadelesinde en önemli askeri güç kaynağı ihvan teşkilatı olmuştur. Detaylı bilgi için bak: Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 61-66.

vermiş ve onun kendisiyle gelip dini öğrenmesini teklif etmiştir. Bedevî teklifi kabul etmeyince ihvân tarafından öldürülmüş, bedevînin kılık kıyafetinin hali ve onunla gitmeyi kabul etmemesi ölümüne sebep olmuştur. 1925 yılında Ezher mezunu Dağıstanlı bir genç mezhebi olan Şafîlîği bırakarak Hanbelî mezhebine geçtiğini ve Vehhâbî pratiklerini yerine getirdiği halde cemaatle namaz kılarken Vehhâbîlerin onunla aralarına boşluk bıraktığını ta ki onlar gibi giyininceye kadar bu durumun devam ettiğini aktarmıştır.⁶⁴

Teknolojik buluşlar, yeni icatlarda aynı şekilde Vehhâbîler tarafından nasibini almıştır. Kol saati, fotoğraf makinası, telefon, telgraf gibi malzemeler sihir işi ve gâvur icatları olarak nitelendirilmiştir. Cidde kuşatması sırasında telgrafi kullanmak isteyen İbn Suud aldığı yoğun tepkiler sebebiyle kullanmaktan vazgeçmek zorunda kalmıştır. Mekke ve Medine'de kurulan telefon santrallerinin kabloları ihvân tarafından kesilerek kullanılmaz hale getirilmiştir. Şeytan atı olarak nitelendirdikleri bisiklette sorun çıkaran araçlar arasında yer almaktaydı. Bir defasında İbn Suûd'un hizmetçisinin bisiklete binmesi ihvân tarafından öldürülesiye dövülmesine sebep olmuştur.⁶⁵ Yine aynı dönem de Muhammed Esed'in anlattığı olay Vehhâbîlerin bu araçlara nasıl baktığını net bir şekilde göstermektedir. Muhammed Esed Riyad'ın güneyine doğru yanında Vehhâbî bir rehber eşliğinde seyahat ederken kamerayla fotoğraf çektiği için rehber tarafından terk edilmekten güçlükle kurtulmuş, rehberi zorlukla ikna etmiş ve ilk yerleşim yerin de bu hadiseden dolayı hâkim karşısına çıkmıştır. Şeytan icadı ve insan sureti yapan bir alet olarak nitelendirilen fotoğraf makinası taşıdığı için Esed suçlu bulunmuş ancak İbn Suud'un onun için yazdığı teminat mektubu sayesinde kendisini ve makinasını kurtarmıştır.⁶⁶

Motorlu taşıtlar ve uçak gibi ulaşım araçları da sorun çıkaran araçlar arasındaydı. Vehhâbîlerce yine aynı şekilde gâvur icadı olarak nitelendirilen otomobil olaylı bir şekilde Vehhâbîlerin hayatına girmiştir. Havta kasabasına giren ilk kamyon halk tarafından çarşı ortasında yakılmış, şoförü ise yaralı bir şekilde olaydan kurtulabilmiştir. Uçağa karşı olan tepki ise ancak bazı âlimlerin uçakla seyahat ettiklerini öğrenmeleriyle hafiflemiştir.⁶⁷ Yine o dönemlerde Vehhâbîlerin önemli isimlerinden olan İbn Bicâd'ın, yeni kullanılmaya başlayan elektrikli aydınlatma sistemlerine, zeytinyağı ve mum haricindeki bir aydınlatma sistemi olduğu için kabul etmediği belirtilmektedir.⁶⁸ Radyo yayınları hakkında da aynı tepkiyi veren Vehhâbîler, 1949 yılında Mekke'de yayına başlayacak olan devlet radyosu konusunda da anlaşmazlık çıkarmış, sadece Kur'an tilaveti, dinî yayınlar ve haber yayınları yapılmasının teminatıyla radyonun yayın yapmasına izin vermişlerdir. Bu olaydan çok daha sonraları 1965 yılında hayatlarına girecek olan televizyon içinde aynı durumlar söz konusu olmuştur. Riyad caddelerinde televizyon protesto edilmiş ve henüz açılmış olan televizyon binasını işgal etmeye çalışmışlar ve polis göstericileri silah kullanarak durdurmak zorunda

⁶⁴ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 85.

⁶⁵ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 90-91.

⁶⁶ Muhammed Esed, *Mekke'ye Giden Yol* çev. Cahit Koytak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 53-54.

⁶⁷ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 168.

⁶⁸ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 143.

kalmıştır. Olayda pek çok yaralanalar ve ölenler olmuştur. Ölenler arasında İbn Suûd'un torunlarından Halid b. Musa'id b. Abdülaziz'de yer alıyordu.⁶⁹Aynı şekilde müzik enstrümanları ve müzikte Vehhâbîlerce yasaklanan aletler arasında yerini almıştır.⁷⁰

Tüm bu zikrettiğimiz hususlar o dönemlerde Vehhâbîler gibi düşünmeyenler için büyük sıkıntılar doğurmuştur. Vehhâbîliğin bid'at kavramını bu kadar geniş perspektifte değerlendirmesi ve bedevîlikten hadarîliğe geçiş sürecinde oluşturulan hicrelerde⁷¹ yaşayan ihvânın dini alanda ki fanatizmi, sert tutumları ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yapma hevesleri sebebiyle ifrat noktasına ulaşmıştır. Hatta bu durumun bazı zamanlarda insanların sırf Vehhâbîlerden korktukları için onlar gibi gözükmeye çalıştıklarına veyahut gizli gizli yapmalarına sebep olmuştur. Zamanın geçmesiyle birlikte bu durumların dine zarar vermemekle birlikte insanlığa faydası olan şeylerin olduğunun farkına varmalarıyla gevşeklikler göstermiş veyahut taraftar kaybetmemek ve dünya çapında kendileri için oluşan olumsuz algılardan kurtulmak adına sert tavırlarından vazgeçmişlerdir.

Günümüzde Vehhâbî pratiklerini uygulayan bir devlet olarak varlığını devam ettiren Suudi Arabistan'a baktığımızda bu yasaklamaların ve bu sert müdahalelerin çoğunun kalktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Petrolün ülkenin temel geliri haline gelişinden itibaren gücü ve kontrolü tamamıyla ele alan Suud ailesinin dini fanatizmden modernizeye doğru evirilen bir devlet yapısı oluşturduğunu görmekteyiz. Bu zenginleşmeden sonra, Vehhâbî otoritesinden Suud otoritesine dönüşün yaşandığını ve giderek değişimin daha belirgin hale geldiğini belirtmek yerinde olacaktır.

Sonuç

Vehhâbîler bid'at konusunda her ne kadar İbn Teymiyye'nin izinden gitseler de İbn Teymiyye'nin sadece katı ve sert tutumunu daha da sertleştirerek İbn Teymiyye'nin görüşlerinden, onun değinmediği bazı pratik sonuçlar çıkarmışlardır. Özellikle onun bid'at mefkûresini daha da genişleterek dini mahiyeti veyahut ibadetle hiçbir alakası bulunmayan uygulamaları da bid'at kapsamına almışlar ve buna mukabil olarak aşırı ve sert davranışlar sergilemişlerdir. Bu aşırı davranış ve görüşleri ihya ve ıslah için yaptıklarını iddia etseler de bu durum daha çok Müslümanların birbirinden ayrışmasına ve dahi bu alanlarda taassuba yol açmıştır.

Kendi düşüncelerinin hatasız ve hata kabul etmeyecek şekilde doğru, kendileri dışındakilerinin düşüncelerinin ise yanlış olduğu düşüncesi yapacakları fiil ve eylemlerdeki aşırılıklarını perçinleyen bir diğer durumdur. Birçok konu da Müslümanları çok basit bir

⁶⁹ Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 170.

⁷⁰ Armstrong, *Abdülaziz bin Suud*, 101.

⁷¹ Hicre: İhvân mensuplarının iskân ettiği yerleşim yerlerine verilen genel isim. Hicreler İbn Suud tarafından Bedevî olan Arapları yerleşik hayata geçirerek başlarına hocalar vererek Vehhâbî doktrinlerini öğretmek amacıyla kurulmuş ve maddi olarak desteklenmiştir. Detaylı bilgi için bak: Büyükkara, *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 73-82.

şekilde puta tapan ve şirke düşen olarak nitelendirmişler ve bu düşüncenin bir tezahürü olarak çok sert mücadeleler vermişlerdir. Ve bu durum kendileri gibi düşünmeyenlerin, görüşlerini kabul etmedikleri veyahut itiraz ettikleri durumlarda onları çok rahat bir şekilde öldürmelerine yol açmıştır.

Burada dikkat edilmesi gereken hususun bid'at kavramının terim anlamı ile sözlük anlamı aralarında ki ayrımın doğru yapılması gerektiği, aralarında ki farkın net bir şekilde ortaya çıkarılması gerektiğini göstermektedir. Zira bu ayrım yapılmazsa din ile alakası olmayan konuların dahi bu kapsama girdiği görülmekte ve bid'at alanı doğal olarak genişlemektedir. İşte tam burada karşımıza birbirine karşı iki grup çıkmakta, bir taraf bid'atın alanını iyice genişleterek her şeyi bid'at olarak değerlendirmekte, bir diğer taraf ise bid'at kavramını daha hafife alarak dinden olmadığı halde sanki dinin aslında varmış gibi bu durumu savunmaktadır. Ve bu durum birbirlerine karşı nefret söylemi oluşturmakta hatta birbirlerini tekfir edecek kadar ileri giden bir hâl almaktadır. Vehhâbîler *"Her bid'at, dalâlettir."* hadisini kendilerine referans edinirken, Ömer'in (ra) teravihi topluca kılanlar için *"Bu ne güzel bid'at tır."* dediğini görmezden gelmişler, görmedikleri ve duymadıkları dinle alakası olmayan şeyleri dahi olsa bid'at çerçevesi içine almışlardır. Peygamber'in (sav) yasak kıldığı bid'at direkt şer'i meselelerle alakalı olup şer'i herhangi bir delile dayanmayan uygulamalardır. Peygamber (sav), bid'atı "işlerin en kötüsü" olduğunu, *"Her bid'at sapıklıktır."* görüşünü hadislerinde yaygın bir şekilde vurgulamakta ve dolayısıyla bu kötü eylemden kaçınılması gerektiğini söylemektedir. Böylesine Müslümanların sakındırılmasının sebebi, bid'atın doğrudan İslâm dinini tahrip etmesini hedef aldığı içindir. Vehhâbîlerin şirk olarak gördükleri bid'atların çoğu ise aslında kültürel kaynaklı durumlar olup, dinin aslı ile alakalı olmayan durumlardır. Vehhâbîlerin bid'at olarak kabul ettikleri birçok durum ise yine dinle hiç alakası olmayan çağın ve şartların değişmesiyle hayatımıza giren teknolojik aletlerdir ki bu düşüncelerinden vazgeçmiş olduklarını şuan ki yaşam tarzlarına ve modern çağa nasıl ayak uydurduklarına bakarak çok rahat bir şekilde görmekteyiz.

Kur'an bize hayatın her alanında en güzel şekilde mihmandarlık yapmakta, Peygamber (sav) ise yol gösterici bir rehberlik yapmaktadır. Bu çalışmamız bize göstermiştir ki Vehhâbîlerin bid'at konusunda haklı oldukları noktalar olsa da uyguladıkları yöntem ne Kur'an'a ne de Peygamber'in (sav) nebevi tebliğ yöntemine uymaktadır. Verdikleri mücadele de zannı galibimizle ihya ve islahattan ziyade, müslümanların hem gönüllerinde hem de birlik ve beraberliklerinin tesis edilmesi açısından yıkıma sebep olmuştur. Özellikle bazı dönemlerde müslümanların kalplerinde derin yaralar açmıştır.

Kaynakça

- Âlu Ferrâc, Ebû Yusuf Midhat. *el-Muhtasaru'l-Müfid fî Akâidi Eimmeti't-Tevhîd*. Beyrut: Müessetü'r-Reyyân, 2005.
- Armstrong, H.C. *Abdülaziz bin Suud*. çev. Gülsüm Aldemir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi". İstanbul, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâbilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşas es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Delhi: el-Matba'atu'l-Ensâriyye, 1323.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Anka Yayıncılık, ts.
- Ecer, Ahmet Vehbi. *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*. Ankara: Asam Yayınları, 2001.
- Esed, Muhammed. *Mekke'ye Giden Yol*. çev. Cahit Koytak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- el-Useymin, Abdullah Salih. *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb Hayatuhû ve Fikruh*. Riyad, 1412.
- el-Fevzan, Salih b. Fevzan. "Bid'atın Tanımı Hükümleri ve Çeşitleri". <http://www.islah.de>. Erişim 25 Nisan 2022. <http://www.islah.de/sunnet/sun00011.pdf>
- el-Fevzân, Sâlih. *Durûs fî Şerhi Nevakizi'l-İslam li Muhammed b. Abdilvehhab*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- el-Kûsî, Müfrih Süleyman. *Selefilik*. çev. Ahmet İyibildiren. İstanbul: Guraba Yayınları, 2013.
- en-Necdî, Osman İbn Bişr. *Unvânu'l-Mecd fî Târihu Necd*. Matbûâtu Dâreti'l-Melik Abdilaziz, ts.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Eserî, Abdullah b. Abdülhamid el-. *Selef-i Sâlihîn Akîdesi*. çev. Mustafa Öztürk - Ahmet İyibildiren. İstanbul: Guraba Yayınları, 2018.
- Eyüp Sabri Paşa. *Tarih-i Vehhâbiyan*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.
- İbn Abdülvehhâb, Muhammed. *el-Kavlu'l Müfid ala Kitabu't Tevhid*. çev. Ahmet İyibildiren. 2 Cilt. İstanbul: Guraba Yayınları, 2018.
- İbn Abdülvehhâb, Muhammed. *Kitâbu't Tevhid*. çev. Ahmet İhsan Dünder. İstanbul: Guraba Yayınları, 2013.

- İbn Abdülvehhâb, Muhammed. *Tevhîd Risâleleri Külliyyâtı*. çev. Heyet. İstanbul: Nedâ Yayınları, 2019.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fađl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Rüveyfî. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. "*bd'a*" maddesi. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- Japharov, Vasıp. *Vehhâbîlikte Bid'at Anlayışı ve Bazı Fikhî Uygulamalarda Bid'at İddiaları*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Karaman, Hayrettin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul, 1996.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa'da Osmalı Hâkimiyeti (Vehhabî Hareketi ve Suud Devletinin Ortaya Çıkışı)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Şaḥîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâḥî'l-Arabî, 1374/1955.
- Mustafa, İbrahim vd. "*bd'a*" maddesi. Kahire: Dâr'ud-Da've, ts.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Bid'at*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Sancaklı, Saffet. "Hadîsler Bağlamında Bid'at Olgusu ve Bid'atle Mücadelenin Gerekliliği". *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016).
- Tıgıloğlu, Mehmed Zahid. "Tevesşül, İstiğâse ve Teberrüke Dair İki Farklı Paradigmanın Analizi -Ehl-i Sünnet Sûfi Gelenek ve Selefî Yaklaşım". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2021).
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Bid'at*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Tunç, Mazhar. *Suud Selefiliđi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Türkel, Rifat. *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Üçok, Bahriye. *İslam'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*. Ankara, 1967.
- Watt, W.Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul, 1998.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tevesşül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/6-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yörükan, Yusuf Ziya. "Vahhabîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953).



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity
Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2022



Kahve Üzerine Bir Deneme
-Bir Ticari Meta Olarak Kahvenin Dolaşımı-
An Essay On Coffee
-Circulation of Coffee as a Commercial Commodity-

Nadir KARAKUŞ

Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
İslam Tarihi Anabilim, Çorum/Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Islamic
History, Çorum/Turkey

nadirkarakus@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1508-9752

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article
Geliş Tarihi: 20 Mayıs 2022 / **Date Received:** 20 May 2022
Kabul Tarihi: 1 Ağustos 2022 / **Date Accepted:** 1 August 2022
Yayın Sezonu: Eylül 2022 / **Pub Date Season:** September 2022
Cilt: 6, **Sayı:** 1, **Sayfa:**109-126 / **Volume:** 6, **Issue:** 1, 109-126

Atıf / Citation: Karakuş, Nadir “Kahve Üzerine Bir Deneme-Bir Ticari Meta Olarak Kahvenin Dolaşımı-[An Essay On Coffee-Circulation of Coffee as a Commercial Commodity-]”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 6/1 (Eylül/September 2022), 109-126.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

XVI. yüzyılda Ümit Burnu'nun keşfi ile varlığından haberdar olduğumuz kahve, sömürgecilik tarihinin anlaşılmasına katkı sağladığı gibi toplumların değişime uğramasının da en belirgin unsurlarından birisi olmuştur. Kelâmın tadının kahve ile bir tutulduğu edebî süreç, zamanla kahvenin lezzeti ve yapılışı ile ilgili kitaplar hâline dönüşmüş, kahvehaneler sosyal hayatın ve kültürel akışın değişmez mekânları hâline gelmiştir. Kahvenin üretim ve sevk yerleri, içenlere keyif veren bu nesnenin ticaretinden çok hâkimiyet mücadelelerinin ve devletlerarası ilişkilerin de odağına yerleşmiştir. Pek çok bölgeye yayılan kahve ve kahvehaneler, Osmanlı İmparatorluğu aracılığıyla Avrupa'nın Londra, Paris, Viyana gibi büyük şehirlerinde de ortaya çıkmış, Doğu'nun medeniyet geçişinin adresi olduğu bir kez daha görülmüştür. Zamanla bu keyifli nesnenin tüketildiği kahvehaneler yönetim aleyhine faaliyetlerin de yapıldığı mekânlar hâline dönüşünce kapatılması yoluna gidilmiştir. Osmanlı âlimlerinin ilk zamanlar kahveyi yasaklarken daha sonra bu yasağı kaldırmaları; hatta bazı yararları olduğuna hükmetmeleri de sosyal değişimle ve bu ürünün daha yakından tanınması ile mümkün olmuştur. Bu siyasi ve sosyal süreç aynı zamanda kültürel ve sanatsal boyutu da gözler önüne sermiş, bu konudaki sanat ürünleri ve bazı terimler, toplumlarla birlikte objelerin de değiştiğini bir kez daha ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kahve, Ticaret, Yasak, Sömürü.

An Essay On Coffee-Circulation of Coffee as a Commercial Commodity-

Abstract

Coffee, which we became aware of with the discovery of the Cape of Good Hope in the 16th century, contributed to the understanding of the history of colonialism and became one of the most prominent elements of the change of societies. The literary process, in which the taste of conversation is associated with coffee, has turned into books about the taste and making of coffee over time, and coffee houses have become the unchanging places of social life and cultural flow. The production and delivery places of coffee have become the center of struggles for domination and interstate relations rather than the trade of the object that gives pleasure to those who drink it. Coffee and coffeehouses, which spread to many regions, started to be seen in the big cities of Europe such as London, Paris and Vienna through the Ottoman Empire, and it was seen once again that the East was the address of the civilization transition. Over time, when the coffeehouses where this pleasant object was consumed turned into harmful places where activities against the administration were carried out, they were decided to be closed down. Ottoman scholars banned coffee at first, but later abolished it; even their judgment that it has some benefits has been possible with social change and better recognition of this product. This political and social process has also revealed the cultural and artistic dimension, and once again the art products and some terms on this subject have revealed that objects change with societies.

Keywords: History of Islam, Coffee, Commerce, Prohibition, Colonialism.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca buğday ve tuz gibi temel maddelerin ticaretinin yapıldığını, kullanıldığını ve ikram edildiğini biliyoruz. Ancak kahve gibi bazı ürünlerle kadim Mısır, Suriye, Filistin ve Hicaz bölgelerinde çok sonraları XVI. asır itibarıyla tanışmışlardı. Ortaçağ ticaret tarihinin adeta röntgenini çekmeye çalışan William Heyd gibi araştırmacıların eserlerinde kahve ile ilgili tek kelimenin geçmemesini¹ de buna bağlamak gerekir. Buna rağmen önce Sicilya ve Endülüs kanalı ile² daha sonra da Haçlı seferleri vasıtası ile Avrupalıların şeker,³ zeytinyağı ve turunçgiller⁴ gibi bazı gıdaları Suriye'den öğrendiklerini biliyoruz. Bu kültürel ve iktisadi kazanımlar daha sonra Ümit Burnu'nun keşfedilmesi ile başka ürünlerle bu yelpazeye dâhil olacak ve mutfaklarımızın vazgeçilmezi olan patates ve domatesin yanında⁵ kahve de lüks mekânlarda yerini almaya başlayacaktır.

Bu nedenlerden dolayı da Ortaçağ'ın en işlek limanlarına sahip Mısır ve Suriye'den ihraç edilen mallar arasında kahvenin olmaması hiç de sıra dışı bir olay değildir. Anladığımız kadarıyla kahve bu dönemde ticari bir emtia olarak henüz bilinmiyordu. Bundan dolayı da kahve ticareti ancak daha sonraki asırlarda gerçekleşecekti.⁶ İspanyol sömürgeciler, XVI. asırda karşılaştıkları ve daha önce hiç görmedikleri domatesi, biraz da kırmızı renginden dolayı endişe ile izleyip zehirli olduğundan şüphelenmiş, ancak daha sonra iştahla yiyip kendi ülkelerine fidelerini götürmüşlerdi.⁷ Bu endişe ve beğeni kahvenin yolculuğunda da fazlasıyla görülecektir.

Aşağı yukarı aynı dönemlerde Mısır, Halep, Şam ve İstanbul'a gelen kahve çekirdeği oldukça beğenilecek ve buradan da Avrupa'ya tanıtılacaktır. Kültürler arası etkileşimin en canlı örneklerinden biri olan kahveye İslam toplumundan tepkiler verilecek; diğer yandan

-
- ¹ Bk. William Heyd, *Histoire Du Commerce Du Levant Au Moyen-Age* (Paris: Nabu Press, 2014), 15-739.
- ² Martino Mario Moreno, "Sicilya'da Müslümanlar", çev. A. Bakır-Aydın Çelik, *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler*, (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2008), 677, 710; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/211; Herbert Heaton, *Avrupa İktisat Tarihi*, çev. M. Ali Kılıçbay-Osman Aydoğmuş (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005), 79; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2009), 171.
- ³ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 131; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 1/234.
- ⁴ Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 135.
- ⁵ David Gentilcore, *Pomodoro! A History of the Tomato in Italy* (New York: Columbia University Press, 2010), 11-16; Massimo Montanari, *Food is Culture* (New York: Columbia University Press, 2006), 41 vd.
- ⁶ Bk. L. Meignen, "Esquisse Sur le Commerce Français du Cafe Dans le Levant au XVIII Siecle", *Dossiers Sur le Commerce Français en Mediterranee Orientale au XVIII Siecle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1976), 103-150.
- ⁷ Jeffrey M. Pilcher, "Cultural Histories of Food", *The Oxford Handbook of Food History*, ed. J. M. Pilcher (Oxford: Oxford University Press, 2012), 41-60; J. De Pablo- JC. Perez Mesa, "The Competitiveness of Spanish tomato export in the European Union", *Span J. Agric Res* 2 (2004), 167-180.

ticaretinden büyük paralar kazanan müteşebbisler de ortaya çıkacaktır. Kahve ve bunların tüketildiği kahvehaneler üzerinden özellikle XVI. yüzyılın düşünce tarihi ve sosyal hayatının ele alınacağı bu makalemizde bu konuda yazılıp çizilenlerden toplumda gördükleri farklı karşılıklara varıncaya kadar ağırlıklı olarak Osmanlı ve kısmen de İslam coğrafyası ele alınmaya çalışılacaktır. Muhalefet ve yasaklama olaylarını ise tüm Osmanlı devleti üzerinden değil iki farklı şeyhülislam üzerinden yaparak işin fikhî boyutu da ön plana çıkarılacaktır. Makalemizde, Kadızadeliler ile Sivasîler arasındaki kahve üzerinden de yapılan tartışmalara ise ayrı bir araştırma konusu teşkil edeceği için yer verilmeyecektir.

1. Kahve Konusunda Yazılanlar

IX. asırdan başlayarak her konuda eserler kaleme alarak medeniyetimizi aydınlatan âlimlerden hiçbirisi o dönemlerde bilinmeyen ve tanınmayan kahve ile ilgili tek bir cümle sarf etmemişlerdi. Bu sebeple, dolaylı olarak da olsa kahve ile ilgili telif edilen eserlere XV. yüzyıl itibarıyla rastlıyoruz. İlk kez Memlûk divan kâtibi İbn Hicce (ö. 1434), kaleme aldığı resmî ve özel mektuplardan oluşan eserine “*Kahvetü'l-İnşâ*” ismini vermişti. Kahve Yemen’den gelmesine rağmen burada da ilk kez İbn Hicce’nin yaşadığı yıllarda XV. yüzyıl başlarında tanınmaya başlanmıştı.⁸ Memlûk sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî’nin (1412-1421) sır kâtipliğini de yapan Hamalı Memlûk edibi İbn Hicce,⁹ bu eserinde kahveden bahsetmez ve daha çok kâtipken kaleme aldığı edebî ve siyasi mektuplara yer vererek, bunların belâğîliğini kahvenin hoş tadına benzetir.¹⁰ Buna rağmen eser isminde kahveye yer vermesi, bu dönemde İskenderiye ve Mısır’ın Dimyat, Reşîd, Tinnîs gibi diğer limanlarına kahvenin gelmeye başladığını gösterir. İbn Hicce ve eserini çağdaşı olan Halep tarihçisi, hadis hâfızı ve âlim Sibt İbnü'l-Acemî’nin de methettiğini bu vesile ile zikrederim.¹¹

Kahve konusunda eser veren bir başka müellif ise fakih Abdülkâdir el-Cezîrî’dir (ö. 976/1568’den sonra) el-Cezîrî, “*Umdetü's-Safve fi Hilli'l-Kahve*” adlı eserinde kahveyle ilgili olarak çıkan ilk tartışmalar ve fikhî yaklaşımlar hakkında geniş bilgi verdiği gibi aynı dönemde yaşayan fakihler de fıkıh kitaplarında bu görüşleri özet hâlinde nakletmişlerdir.¹²

Konuya Batılı seyyahlar da ilgisiz kalmayarak bu konuda kalem oynatmışlardır. İtalyan araştırmacı, edip ve seyyah Pietro Della Valle (ö. 1652), 1614 yılında, çoktandır can attığı Kudüs yolculuğu için İstanbul’a uğramış ve bu arada karşılaştığı olayları yazdığı mektupla İtalya’daki arkadaşı Mario Schipano’ya anlatmıştır. Della Valle, hatıratında

⁸ İdris Bostan, “Kahve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 14/202-205; C. Brockelmann, “İbn Hicce”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/754.

⁹ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-Ğumr bi Ebnâi'l-Umr*, thk. Dr. Hasan Habeşî (Kahire: y. y., 1998), 515-518.

¹⁰ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asrû'l-Memlûkî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1991), 582-597.

¹¹ Sibt İbnü'l-Acemî, *Künûzü'z-Zeheb fi Târîhi Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 1/499; 2/111, 259.

¹² Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlikî er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 1/90-91.

İstanbul'da Türklerin kahve içmeye olan ilgilerini de dile getirmiştir. Onun bu anlatımlarının daha sonra İtalya'da kahve içme alışkanlığının gelişmesinde büyük katkısı olmuştur. Ancak Romalı Della Valle, bir kültür elçisi değil, iyi bir casus idi. Kudüs ziyaretinin ardından uğradığı İran'daki Şiî Safevîleri, Osmanlı devletine karşı bir sefere ikna etmeye çalışmış, ancak bunda başarılı olamamıştı.¹³

Şamlı âlim, ilim ve fikir adamı, müfessir Cemâleddin el-Kasımî'nin (öl. 1914), *"eş-Şây ve'l-Kahve ve'd-Duhân"* adlı 56 sayfadan oluşan müstakil çalışması da bu vesile ile anılmalıdır. Eserinin kahveye ayırdığı kısmında, bu keyif verici nesnenin çekirdeği ve menşeinden bahsederek, otuz kadar çeşidi bulunduğunu, sıcak iklimlerde yetiştiğini ve ana vatanının Habeş yöresi olduğunu anlatır.¹⁴

Son örneklerimiz ise modern çağa ait Doğu ve Batı'da kaleme alınan çalışmalardan oluşur. Nobel edebiyat ödülü sahibi Mısırlı edip Necip Mahfuz, *"boş kahve"* anlamına gelen *"el-Kahvetü'l-Hâliye"* ve *"Meydan ve Kahvehane"* ismi ile dilimize çevrilen *"el-Meydân ve'l-Makha"* adlı eserleri kaleme almıştır.¹⁵ Sosyolojik çalışmaları ile tanınan R. S. Hattox, İslam toplumlarının kahveye mi yoksa kahvehanelerdeki muhalif faaliyetlere mi karşı çıktıklarına dair bir eser kaleme alarak bu kervana katıldı.¹⁶ Ayrıca son olarak Batılıların, Osmanlı lalesi yanında kahvesine de dikkat çektiklerini ve bu konuda kitaplar yazdıklarını ilave edelim.¹⁷

2. Kahve Üretim ve Sevk Yerleri

Bu başlığın ana adresleri, Habeş ülkesi ve "kahve Yemen'den gelir" sözünün muhatabı olan topraklardır. Güneybatı Habeşistan'da XVI. yüzyılda daha çok ön plana çıkan Cimmâ bölgesi, bu yörenin en güzel kahvesinin bolca üretildiği bir yer olarak karşımıza çıkar.¹⁸

Arabistan Yarımadası'nın batısındaki Serât ise bizzat kahve istihsalinin yapıldığı bir yerdi. Suni taraçalara ekilerek sulanan tarlalarda kahve de ekiliyor, bölgenin mümbit özelliği Alpler ile boy ölçüşecek konumda görülüyordu.¹⁹ Yemen'in en iyi kahvesi ise denizden 200-300 metreden daha fazla bir rakımda yer alan Vadi Sece ve Vadi Şamayân bölgelerinde yetiştiriliyordu.²⁰

¹³ Bk. E. Rossi, "Importansa dell'inedita grammatica turca di Pietro Della Valle", *Atti del XIX. Congresso Internazionale degli Orientalisti* (Roma: y. y., 1938), 202-209.

¹⁴ Cemâleddin el-Kasımî, *eş-Şây ve'l-Kahve ve'd-Duhân* (Beyrut: y. y., 1320), 25 vd.

¹⁵ Necip Mahfuz, *Kuştimur Kahvehanesi*, çev. Utku Umut Bulsun (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2019); Musa Yıldız, *Necip Mahfuz'un Sembolik Romanları* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2020).

¹⁶ R. S. Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, çev. Nurettin el-Hüseynî (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

¹⁷ Dana Sajdi, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee* (London: St. Martin's Press, 2007).

¹⁸ Mehmet Aykaç, "Cimmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/3-4.

¹⁹ Adolf Grohmann, "Serât", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/508.

²⁰ Adolf Grohmann, "Süde", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/782.

XVII. yüzyılda Endonezya takımadalarına gittikçe yerleşen Hollandalılar da, pek çok değerli madde yanında Cava kahvesini²¹ de Avrupa'ya taşıyarak kurdukları Doğu Hindistan Şirketi'ne pek çok kâr sağlamayı başarmışlardı.²²

Kahvenin sevk yerleri arasında, baharat ticaretinin Ortaçağ'da ana adresi olan İskenderiye'yi görüyoruz. 1498'de Ümit burnunun keşfedilmesi nedeniyle eski canlılığını kaybeden İskenderiye Limanı, 1680 yılında kahve ve diğer maddelere ait ticaretin gelişmesi ile yeniden canlanmaya başlayacaktı.²³

Öte yandan kahvenin Avrupa ve Ortadoğu'ya hatta XVII. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı ülkesine aktarıldığı ana limanlar, Yemen'de bulunuyordu. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde kahve ticaretinin Yemen'deki merkezi Kızıldeniz'in girişine yakınlığı dolayısı ile güneydeki Muha limanıydı. Kızıldeniz ağzında yer alan Bâbülmendep Boğazı'nın girişindeki bu liman şehri, kahve ihracının en önemli merkezlerinden birisi idi. Bu önemli liman şehri, kahve ticareti sayesinde Kızıldeniz limanları arasında hızla gelişmiş ve XVII. yüzyıl sonlarına doğru Hollanda, İngiltere, Fransa gibi Avrupa devletlerinin ilgisini çekmeye başlamıştı.²⁴ Ancak daha sonra Avrupalı korsan gemilerinin Babülmendep'in yakınlarından geçen ticaret gemilerine saldırması ile içeride daha güvenli görülen Hudeyde Limanı kahve ticaretinin yeniden canlanmasını sağlamıştı.²⁵

Güney Arabistan'ın Hudeyde Limanı, kahve ticaretinin önemli duraklarından birisi olduğu kadar aynı zamanda tarihe ışık tutacak ayrıntılarla doludur. Yemen'in Kızıldeniz sahilindeki bu işlek limanı, kahve ihracatı ile oldukça önemli bir konumda iken, XX. yüzyıl başlarından itibaren Brezilya'dan gelen kahve miktarının artması ve dünya piyasasına hâkim olması yüzünden gerilemeye başlamıştı. Ancak XVI. yüzyıl başlarında Portekizlilerin de ilgi alanına giren bu liman şehri,²⁶ Aden emirinin daveti ile Memlükler tarafından kısa süre kontrol altında tutulacak, 1571'den sonra Osmanlı hâkimiyetinde kalacak,²⁷ 1633'e doğru ise Zeydîlerin (1538-1918) kontrolüne geçecekti. Genellikle Yemen'deki San'a imamlarının kontrolünde kalan Hudeyde, 1849'da Sultan Abdülmecid'in (1839-1961) özel girişimleri ile yeniden Osmanlı kontrolüne girmişti. 1911'de İtalyanların ticari faaliyette bulunmakla yetindikleri Hudeyde, hemen akabinde İngilizlerin eline geçmiş; 1912'de

²¹ A. W. Nieuwenhuis, "Cava", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3/27.

²² İsmail Hakkı Göksoy, "Hollanda Doğu Hindistan Şirketi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/232-234.

²³ Rhuvon Guest, "İskenderiye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/1088.

²⁴ C. G. Brouwer, *Al-Mukha: Profile of a Yemeni Seaport as Sketched by Servants of the Dutch East India Company (VOC), 1614-1640* (Amsterdam: D'Fluyte Rarob, 1997), 45-47, 148-167.

²⁵ J. Baldry, "The Early History of the Yemeni Port of al-Hudaydah", *Arabian Studies*, 7, (1985), 37-41.

²⁶ İbn İyâs, *Bedâiü'z-Zühûr fî Vekâiü'd-Duhûr*, thk. Muhammed Mustafa (Beyrut: y. y., 1975), 4/82-85; Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, (İstanbul: Eren Yayınları, 1989), 1/315.

²⁷ Halil İncalcık, "The Ottoman State: Economy and Society 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, ed. Halil İncalcık vd (New York: Cambridge University Press, 1994), (1-409) 320-321; Donald Quataert, *Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2005), 51.

onların bölgeden ayrılmaları ile 1918-1935 yılları arasında Zeydî İmam Yahya Hamîdüddin'in²⁸ daha sonra ise Suud ailesinin kontrolünde kalmıştır.²⁹



Yemen Limanları (Kaynak: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)

Kahve'nin sevk edildiği Kızıldeniz kıyısındaki Cîzân Limanı ise XIX. yüzyıl başlarında önemli olaylara sahne olmuştur. İngilizlerin destekledikleri Vahhâbî denizcileri, 1809'da Cîzân Limanı'na girerek buradaki depolardaki kıymetli kahveleri ele geçirmişlerdi. İtalyanların destekledikleri İdrisîler ve Osmanlıların destekledikleri Zeydîler bu mücadeleden yenik çıkınca da 1810 yılında Ricâlû Elma' kabilesine mensup Vahhâbîler, İngilizlerin de desteği ile burayı tamamen kendi kontrolleri altına almışlardı.³⁰

Bu süreçte Osmanlı tüccarları da kahve alımı için Yemen limanlarına gelmeye devam ediyorlardı. Fakat bölgede Osmanlı'nın hâkimiyetinden daha çok Mekke şeriflerinin ve Yemen Zeydî imamlarının etkisi hissediliyordu. Mekke şerifleri kahve ticareti için Yemen imamlarıyla irtibat halinde oldukları gibi Fransa'nın 1798'de Mısır'ı işgali sırasında Mekke şerifi, asker toplamak amacıyla İstanbul'dan kendisine gönderilen mektupların suretini imama yollayarak idari bakımdan da aradaki bağı sürdürmekte ve Osmanlı'dan çok bölgedeki aktörlere yakın durmaktaydı.³¹

3. Yayıldığı Bölgeler

Coğrafi keşifler baharatın sevk yollarını Kızıldeniz ve Memlûklere ait Akdeniz limanlarından Lizbon gibi Avrupa limanlarına kaydırmış; baharatın Avrupa'daki fiyatları da

²⁸ Abdul Ali, "The Zaydis of Yemen-An Account of Their Rule and Achievements", *Hamdard Islamicus*, 22/1 (1999), 17-26.

²⁹ Besim Darkot, "Hudeyde", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/580.

³⁰ Mustafa L. Bilge, "Cîzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/35-36.

³¹ Lutfullah b. Ahmed Cehhâf, *Nusûs Yemeniyye ani'l-Hamleti'l-Fransiyye alâ Mısır*, nşr. Seyyid Mustafa Sâlim (San'a: y. y., 1989), 106-133.

ucuzlamaya başlamıştı.³² Bu süreçte daha geç de olsa kahve de hem Doğu hem de Batı toplumlarına girmeye, hayatın vazgeçilmezlerinden olmaya başlamıştı. Amerika'daki Brezilya, Meksika, Guatemala ve Uganda gibi ülkeleri saymazsak, Hint Okyanusu kanalıyla Yemen limanlarına gelen kahve, Hindistan, Habeşistan (Etiyopya), Endonezya ve Vietnam gibi Asya ülkelerinde yetişiyordu. Kızıldeniz tariki ile gelen kahve ise yol ve güzergâhları düşünülüğünde Hindistan ve Habeşistan'dan gelmiş olmalıdır.³³

Kahve'nin Yemen ve Kızıldeniz'deki Cidde, Şuaybe ve Akabe gibi limanları saymazsak Mısır'a ulaştığı kesin tarihin 1550 olduğunu görürüz. Mısır, kahve ağacı ile bu sırada tanışmasına rağmen kahvenin kendisi XV. yüzyıl ortalarında Doğu'ya ulaşmış, hatta bazı Afrika kabileleri, kavrulmuş mısır tanelerini çiğneyerek ondan farklı bir lezzet almışlardı.³⁴ Kahve, 1550'den sonra ise Mısır ve Suriye'de içecek olarak tüketilmeye başlanmıştı.³⁵

Kahve'nin İstanbul'a daha sonra girdiğini bilmemize rağmen 1543 yılında Anadolu'da tüketildiği söylenir. Diğer yandan Osmanlı'nın Antalya gibi güney şehirleri kahve ile tanışmış ve bir süredir bu ürünü tüketmeye başlamışlardı.³⁶ İstanbul'a ise kahve 1554 veya 1555 yılında Kanunî Sultan Süleyman zamanında (1520-1566) gelmişti. Kahvenin İstanbul'a ulaşmasına ise Osmanlı'nın San'a fatihi ve Habeşistan beylerbeyi olan Özdemir Paşa'nın vesile olduğu rivayet edilir.³⁷

Avrupa'ya ulaşması daha sonra olmuş, ilk kez 1580'lerde İtalyan tüccarlar ülkelerine getirirler de İngiltere ve Fransa'nın kahve ile tanışması daha geç dönemlerde olmuştu. İtalya'dan neredeyse yaklaşık bir asır sonra kahve, I. Charles döneminde (1625-1649) 1640'da İngiltere'ye girmeye başlamıştı. Fransa ise önce denizci ve tüccar şehir devleti Marsilya kanalıyla 1646'da kahve ile tanışmış, 1670 yılı itibarıyla da henüz yeni yapılmış olan Versailles Sarayı'nda tadılmıştı.³⁸ Öte yandan kahvenin Avrupa'ya Babıali'nin tuğrasını ve sancağını izleyerek ulaştığına dair kayıtlar,³⁹ Osmanlı'nın Batı'ya doğru

³² İnalçık, "The Ottoman State: Economy and Society 1300-1600", 319-321; W. Fischel, "The Spice Trade in Mamluk Egypt: A Contribution to the Economic History of Medieval Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 6 (1958), 157-174; B. Lewicka, "Flavorings in Context: Spices and Herbs in Medieval Near East", *Rocznik Orientalistyczny*, 64/1 (2001), 140-149.

³³ Etiyopya'nın 1989'da ürettiği kahvenin toplamının 200.000 ton olduğu söylenir. Bk. S. Turner, "Ethiopia. Economy", *Africa South of the Sahara 1988* (1987), 441-446.

³⁴ T. Standage, *Altı Bardakta Dünya Tarihi*, çev. A. Fehmi (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016), 137.

³⁵ Braudel, *Akdeniz*, 2/76.

³⁶ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1982), 119.

³⁷ K. Ulusoy, "Türk Toplum Hayatında Yaşatılan Kahve ve Kahvehane Kültürü", *Milli Folklor*, 23 (89) (2011), 159-169.

³⁸ Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit* (Munich: R. Oldenbourg, 1928-1929), 2/26-27; Braudel, *Akdeniz*, 2/76. Geniş bilgi için bk. William H. Ukers, *All About Coffee* (New York: The Tea and Coffee Trade Journal Company, 1922).

³⁹ Ulla Heise, *Kahve ve Kahvehane*, çev. M. Tüzel (Ankara: Dost Kitabevi, 2001), 21.

yayılmamasının, medeniyetlerin buluşmasına da aracılık ettiğinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Kahvenin Yemen'den hac yolculukları vasıtası ile Hindistan'ın kuzeyindeki dağlık bölgelere kadar yayıldığını görüyoruz. XVII. yüzyılda yaptığı bir hac yolculuğundan dönen Baba Budan isimli Müslüman derviş, kendi ismi ile anılan Budan bölgesine kahve ziraatını sokmuştu. Kabrinin Müslümanlar yanında Hindûlar tarafından da ziyaret edilmesinin⁴⁰ nedenini biraz da burada aramak gerekir.

Bu bilgileri tamamlayan açıklamaları da M. Hodgson yapar. Ona göre kahve, XV. yüzyılda Hint Okyanusu kıyılarından, muhtemelen de Güney Çin Denizi'ndeki Vietnam'dan getirilmişti. Kahve'nin lezzetini ve kaynatma metodunu yaygın hale getiren kimsenin Yemenli bir sufi olması ise yukarıdaki bilgileri tamamlar.⁴¹

4. Yasaklamalar, Önlemler

Kahvenin İslam dünyasına girerek tüketimde alışkanlık hâline gelmesi ile birlikte, keyif verici özelliğinden dolayı ilk tepkiler ve protestolar da gelmeye başlamıştı. 1556'da İslâm âleminin kalbinin attığı Mekke'de kahve kullanımı artmış ve özellikle de sufiler arasında revaç bulmuş, ancak şehirdeki Osmanlı idaresi kahve kullanımını yasaklamıştı.⁴²

II. Selim'in iktidar zamanında (1566-1574) 1569 yılında meydana gelen büyük deprem, toplumda yeni düzenlemelerin yapılmasına neden olmuştu. Kanunî'nin vefatından sonra içki yasağı kaldırıldığı gibi kahvehanelerde de hoş olmayan durumlar yaşanmıştı. Bu depremden sonra ise Galata'daki meyhaneler ve kahvehanelerin kapatılması kararlaştırılmıştı. Fakat bir müddet sonra bunlar unutulup kahvehaneler yeniden açılmış; hatta 1609'da İstanbul'a gelen İngilizlerin beraberlerinde getirdikleri tütün de toplum hayatına girmeye başlamıştı. 1633 yılında Cibali'de çıkan büyük yangından sonra da IV. Murad (1623-1640), dedikodu ve fitne ocaklarının adresi haline gelen kahvehaneleri kapatırma gereği hissetmişti. Ayrıca aynı anda tütün içme yasağı da konularak, içenlerin idam olunacağı ilan edilmişti.⁴³

Bu yasaklamalara rağmen XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı sarayında da kahve odaları kendisini göstermişti. Biz böyle bir odanın varlığına dair bilgiye 30 Eylül 1715'te bir Ramazan Bayramı gecesi Topkapı Sarayı'nın Şehsuvar Kadın kahve odasında ortaya çıkan bir yangın sebebi ile ulaşıyoruz. Bu yangından bu odadan başka padişahın dairesi, Sultan Murad Kasrı'nda yer alan daire ve kilere varıncaya kadar olan yerler de etkilenmişti.⁴⁴

⁴⁰ "Budana", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/747.

⁴¹ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 2/622-623.

⁴² Braudel, *Akdeniz*, 2/76.

⁴³ Nâimâ, *Tarih-i Na'ima*, çev. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK Yayınları, 2009), 3/160 vd.; Midhat Sertoğlu, "İstanbul", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/1214/3, 5, 8.

⁴⁴ Midhat Sertoğlu, "İstanbul", 5/1214/19.

Kahveye narh konulması ise bu konunun en sıra dışı taraflarından birisidir. 1829'dan itibaren Padişah II. Mahmud döneminde (1808-1839) başlayan ıslahat çalışmaları devleti iktisadi bir darboğaza itmişti. Bu dönemde ekmeğe dahi narh konulurken, bundan toplumsal hayatın vazgeçilmezleri arasına giren kahve de nasibini almıştı. Bu yılın Temmuz ayında, İstanbul halkı, kahveyi çekirdek olarak alıp evde çekmekten menedilirken, herkes kahve öğütülen bir yer olan tahmishânedeki çekilmiş kahveyi alarak bir çeşit ticaret vergisi olan ihtisap yükümlülüğüne katkıda bulunmaya mecbur bırakılmıştı.⁴⁵

5. Lehte ve Aleyhte Bulunanlar

Kahve'nin Osmanlı toplumuna girmesinden sonra lehte ve aleyhte bulunan kimseler olmuştu. Biz bu hacmi kısıtlı çalışmamızda konuyu XVI. yüzyılda yaşayan iki şeyhülislam üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Aleyhte bulunan şeyhülislam, Osmanlı'nın en kudretli âlimlerinden olan hukukçu ve müfessir Ebu's-Suud Efendi'dir (öl. 1574).⁴⁶ Kahve'nin XVI. yüzyılın ilk yarısından sonra İstanbul'a gelmesi ile bazı tepki gösterenler de olmuş, bunlar arasında Şeyhülislam Ebu's-Suud da yer almıştı. Kahve çekirdeğinin iyice kavrulması, keyif vermesi gibi nedenlerden dolayı Ebu's-Suud Efendi, Galata'ya kahve getiren gemilerdeki kahve çuvallarını deldirmiş; içindeki kahveleri de denize döktürmüştü.⁴⁷

Onun kahve konusunda verdiği fetvaların geneline bakacak olursak, bu konuda hiç de müsamahakâr olmadığını görürüz. Ebu's-Suud Efendi, kahveyi keyif verici bir nesne olarak tıpkı şarap içer gibi bir hazla, kahvehane gibi mekânlarda tüketenlerin imanlarını ve nikâhlarını yenilemeleri gerektiğine hükmetmiştir. Bir başka fetvasında da kahvenin telehhî⁴⁸ maksadı gütmekten, tıbbi faydaları dolayısıyla içmeyi helal kabul etmenin ihtiyaten tecdîd-i imân gerektirdiğine yer vererek fetvasını birazcık da olsa esnetmiştir.⁴⁹ Bir başka fetvasında da şifa bulunması kesin olarak bilinen hususlarda kahvenin ilaç olarak içilmesinin mübahlığına karar vermiştir.⁵⁰ Arapça olarak verdiği bir başka fetvada ise Haremeyn-i Şerîfeyn'de⁵¹ içilen kahvenin mübah olmadığını, bunun cevazına fetva verenlerin ise fücür ehli olduklarını belirtmiş, Allah'tan sakınan bir kimsenin böyle bir müsaadeyi veremeyeceğini bildirmiştir.⁵²

⁴⁵ Lütfi, *Târih*, çev. Ahmet Hezarfen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 2/171; Midhat Sertoğlu, "İstanbul", 5/1214/30.

⁴⁶ İsmail Hâmî Dânişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 1971), 2/299-300.

⁴⁷ Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 119; Reşat Ekrem Koçu, *Osmanlı Tarihinde Yasaklar* (İstanbul: Saka Matbaası, 1950), 11-16.

⁴⁸ Oyun ve eğlence ile vakit geçirme anlamına gelen Osmanlıca bir kelimedir.

⁴⁹ Pehlul Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 129, 131.

⁵⁰ Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, 388.

⁵¹ Bu kavramla Mekke ve Medine kastedilmektedir.

⁵² Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, 382.

Ebu's-Suud Efendi'nin kahve ile ilgili fetvaları arasında fasıklarla birlikte kahve içmek de yer almış ve bu davranış mekruh olarak değerlendirilmiştir. Ona göre kahvehanelerde toplanan hevâ ehlinin kahve içip lüzumsuz faaliyette bulunmaları tövbe ve istiğfar gerektiren davranışlardır. Diğer yandan eğlence amaçlı ve haz almak maksadıyla kahve içilmesi de Hak Teâlâ hazretlerinin, bilcümle melâikenin ve ehl-i İslam'ın lanetine mazhar olacak davranışlar arasındadır. Ebu's-Suud Efendi, kahvenin mübahlığına hükmedenleri ise iman ve vicdanlarına havale etmiştir.⁵³

Kahvenin lehinde görüş bildiren şeyhülislam ise Ebu's-Suud Efendi'den yaklaşık yirmi beş yıl sonra vefat eden Bostanzâde Mehmet Efendi'dir (öl. 1594). Şam, Bursa, Edirne ve Kahire'de kadılık yapan Bostanzâde, Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinde de bulunmuştur. Daha sonra da III. Mehmed döneminde (1595-1603), ilki 1589-1592 yılları arasında ve diğeri 1593-1598 yılları arasında olmak üzere iki kez şeyhülislamlık makamına gelen Bostanzâde Mehmed Efendi,⁵⁴ kahve konusunda manzum bir fetva ile de adından bahsettirmiştir.

Bu fetvanın bilinen bir suretinin bugün Londra'da British Museum'da olduğu söylenir. Bu fetvada kahve içmek haram olmadığı gibi onun bazı faydalarına da işaret edilip içilmesi dahi tavsiye edilmiştir. Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi, kahvenin faydaları üzerinde durduktan sonra kendi üslubu ile fetvasını şu şekilde nazma dökmüştür:

“Evvelâ balgamı izâle eder

Eridüp mahv ider komaz aslâ

Gaseyânile kay'a mâni'dür

Nef'i var ağza dahi dir hükemâ”⁵⁵

Birbirinden oldukça farklı bu fetvalar, zaman geçtikçe kahvenin zannedildiği gibi zararları olmadığına karar verilmesi ve yasaklanma nedenleri olan gerekçelerin de tahmin edildiği gibi olmadığına hükmedilmesi ile yumuşamaya başlamıştır. Nitekim yukarıdaki aşırı ifadelere rağmen Ebu's-Suud Efendi'nin daha sonra kahve içmenin caiz olduğuna dair fetva yayınladığı da zikredilir.⁵⁶ Diğer yandan iktisadi nedenlerin de aleyhteki bu ilk fetvaların değişmesine neden olduğunu, kahve tüccarlarının uygulamaya karşı çıkmaları

⁵³ Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları, 1983), 148-149.

⁵⁴ Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 47, 178, 192, 195, 196.

⁵⁵ Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 119-120. Bugünün Türkçesi ile şöyle ifade edebiliriz: “Kahve, balgamı eritip giderir, bir şey bırakmaz. Kusmaya engel olur ve tabipler ağza da faydası olduğunu belirtirler.”

⁵⁶ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990-93), 4/39-40.

yanında, faydalarından dolayı kahvenin daha iyi tanıtılması amacıyla devlet erkânı ve âlimlere yönelik bazı tanıtım çalışmaları yaptıklarını da göz ardı etmemek gerekir.

6. Kahvehaneler, Kahveciler ve Literatür

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden de yola çıkarak kahvehanelerin ilk örneklerine XVI. yüzyılın başlarında Mekke, Kahire ve Şam'da rastlandığını, aynı yüzyılın ortalarında İstanbul'da da görülmeye başladığını söyleyebiliriz. XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasını en güzel anlatan müelliflerden Gelibolulu Mustafa Âlî (öl. 1600), Arap coğrafyasında uzun zamandır bilinen kahvehanelerin İstanbul'da 1553 yılı itibarıyla ortaya çıktığını belirtir.⁵⁷

Bu tarihte İstanbul'a gelen kahve, Halep ve Şam tariki ile Osmanlı payitahtına ulaşmış ve ardından da Tahtakale'de ilk kahvehaneler açılmıştı.⁵⁸ Bu keyif verici maddeyi İstanbul'a getiren iki kafadar; Şamlı Şems ve Halepli Hakîm (Hakem) Tahtakale'deki bu kahvehaneyi açan kimseler olmuştu. Onların açtıkları bu işletmeden büyük bir servet biriktirdikleri bilgisine bakacak olursak,⁵⁹ ilk açılan kahvehane oldukça rağbet görmüştü. Tahtakale'de açılan bu kahvehaneleri daha sonra yenileri takip etmiş, Yeniçeri, Tulumbacı ve Semaî kahvehaneleri, İstanbul'un çeşitli semtlerinde boy göstermeye başlamışlardı.⁶⁰ Diğer yandan bu zengin kahvehane geleneğinin Osmanlı dünyasından Avrupa'nın Viyana, Paris, Londra gibi büyük şehirlerine taşındığını da bu vesileyle hatırlamak gerekir.⁶¹ Viyana'da ilk kahvehanelerin de 1683'teki Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (öl. 1683) kumandasındaki Osmanlı ordusunun muvaffakiyetsizlikle sonuçlanan II. Viyana Muhasarası'ndan hemen önce açıldığı söylenir.⁶²

İlk önce belirli yerlerde açılan kahvehanelerin daha sonra sayılarının gittikçe artması, bu mekânların ne kadar kabul gördüğünün de delilidir. Kanunî Sultan Süleyman'ın son dönemlerinde İstanbul'da elli kahvehane bulunurken, bu sayı daha sonra hızla artmaya başlamıştır. 1792'de düzenlenen defterlere göre kahvehane sayısı 1631'e; 1821'de ise 2076'ya ulaşmıştır. İlk başlarda aşırı bir yenilik diye görülen kahvehane çok geçmeden normal sayılmış ve toplumun ekonomik, sosyal, kültürel ihtiyaçlarını karşılayan mekânlar hâline gelmeye başlamıştır.⁶³ Diğer yandan bu mekânlar gittikçe muhalefetin kaynağı ve

⁵⁷ Âlî Mustafa Efendi, *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis*, nşr. Mehmet Şeker (Ankara: TTK Yayınları, 1997), 363.

⁵⁸ Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 119; Midhat Sertoğlu, "İstanbul", 5/1214/1.

⁵⁹ Peçuyulu İbrâhim, *Târîh-i Peçevî* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1980), 1/363-364; Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, 64.

⁶⁰ B. Nazır, *Dersaadet'te Ticaret* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011), 304.

⁶¹ Ahmet Yaşar, "Kahvehane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/3-5.

⁶² Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 120.

⁶³ Ahmet Yaşar, "Kahvehane", Ek-2/3-5. Kahve yasakları ve kahvehanelerin kapatılması ayrı ve müstakil bir konu olmasına rağmen IV. Murad döneminde (1623-1640) topyekûn kahvehanelerin kapatıldığını, sadece Eyüp semtinde kapatılanların sayısının 120 olduğunu da bu vesile ile

pek çok günahın işlendiği yerler; biraz da abartılı bir ifadeyle “tanrısız mekânlar” olarak tasvir edilmiştir.⁶⁴

Bu dönemin kahvecileri arasında karşımıza renkli simalar da çıkar. Osmanlı tarihinde XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren adından sitayişle söz ettiren Cezayirli Gazi Hasan Paşa (öl. 1790), hayatının ilk yıllarında Cezayir’de işlettiği bir kahvehane ile bilinecekti. Yiğitlerinin şöhretini işittiği Cezayir’e gitmek üzere yola çıkan genç Hasan, yolda rampa ettikleri⁶⁵ bir ecnebi gemisini neredeyse tek başına ele geçirip, tesadüf ettiği bir Müslüman gemisi ile Cezayir’e varmayı başarmış, buradaki dayı tarafından da övgü ile karşılanmıştı. Âdet gereği ele geçirdiği gemi kendisinin olurken, ayrıca Cezayir dayısı kendisine bir de kahvehane vermişti.⁶⁶

Cezayirli Hasan Paşa gibi kılıç ehli kişiler yanında kültür ve sanat insanlarından da kahvecilik yapanların olduğunu belirtelim. XIX. yüzyılda yaşayan Bolulu ve asıl ismi İbrahim olan Türk saz şairi Dertli (öl. 1846?), ilk akla gelen isimlerdendir. Çaresiz kalarak gittiği İstanbul’dan Anadolu Selçuklularının eski başkenti Konya’ya uğrayan Dertli, burada Hacı Âsım adlı bir kahvecinin yanında üç yıl çıraklık yapmıştı. Daha sonra Mısır’a giden saz şairimiz, orada on yıl kalmış, daha sonra Konya’da ve Mısır’da hem çalışmış hem de âşık kahvelerine devam etmişti. Bu arada tekkelerde de bulunan Dertli, bu birikimin de sayesinde Erzurumlu Emrah (öl. 1860?) ve Seyrânî’den (öl. 1866) sonra âşık edebiyatının en tanınmış temsilcilerinden birisi olmuştu.⁶⁷

Kahve literatürü ile ilgili telveden cezveye kadar pek çok eşya, alet ve nesne karşımıza çıkmasına rağmen biz, daha çok toplumda tarihsel süreç içerisinde rastlanan bazı tabirlerle konuyu noktalamak istiyoruz. Osmanlı döneminde kahveye karşı ciddi muhalefet hareketlerine rağmen sarayda ve sokaklarda, hatta tekkelerde kahve ile ilgili sosyal sınıflar da ortaya çıkmaya başlamıştı. Sarayın muteber makamlarından *kahvecibaşılıktan*, sarayın harem dairesinde hizmet eden “*kahveci usta*” adlı kalfalara kadar ayrıcalıklı bir sınıf ortaya çıkmıştı. Bu iş, kültürel öğelerin ortaya çıkmasına da vesile olmuş, kahve ocaklarında ve evlerde kahve pişirmek için su koymaya mahsus bakırdan küçük su kaplarına “*kahve ibriği*” denilmişti. Saray ve konaklarda, han, tekke gibi uğrak yerlerde kahve ocakları kurulmuş, tekkelerde kahve pişirme görevini üstlenen dervişlere de “*kahve nakibi*” denilmişti.⁶⁸

hatırlatalım. Bk. Ahmet Yaşar, “Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/6, (2005), 237-256.

⁶⁴ Bk. Ekrem Işın, “İstanbul’un Tanrısız Tapınakları: Kahvehaneleri”, *Çağdaş Şehir*, 14 (1988), 82-85; Ekrem Işın, “More Than A Beverage: A Social History of Coffee and Coffeehouses”, *Tanede Saklı Keyif*, ed. Selahattin Özpallabıyıklar (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 10-43.

⁶⁵ Geminin bir yere, bir şeye ya da bir başka gemiye yavaşması ve ona saldırıda bulunmasıdır.

⁶⁶ İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Hasan Paşa”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/319.

⁶⁷ Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), 53-55; Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1983), 127-128.

⁶⁸ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/139.

Kahve, keyifle içilen bir lezzet olduğu kadar, siyasi olaylara, güç mücadelelerine, muhalefet hareketlerine, edebî zenginliklere konu olması açısından tarihin, edebiyatın ve sosyolojinin en temel belirleyici unsurlarından biri olmaya devam etmiş, hayatın vazgeçilmezleri arasında yerini almıştır.

Sonuç

Ümit Burnu'nun keşfi, yeni lezzetlerin ve tatların Avrupa, Osmanlı payitahtı İstanbul ve Yakın-Doğu coğrafyası ile tanışmasını da sağlamıştır. Bunlardan birisi olan kahve, keyifle içilen bir lezzet olduğu kadar, yasaklamalar ve tartışmalar ile de gündeme gelmiştir. Bir başka deyişle kahvenin tarihi, fikir hareketlerinin ve sosyal kırılmaların da sergüzeşti haline dönüşmüş, toplumların da bir nevi aynası olmuştur.

Özellikle IX. yüzyıl itibarıyla her konuda eserler kaleme alan İslâm medeniyeti, kahve ile ilgili ilk yazılı belgeleri XV. yüzyıldan itibaren vermeye başlamış, bunu da kahvenin kendisini değil de lezzetine telmihte bulunarak ortaya koymaya çalışmıştır. Kahvenin üretim ve sevk yerleri ise sömürgecilerin ve büyük güçlerin hâkimiyet mücadelesine sahne olmuş, tarihin yeniden anlaşılmasına ve sorgulanmasına basamak teşkil etmiştir. Pek çok konuda olduğu gibi Batı'nın kadim Doğu'dan aldığı şeyler kervanına kahve de katılmış; Viyana, Paris ve Londra'da açılan kahvehaneler, İstanbul tariki ile buralarda yayılmaya başlamıştır.

XVI. yüzyıl ortalarında günlük hayatlarında kahve ve kahvehane ile tanışan Osmanlı toplumu, bu yeni lezzete ve kahve içilen mekânlara oldukça rağbet etmişti. Ancak âlimlerin; özellikle de şeyhülislamların bu konudaki görüşleri ilk önceleri oldukça katı olmuş, yasaklanması istenmiş, zamanla bu konuda daha da ılımlı hareket edilerek faydalı yönleri de ön plana çıkarılmıştır. Kahvehaneler, daha sonraları bazı zararlı faaliyetlerin ve yönetim aleyhine faaliyetlerin merkezi olunca da kapatılması yoluna gidilmiştir. Bu süreç kahveye karşı değil de zararlı faaliyetlerin adresi hâline gelen kahvehanelere karşı olmuştur. Kahvenin keyif verici özelliği her zaman aynı tadı bırakmamış, yaşanan bazı tatsız olaylar kahvenin tadını da kaçırmış, tarihin akışını dahi değiştirmiştir.

Kaynakça

- "Budân". *İslâm Ansiklopedisi*. 2/747. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Abdul Ali. "The Zaydis of Yemen-An Account of Their Rule and Achievements". *Hamdard Islamicus*, 22/1 (1999), 17-26.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990-93.
- Âlî Mustafa Efendi. *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis*. nşr. Mehmet Şeker. Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Aykaç, Mehmet. "Cimmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Baldry, J. "The Early History of the Yemeni Port of al-Hudaydah". *Arabian Studies*, 7, (1985), 37-41.
- Bilge, Mustafa L. "Cîzân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bostan, İdris. "Kahve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayınları, 1989.
- Brockelmann, C. "İbn Hicce". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/754. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Brouwer, C. G. *Al-Mukha: Profile of a Yemeni Seaport as Sketched by Servants of the Dutch East India Company (VOC), 1614-1640*. Amsterdam: D'Fluyte Rarob, 1997.
- Cehhâf, Lutfullah b. Ahmed. *Nusûs Yemeniyye ani'l-Hamleti'l-Fransiyye alâ Mısr*. nşr. Seyyid Mustafa Sâlim. San'a: y. y., 1989.
- Dânişmend, İsmail Hâmî. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 1971.
- Darkot, Besim. "Hudeyde". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/580. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- De Pablo, J. - Perez Mesa, JC. "The Competitiveness of Spanish tomato export in the European Union". *Span J. Agric Res* 2 (2004), 167-180.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları, 1983.
- Düzenli, Pehlul. *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.

- Fischel, W. "The Spice Trade in Mamluk Egypt: A Contribution to the Economic History of Medieval Islam". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 6 (1958), 157-174;
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Gentilcore, David. *Pomodoro! A History of the Tomato in Italy*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Hollanda Doğu Hindistan Şirketi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/232-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Grohmann, Adolf. "Serât". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/508. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Grohmann, Adolf. "Sûde". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/782. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Guest, Rhuvon. "İskenderiye". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/1088. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Hattox, R. S. *Kahve ve Kahvehaneler*. çev. Nurettin el-Hüseynî. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Heaton, Herbert. *Avrupa İktisat Tarihi*. çev. M. Ali Kılıçbay-Osman Aydoğmuş. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.
- Heise, Ulla. *Kahve ve Kahvehane*. çev. M. Tüzel. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- Heyd, William. *Histoire Du Commerce Du Levant Au Moyen-Age*. Paris: Nabu Press, 2014.
- İşin, Ekrem. "İstanbul'un Tanrısız Tapınakları: Kahvehaneleri". *Çağdaş Şehir*, 14 (1988), 82-85.
- İşin, Ekrem. "More Than A Beverage: A Social History of Coffee and Coffeehouses". *Tanede Saklı Keyif*, 10-43. ed. Selahattin Özpallabıyıklar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî. *İnbâü'l-Ğumr bi Ebnâi'l-Umr*. thk. Dr. Hasan Habeşî. Kahire: y. y., 1998.
- İbn İyâs. *Bedâiü'z-Zühûr fi Vekâiu'd-Duhûr*. thk. Muhammed Mustafa. Beyrut: y. y., 1975.
- İnalçık, Halil. "The Ottoman State: Economy and Society 1300-1600". *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. 1-409. ed. Halil İnalçık vd. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, ts.
- Kasımî, Cemâleddin. *eş-Şây ve'l-Kahve ve'd-Duhân*. Beyrut: y. y.,1320.
- Koçu, Reşat Ekrem. *Osmanlı Tarihinde Yasaklar*. İstanbul: Saka Matbaası, 1950.
- Kulischer, Josef. *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*. Munich: R. Oldenbourg, 1928-1929.
- Lewicka, B. "Flavorings in Context: Spices and Herbs in Medieval Near East". *Rocznik Orientalistyczny*, 64/1 (2001), 140-149.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2009.

- Lütfî. *Târih*. çev. Ahmet Hezarfen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Mahfuz, Necip. *Kuştimur Kahvehanesi*. çev. Utku Umut Bulsun. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2019.
- Meignen, L. "Esquisse Sur le Commerce Français du Cafe Dans le Levant au XVIII Siecle". *Dossiers Sur le Commerce Français en Mediterranee Orientale au XVIII Siecle*. 103-150. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- Montanari, Massimo. *Food is Culture*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Moreno, Martino Mario. "Sicilya'da Müslümanlar". çev. A. Bakır-Aydın Çelik. *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2008.
- Nâimâ. *Tarih-i Na'ima*. çev. Mehmet İpşirli. Ankara: TTK Yayınları, 2009.
- Nazır, B. *Dersaadet'te Ticaret*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011.
- Necatigil, Behçet. *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1983.
- Nieuwenhuis, A. W. "Cava". *İslâm Ansiklopedisi*. 3/27. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Ömer Mûsâ Bâşâ. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî: el-Asrû'l-Memlûkî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Peçuylu İbrâhim. *Târîh-i Peçevî*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1980.
- Pilcher, Jeffrey M. "Cultural Histories of Food". *The Oxford Handbook of Food History*. 41-60. ed. J. M. Pilcher. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Quataert, Donald. *Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Rossi, E. "Importansa dell'inedita grammatica turca di Pietro Della Valle". *Atti del XIX. Congresso Internazionale degli Orientalisti*. 202-209. Roma: y. y., 1938.
- Ruaynî, Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlikî. *Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978..
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Sajdi, Dana. *Ottoman Tulips, Ottoman Cooffee*. London: St. Martin's Press, 2007.
- Sertoğlu, Midhat. "İstanbul". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/1214/3, 5, 8. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Sıbt İbnü'l-Acemî. *Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Standage, T. *Altı Bardakta Dünya Tarihi*. çev. A. Fehmi. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016.
- Turner, S. "Ethiopia. Economy". *Africa South of the Sahara 1988* (1987), 441-446.
- Ukers, William H. *All About Cofee*. New York: The Tea and Coffee Trade Journal Company, 1922.
- Ulusoy, K. "Türk Toplum Hayatında Yaşatılan Kahve ve Kahvehane Kültürü". *Milli Folklor*, 23 (89) (2011), 159-169.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. "Hasan Paşa". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/319. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yayınları, 2014.

Yaşar, Ahmet. "Kahvehane". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.

Yaşar, Ahmet. "Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/6, (2005), 237-256.

Yıldız, Musa. *Necip Mahfuz'un Sembolik Romanları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2020.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1982.



Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity
Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2022



Divan Şiirinin Son Temsilcilerinden Muhyiddin Râif Yengin
Muhyi al-Din Râif Yengin, one of the Last Representatives of Dîvân Poetry

Yeter ÇAĞLAR

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
Phd. Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Marmara/Turkey

ytrsvmyksl@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-5577-1529

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article

Geliş Tarihi: 08 Ağustos 2022 / **Date Received:** 08 August 2022

Kabul Tarihi: 15 Eylül 2022 / **Date Accepted:** 15 September 2022

Yayın Sezonu: Eylül 2022 / **Pub Date Season:** September 2022

Cilt: 6, Sayı: 1, Sayfa: 127-148/ Volume: 6, Issue: 1, Pages: 127-148

Atıf / Citation: Çağlar, Yeter. "Divan Şiirinin Son Temsilcilerinden Muhyiddin Râif Yengin"[Muhyi al-Din Râif Yengin, one of the Last Representatives of Dîvân Poetry]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 6/1 (Eylül/September 2022), 127-148.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışma "Muhyiddin Râif Yengin Hayatı ve Eserleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from Ph.D. thesis entitled "Muhyiddin Râif Yengin Life and Works" (Phd. Dissertation Marmara University, İstanbul/Turkey, 2022)

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Muhyiddin Râif Yengin, 1880-1955 yılları arasında yaşamış, harbiyeli bir asker, muallim, şair, mütercim ve velut bir müelliftir. Osmanlı Devleti'nin son yılları ile Cumhuriyet Dönemi'nin başlangıç serüvenine tanıklık etmiş olan Yengin, Divan şiirinin son temsilcilerinden biridir. Divan edebiyatının her türünde eser vermekle kalmamış, çeşitli konularda makaleler yazmış ve dünya edebiyatından çeviriler yapmıştır. Eserlerinin tamamı süreli dergilerde yayınlanmıştır. Birçok şairin şiirlerine tahmisler yapmış, kendisinin şiirlerine de devrinin kıymetli şairleri tarafından tahmisler yapılmıştır. Rubai yazma hususundaki ustalığı; zamanındaki şairler tarafından çok takdir görmüş ve neticede bu rubailer küçük bir risalede toplanıp basılmıştır. Çocukluk ve gençlik yılları Harbiye'de geçmiş, bu kurumdan kendi isteği ile emekli olduktan sonra çok ileri seviyede İngilizce bildiği için birçok okulda İngilizce öğretmenliği yapmıştır. Kuleli Askerî Lisesi'nde öğretmenlik yaptığı yıllarda Mahir İz ile tanışmış ve bu tanışma Mahir İz'in kendisinin damadı olmasına vesile olmuştur. Muhyiddin Râif Yengin şiirlerinde "Muhyî" mahlasını kullanmıştır. Birçok meziyeti haiz olmasına rağmen, onun hayatı ve eserleri ile ilgili müstakil bir kitap ya da makale yazılmamıştır. Bu makalede Muhyiddin Râif Yengin'in hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Muhyiddin Râif Yengin, Divan Edebiyatı, Muhyî, Gazel, Rubâî.

Muhyi al-Dîn Râif Yengin, one of the Last Representatives of Dîvân Poetry

Abstract

Muhyi al-Dîn Râif Yengin was a cadet soldier, teacher, poet, translator and efficient (velûd) author lived between 1880-1955, Yengin, who witnessed the last years of the Ottoman Empire and the beginning of the Republic Period; in our opinion, he is one of the last representatives of dîvân poetry. He did not only produce works in all kinds of Divan Literature, but also wrote articles on various subjects and made translations from world literature. All of his works have been published in periodical journals. He wrote tahmis to the poems of many poets, and also tahmis were written to his poems by the precious poets of his time. His mastery for rubâ'î (quatrains) writing; It was highly appreciated by the poets of his time, and as a result, these rubâ'î (quatrains) were collected and published in a small treatise (risâla). He spent his childhood and youth years in harbîye, and after retring from this institution voluntarily, he taught English at many schools because he knew English at a very advanced level. He met Mahir İz while he was teaching at Kuleli Military High School and this meeting helped Mahir İz to become his son-in-law. Muhyi al-Dîn Râif Yengin used the fictitious name "Muhyî". Although he had many virtues, no independent book or article has been written about his life and works. In this article, information about Muhyi al-Dîn Râif Yengin's life, character and works is presented.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Muhyi al-Dîn Râif Yengin, Dîvân Literature, Muhyî, Ghazal, Rubâ'î.

Giriş

Muhyiddin Râif Yengin, 1880-1955 yılları arasında yaşamış, Divan şiirinin son temsilcilerinden olan kıymetli bir şairdir. Divan Edebiyatı'nın birçok türünde eser vermiş olan bu şairin hayatı ve eserleri ile ilgili geniş kapsamlı bir tez hazırlanmamış, bir makale de yazılmamıştır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde; 1964-1965 yılları arasında Nimet Samyeli tarafından bir bitirme tezi hazırlanmış, fakat bu çalışmada Yengin'in hayatı ile ilgili yeterli bilgi verilmemiştir. Ayrıca bu tezde Yengin'in mensur eserlerine de yer verilmemiştir. Çalışma tek bir nüsha halindedir, araştırmacıların teze ulaşması ve tezden istifade etmesi çok zordur. Biz bu makalemizde, Muhyiddin Râif'in hayatı ile ilgili detaylı bilgiler vermeye çalıştık. Yengin'in eser verdiği yıllarda yayınlanan bütün süreli yayınlarda tespit ettiğimiz şiir, makale ve çevirilerinden örnekler verdik. Süreli yayınlar dışında farklı kaynaklardan tespit ettiğimiz bazı şiirlerine de yer verdik. Makalemizin bu alanda önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

1. Muhyiddin Râif Yengin'in Hayatı

1.1. Doğumu, Çocukluğu ve Harbiye Yılları

Muhyiddin Râif Yengin, kanaatimizce geleneksel edebiyat ile modern edebiyat arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Yaşadığı dönemde, kendisine "Zamanın Nâil'si" deniyordu ve Nâci devrinin bütün şiirleri, sözleri ve hususiyetleri ezberinde olacak kadar, ileride zikredilecek şairlerin tesiri altında idi. Tarihimizin iki önemli devresine şahitlik etmiş, hem bir asker, hem bir eğitimci, hem de eserlerinde Nâilî, Nef'î, Muallim Nâci, Yenişehirli Avni ve Tevfik Fikret'in tesirlerinin görüldüğü şair¹ Muhyiddin Râif Yengin 1880 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir.² Babası Evkâf Nezâreti müdürlerinden Râif Efendi'dir.³ İlkokulu Tezgâhçılar semtindeki Taş Mektep'te ve Meşrik-ı Füyûzat isimli özel okulda okumuştur. Babasının vefatı ve annesinin verem hastalığına yakalanması sonucu dayısı Ferik Hayri Paşa'nın Beşiktaş'taki evine geçmek mecburiyetinde kalmıştır. Ortaokul tahsilini Beşiktaş Mektebi'nde bitirdikten sonra Bahriye Mektebi'ne kaydolunmuştur. 1897 yılında bugünkü teğmen rütbesine denk bir rütbe olan mülâzım-ı sâni ve makine mühendisliği ile diploma alarak tersane resimhanesine memur ve iki sene sonra da bugünkü üsteğmen rütbesine denk olan mülâzım-ı evvel olmuş, sonrasında bir süre liman dairesinde çalıştırılmıştır.⁴

Meşrutiyet'in ilanında (1908) yüzbaşığa terfi etmiş daha sonra da tersanede fabrikalar komisyonu üyeliğine tayin edilmiştir. Komisyonun lağvedilmesi üzerine tersanede üçüncü dairenin dördüncü şubesine memur olmuştur. Mahmut Muhtar Paşa'nın Bahriye nâzırlığı esnasında Bahriye Mektebi'nin ıslahı için oluşturulan teşkilatta, mektebin Türkçe ve İngilizce öğretmenliği görevlerinde bulunmuş daha sonra da tersane fabrikalar

¹ Nimet Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin Divanı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı, Mezuniyet Tezi, 1964-1965), 2.

² İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri II* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 63.

³ Mahir İz, *Yılların İzi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019), 251.

⁴ İnal, *Son Asır Türk Şairleri II*, 63.

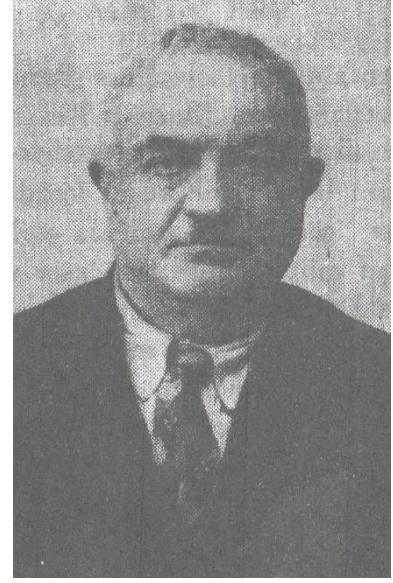
muhasebesine geçmiştir.⁵ Muhyiddin Râif Yengin, Halıcıoğlu Askerî Lisesi'nde öğretmenlik yaptığı sırada yine aynı okulda edebiyat öğretmeni olan Mahir İz (1895-1974) ile tanışmıştır. Bu tanışmadan bir müddet sonra Mahir İz, Muhyiddin Râif'in damadı olmuştur. Mahir Bey, şair Muhyiddin Râif Bey'in kerimesi Fatma Mihrinur Hanım ile 1937 yılında İstanbul'da evlenmiştir.⁶

1.2. Öğretmenlik Yılları

Muhyiddin Râif Yengin, 1915 yılında verdiği bir dilekçe ile emekliye ayrılmış ve öğretmenlik hayatına başlamıştır.⁷ Hadîka-i Meşveret ve Şemsülmekâtib isimli özel okullarda, Dârüşşafaka Lisesi'nde Türkçe ve Edebiyat; Vefâ ve Mercan Sultânîleri ile İstikal Lisesi'nde, Halıcıoğlu ve Kuleli Askerî Lisesi'nde ve 1930'lu yıllarda da Eyüp Orta Mektep'te İngilizce öğretmenliği yapmıştır. Yengin'in İngilizce bilgisi okullara teftiş için gelen müfettişleri dahi hayran bırakacak seviyededir.

1.3. Şahsiyeti ve Muhiti

Muhyiddîn Râif Yengin, kendisini tanıyanların naklettiklerine göre kalenderane yaşayışlı biri idi. Ev ortamında farklı, dışarda farklı âdeta çift taraflı bir mizaca sahip idi. Torunu Sema Üstünel, dedesinin evde yüzü az gülen, çok çabuk öfkelenen, asabi biri olduğunu, yemek yemeye çok düşkün olduğunu ifade ederken⁸ Mahir İz, Yengin'in hariçteki muhabbetinde çok neşeli, şen-şakrak, fıkralar anlatan, güldüren biri olduğunu, onu dinlerken insanın kendini bir düğün evinde surnâme dinliyor zannına kapıldığını ifade etmektedir.⁹



Prof. Dr. Uğur Derman, Muhyiddin Râif ile iki defa yüz-yüze görüştüğünü, bu görüşmeler sırasında Yengin'i, derbeder, içe kapanık ve temizlik kurallarına çok riayet etmeyen biri olarak gördüğünü ifade etmekte, denklem çözmekte çok kabiliyetli olduğunu, hatta üçüncü dereceden bir denklemi hesap yapmadan zihinden hemen bulabildiğini söylemektedir.¹⁰

Muhyiddin Râif Yengin Allah'a (c.c.) olan bağlılığını ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) olan muhabbetini şiirlerinde sık sık dile getirmekteydi ve onun dergâhlara yakın ilgisi vardı. Sultan Abdülhamid'in Bursa'ya nefyettiği Melâmî şeyhlerinden şair Abdülkerim Efendi'nin halifelerinden Serasker Kapısı kalem şeflerinden Fehim Bey'e (Tandaç öl. ?) intisap etmişti.

⁵ İnal, *Son Asır Türk Şairleri II*, 64.

⁶ Mustafa İsmet Uzun, *İstanbul Beyefendisi Muallim Mâhir İz'den İzler*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2021), 28.

⁷ Osmanlı Arşivi (BEO), *Bahriye*, [MTV/76], No. 5. Gömlek No. 3259, 50.

⁸ Sema Üstünel. Kişisel Görüşme, 20 Aralık 2019.

⁹ İz, *Yılların İzi*, 255.

¹⁰ Uğur Derman. Kişisel Görüşme, 21 Ağustos 2020.

Halvetî-Şâbânî Şeyhi Maraşlı Tâhir Efendi'nin (1885-1954)¹¹ meclisinden hemen hemen hiç ayrılmazdı. Fehim Bey, Muhyiddin Râif Bey'i iyice kendisine raptetmişti. Her hususta onunla istişare ederdi.¹² Sık sık Göztepe'deki Terlikçi Salih Efendi'nin (öl. 1922) sohbetlerine giderdi.¹³

Kendisini yakından tanıyan herkes, onun Melâmî-meşrep bir insan olduğunu, şiirleri gibi –meşrebi itibariyle– gönül dünyasını da izhar etmeyi sevmediğini ifade etmektedir.

1.4. Ailesi ve Vefatı

Muhyiddin Râif Yengin'in Hatice Hanım ile izdivacından iki kızı olmuştur. Halide Hacer Hanım bir doktorla evli olup, oğlu Esad Bey memurluk yapmıştır. Diğer kızı Fatma Mührinur Hanım, Edebiyat Muallimi Mahir İz'in zevceleridir. Mahir Bey ve Mührinur Hanım'ın kızları Sema Üstünel, Çapa Eğitim Enstitüsü İngilizce şubesinden mezun olmuştur.¹⁴

Yengin'in, günümüzde hayatta olan tek yakını Sema Hanım; Muhyiddin Râif Yengin'in bir erkek kardeşi olduğunu, onun da Emine isimli bir hanımının olduğunu aktarmaktadır. Ancak bütün bu yakınlarının genç yaşlarda vefat ettiklerini söylemektedir.¹⁵ Muhyiddin Râif Yengin, yedi yaşında iken vefat eden kız kardeşi Neyyâr Hanım için bir gazel de yazmıştır.¹⁶

Yengin, 30 Aralık 1955 tarihinde¹⁷ İstanbul'da vefat etmiş; cenaze namazı Aksaray Valide Camii'nde ikinci namazını müteakip kılınmıştır.¹⁸ Ancak araştırmalarımız neticesinde o tarihlerde yayınlanan gazetelerin arşivlerinde Yengin'in vefat ilanını bulmamıza rağmen kabrinin bulunduğu yer tespit edilememiştir. Bunun en önemli sebebi; Muhyiddin Râif Yengin'in Melâmî-meşrep biri olmasıdır. Bu yolu benimseyenler hayatta iken birtakım derviş kıyafetlerini reddettikleri gibi öldükten sonra da mezar taşlarına bazı işaretlerin konmasını istememişlerdir ve bu sebeple mezar taşlarını bî-ser ü pâ (başsız ve ayaksız) diye isimlendirmişlerdir.

Muhyiddin Râif Yengin'in vefatı üzerine yazılan bazı tarih manzumeleri:

*Söndü Osmanlı şi'rinin nûru
Nârına yandı ilm ile irfân*



¹¹Nihat Azamat, "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/38-39.

¹² İz, *Yılların İzi*, 252.

¹³ Uğur Derman, Kişisel Görüşme, 21 Ağustos 2021.

¹⁴ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin ve Divanı*, II.

¹⁵ Sema Üstünel, Kişisel görüşme, 04.12.2021.

¹⁶ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin ve Divanı*, 100.

¹⁷ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin ve Divanı*, II.

¹⁸ Vefat İlanı Milliyet Gazetesi arşivi 31 Aralık 1955

*Her rubâîsi dört başı ma'mûr
Her gazel bir gazâl-i sihr-i beyân*

*Hep münakkahdı şi'ri üstâdın
Sâni-i Nâilî demek şâyân*

*Cilvegerdi sözünde sırr-ı sühân
Yâdigâr-ı selefdi kill-i revân*

*Rihlet etti Cenâb-ı Muhyiddîn
Tâm târihidir "Dem-i gufrân" (H. 1375)*

Hâfız Yusuf Ararat¹⁹

*O son temsilcisiydi eski şi'rin
Ufûlüyle bugün bir devr bitdi
Dedim gaybında Hâlis, târîh-i tâm:
Kebîr-i şâ'irân-ı Muhyî'de (?) gitdi (H. 1375)*

Hâlis Erginer²⁰

2. Eserleri

2.1. Basılan Eseri

Muhyiddin Râif Yengin'in rubâî yazmadaki mahareti çevresindeki arkadaşlarının dikkatini çekmiş; bilhassa Rıza Tevfik Bölükbaşı bu rubâîlerin basılması için çok ısrar etmiştir.²¹ Nihayet; *Eski Rübâilerim* isimli bu risale 1946 yılında İstanbul Cumhuriyet Matbaası'nda basılmıştır. Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın bir takriz yazısını da ihtiva eden risale sadece sahafların raflarında bulunabilen nadir ve kıymetli bir eserdir.

Risalede 114 adet rubâî, numaralandırılarak yazılmış, akabinde bunlara İngilizce ve Farsça tercüme ve iktibaslar şeklinde 44 adet rubâî daha eklenmiştir. Bu rubâîler; Mevlânâ, Hayyâm, Hâfız, Sâdî, Biydil gibi şairlere aittir. Eserin sonunda Arapça ve Farsça kısa bir sözlük ve Tahir Olgun tarafından kaleme alınan bir kıtalık takriz ile "Kulak" başlıklı yayın hatalarının düzeltildiği, bir sayfadan oluşan açıklama yazısı bulunmaktadır.

Bu eserde yer alan rubâîlerinden örnekler:

*Terk eyleyerek sen seni var mı ma'nâ?
Mecnûn gibi seyretmede kûh-i sahrâ
Ey dil niçin âfâkda Leylâ-cûsun?
Yol bul sana, sen, sende nihândır Leylâ.²²*

*Leylâda edip kendini Mecnûn ifnâ,
Leylâ kesilüp kalmış evet! ser-tâ-pâ;*

¹⁹ İz, *Yılların İzi*, 274.

²⁰ İz, *Yılların İzi*, 275.

²¹ Muhyiddîn Râif Yengin, *Eski Rübâilerim* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1946), 4.

²² Yengin, *Eski Rübâilerim*, 14.

Sorsan ana kimsin diye der "Leylâyım"
Gerçekden o Leylâ ise kimdir Leylâ?²³

Mecnûn idi hep secde-güzâr-ı Leylâ,
Leylâya tapılmaz deseler der idi "lâ!"
Mutlakdı mukayyetten ana cilve eden;
Leylâ idi, Mecnûn nazarında mevlâ.²⁴

Vaktinde görür her işi Muhyî ukalâ
Te'hîr-i umûr etmede yoktur ma'nâ
Bir bâr ki ferdâya değildir â'îd,
Tahmil anı ferdâya olur aynı hatâ.²⁵

Bir an ne olur sevgilim ağıyârı unut;
Mâtemde olan gönlümü vaslınla avut;
Dîdârını bir lahzacık olsun göster;
Gel son nefesimdir bana âyîneni tut!²⁶

Bir bahrdeyim tasavvuri müşkildir
Gark-âbeleri kârına der sâhildir.
İhyâ-yı ma'ânî iderim ben sessiz;
Muhyî! demim i'câz-ı mesîh-i dildir.²⁷

2.2. Süreli Yayınlarda Tespit Edilen Eserleri

Muhyiddin Râif Yengin'in şiirleri ve makaleleri yaşadığı yıllarda yayınlanan birçok süreli dergi ve gazetede yer almaktadır. Bu yayınların isimleri şöyledir: *Hazîne-i Fünûn*, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, *Mahfil*, *Mekteb*, *Ma'lûmât*, *Mihrab*, *Peyâm-ı Edebî*, *Âşiyân*, *Hanımlar Âlemi*, *Edebiyat Âlemi*. Aşağıdaki bölümde bu dergilerde yayınlanmış şiirlerinden örnekler bulunmaktadır.

2.2.1. Manzum Eserleri

Muhyiddin Râif Yengin'in müstakil bir divanı yoktur, fakat bir divan teşkil edecek kadar eseri mevcuttur. Bu bölümde Yengin'in dergilerde yayınlanmış şiirlerinden örnekler verilmiştir.

Gazel

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Ey Hudâ! Bir lahzacık göster bana cânânımı

Dûzaha benzetti hicrânı dil-i sûzânımı

²³ Yengin, *Eski Rübâîlerim*, 14.

²⁴ Yengin, *Eski Rübâîlerim*, 14.

²⁵ Yengin, *Eski Rübâîlerim*, 15.

²⁶ Yengin, *Eski Rübâîlerim*, 16.

²⁷ Yengin, *Eski Rübâîlerim*, 18.

*Ol meh-i gunnâc görse rahm ederdî hâlimi
Duysa münkirler gelir îmâna hep efgânımı
Derd-i hicrânınla her dem gözlerim kan ağlıyor
Bak ne hâle koydu firkat dîde-i giryânımı
Kanları çeşmânımın boğsun, helâk etsin beni,
Mevt tutsun tanrı hakkıçün benim dâmânımı
Bir nigâhından ederken kalb-i âlem ihtizâz
Ben nasıl etmem fenâ râhında yârin cânımı²⁸*

Na't

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

*Cân fedâ ey şehsuvâr-ı arsa-i îmân sana
Nâ't-ı hikmet ihtivâdır Hazret-i Kur'ân sana
Hüsn-i furkân-ı görür de müznibâne ağlarım
Oldu her zerrem kemâl-i aşk ile hayrân sana
Bir mücessem nûrsun dünyâyı tenvîr eyledin
Arzı ta'zîm etse çok mu âlem-i imkân sana
Fazlının hem pâyesi, elfâzının pâyanı yok
Şer-i pâkin arş ile hem-pâye bir bürhân sana
Kıl şefâat ben fakîre, ey meh-i evc-i kerem!
Gayrıdan pey-vend-i kesdim bağlandım vicdân sana²⁹*

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

*Bir perînin âteş-i aşkıyla sûzândır dilim
Yaralı bir kuş gibi me'yûs u nâlândır dilim
Etmiyor bir ân tesekkün sarsar-ı sevdâ ile
Ah deryâlar gibi her-bâr cûşândır dilim
Hiç bir şeyden değildir şimdi billâh bâ-haber
Bâde-i hicrân-ı cânân ile sekrândır dilim
Sen anı cevrinle giryân etme böyle, sevdiğim!
Sâfdır taltîf ü isti'zâma şâyândır dilim
Nâr-ı aşk-ı meh-veşânla yanmak ister dâimâ
Bir belâ-hâh-ı adîmü'l misl devrândır dilim*

²⁸ Muhyiddin Râif Yengin, *Hazîne-i Fünûn*, 17 (Cemâziyelâhir 1312/Teşrînievvel 1310), 135-136.

²⁹ Muhyiddin Râif Yengin, *Mekteb*, 17 (Rebîülâhir 1312/Eylül 1310), 153.

*Ol meh-i evc-i delâlin garka-i envârıdır
Nûru reşk-çarh bir pür-tâb-ı ummândır dilim*

*Anlamaz ârif bile her satırının ma'nâsını
Öyle bir âlî-kitâb-ı a'zâmü's-şândır dilim*

*Mâlik-i hüsn-i ilâhî olduğun tasdik eder
Sanma kim kâfirdir, ey büt! ehl-i îmândır dilim*

*Şifte-hâl eyleyen sensin anı, ey reşk-i hûr
Aşter-i zülf ü târ u mârınla perîşândır dilim*

*Ben ne dem bir pembe gül şem eylesem raksân olur
Zan eder gam-hâneme cânân şitâbândır dilim*

*Git yüzün sür pâyine arz eyle hasb-i hâlini
Dâr-ı cânımda hayâl-i yâr mihmândır dilim!*

*Tûr-i pertev-bâr-ı safvetdir, mücessem nûrdur
Cilve-gâhdır Hazret-i Hallâk-ı Rahmândır dilim*

*Hançer-i müjgânını etdikçe tehzîz ol perî
Dest-i pîr-i mey gibi haşyetle lertzândır dilim*

*Mazhar-ı feyz-i ecell-i Hazret-i Allâh'dır
Dürr-i ma'nâlar dolu bir genc-i irfândır dilim*

*Bu nisâr-ı feyz ü rif'atdır gül-i ra'nâları
Dest-i kudretle yapılmış bir gülistândır dilim*

*Şevki yok, âlâmı çok ebr-i bahâr-âsâ yine
Ey bahâr-ı hüsn ü ân! hecrinle giryândır dilim³⁰*

Kıta

*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Ey gül-i handân-ı ân! sensizken Allâh bir benim
En keder-nâk olduğum demler bahâr eyyâmıdır
Mevsim-i mâtemdir ehl-i mihnet u sevdâya âh
Nev-bahâr ancak safâ ashâbının bayramıdır*

*Olmasın mı lâle-i firkat-zede zâr u hazîn
Yârimin üftâde-i ruhsâre-i gül-fâmıdır
Nâle-i bülbül, figân-ı cûy-bâr âh-ı nesîm
Sîne-i sevdâ-penâhın sâlib-i ârâmıdır³¹*

Nazîre

³⁰ Muhyiddin Râif Yengin, Ma'lûmât, 39 (Zilhicce 1313/Mayıs 1312), 846.

³¹ Muhyiddin Râif Yengin, Maârif, 29 (Safer 1314/Temmuz 1312), 451.

Şeyh Vasfî Efendi Hazretleri'nin "Hâtîfâne sözleri geldikçe yârin yâdıma / Reşk eder Cibrîl-i fikrim kalb-i vahy-âbâdıma" matla'lı gazel-i bî-bedellerine

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Âlem ağlarken benim hâl-i dil-i nâşâdıma
Sen niçün güller gibi gülmekdesin feryâdıma
Mevsim-i feryâd-ı bülbülde beni ađlatma gel
Tanrı hakkıçün yetiş ey gül-cemâl imdâdıma
Eyleyen ancak odur bî-çâre vü müdbir seni
Ey dil-i zâr u hazîn küs baht-ı gam-îcâdıma
Böyle hüzn-efzâ gazeller söylemezdim dem-be-dem
Gelmeseydi sevdiğim hiç eski demler yâdıma³²

Rubâî

me'fûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûl³³
Âğuşum ile ben hâle idim
Bîgâne leb-i zezeme ve nâle idim
Deryâ gibi cûş eyliyorum şimdi, demin
Gülzâr-ı visâlinde yatar jâle idim³⁴

Tahmîs-i Gazel-i Avnî

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Zerreler şevkinle hep hurşîd-i ma'nâdır bana
Katreler aşkınla her dem cûş-i deryâdır bana
Sîne feyz-i cilve-i hüsnünle Sînâdır bana
"Nûr vechinden cihân Tûr-i tecellâdır bana
Her bün-i mû-yi tenim çeşm-i temâşâdır bana"
Çâşnî-sencân-ı kahrın ey melâhat-ma'deni
İstiyor her dem şerir-pâş-ı gazab görmek seni
Mazhar-ı zevk-i itâb et gayrı gel cân ü teni
"Lücce-i nûş-i âb-ı hayvân eyler âzârın beni
Çîn-i ebrû mevc-i enfâs-ı mesîhâdır bana"
İhtirâk-ı rûhumun îcâbıdır âh eylerim
Âh-ı sûzândır yegâne mahrem-i gam-perverim
Yandım amma ben ser-â-pâ nûrdur hâkisterim
"Cevher-i sûz-i ciğerden bir arazdır peykerim
Sûret-i aşkım lehîb-i dil-i heyûlâdır bana"

³² Muhyiddin Râif Yengin, Hazîne-i Fünûn, 41 (Mart 1313/Zilkâde 1313), 419.

³³ Birinci mısırda bir tef'ile eksiktir.

³⁴ Muhyiddin Râif Yengin, Peyâm, 16/59 (Teşrînisâni 1335). ?.

*Sicn-i târik-i melâlet zâ-yı hicrân meskenim
Nâliş-âmûz-i hezâr-ı mâtem-i âh şîvenin
Şu'le-bahş-ı çeşm-i Ya'kûb cünûn-ı pîrâhenim
"Çâk çâk dest-i âzâr-ı sitemdir dâmenim
Yûsuf-ı Mısr-ı gamım dünyâ Zelihâdır bana"*

*Mesnevîden feyz alup buldum delâletten rehâ
Cennet-i irfâna oldum işte ârâyîş-i fezâ
Çok mu pâyem olsa **Muhyî** reşk-i rindân-ı Hudâ
"Bâb-ı lutf-i hazret-i mollaya düşdüm Avniyâ
Âsitân-ı çarh-ı nüh-târemden a'lâdır bana"³⁵*

2.2.2. Mensur Eserleri ve Tercümelere

Çeşitli süreli dergileri tarayarak tespit ettiğimiz bu yazıların bir kısmı makale niteliği taşımaktadır. Bir kısmı da dünya edebiyatından yapılan küçük çaplı çevirilerden oluşmaktadır. Bu çeviriler bazen bir paragraf, bazen de tek bir cümle olarak karşımıza çıkmaktadır. Makalelerin bazıları dil ve üslup ile alakalı olup, bu yazıların bir kısmında Arap, Fars ve İngiliz Edebiyatlarından meşhur yazarlardan ve sözlerden iktibaslar da yapılmıştır. Byron'un "Muhabbet, erkeğin hayatında ayrı bir şeydir, fakat kadının bütün mevcudiyetidir.", Shakespeare'nin "Seyyât, sahibinden sonra da yaşar, hasenât ise çok kere sahibinin kemikleri ile beraber defn edilir." sözleri gibi.

Bir yazısında, Mehmed Tâhir Bey imzalı çok takdir ettiği bir makaleye methiye yazmış³⁶, başka bir yazısında ise şiir lisanımız ile ilgili bir makaledeki fikirlere olan itirazlarını, Tevfik Fikret, Recâizâde Mahmud Ekrem, Cenab Şahabeddin, Abdülhak Hâmid Tarhan, Muallim Nâci, Süleyman Nazif gibi şairlerin şiirlerinden örneklerle beyan etmiştir.³⁷ Yine başka bir makalede kafiye ile ilgili yazılmış bir yazıyı sert bir dille eleştirmiş³⁸, başka bir yazıda dilimizde isimlerden ve sıfatlardan yapılan mastarları³⁹, bir başka yazısında edebiyatta üslubun esaslarını açıklamıştır.⁴⁰

Aşağıda makalelerinden bazı bölümler verilmiştir.

"İngiliz Edebiyatı Numûneleri'nden: Seyyahın Avdeti (Southey'den)

Sabahleyin havada zıyâ-yı âfitâb-ı âlem-ârâ içinde tahrîk-i ecniha-i i'tilâ eden bir mürğ-i hoş-elhân-ı bâlâ-pervâzın ulviyyet u ihtîşâm-ı tabîate dâir bir derin kasîde-i belîğa olan nagamât-ı rengîni garib seyyâhın dil-i tesellî-hâhına ne müferrîh peyâmlar, ne âlî şî'rler söyler!

³⁵ Muhyiddin Râif Yengin, *Peyâm-ı Sabâh*, 9/52 (Teşrinievvel 1335), ?.

³⁶ Muhyiddin Râif, "Mehmed Tâhir Bey imzalı bir makâleye medhiyye", *Ma'lûmât*, (Receb 1314/ Teşrisânî 1312), 235.

³⁷ Muhyiddin Râif, "Bir Makâle-i Edebiyye", *Peyâm-ı Sabâh*, (Kânûnisânî 1336), 3.

³⁸ Muhyiddin Râif, "İsmail Safâ Efendi Hazretleri'ne", *Ma'lûmât*, (Cemâziyelâhir 1316/ Teşrinievvel 1314), 743-744.

³⁹ Muhyiddin Râif, "Lisân Bahsi", *Peyâm-ı Sabâh*, (Teşrinievvel 1335), 2.

⁴⁰ Muhyiddin Râif, "Edebiyatta Üslûb", *Peyâm-ı Sabâh*, (Kânûnisânî 1336), 2.

Öğle vakti tâb u tâkatsiz şemsin zebûnu olarak ateşli yolunda baygın, mecâlsiz yürüdüğü sırada serince bir rûzi-gâr anı şûhâne tavâf etmeye başlaması ne kadar gam-küsârânedir!

....

Nikâb-ı sehâbdan ârî olan âfitâb-ı zerrîn-i gîsûvânın pertev-cemâl-i kudsî meâlini sîne-i sâf u sevda-penâhına çeken bir kâmrâ cû sevda-penâhına çeken bir kâmrâ cûy-bâr-ı âheng-dârın tatlı tatlı neşîde-serâ-yı visâl olması o siyâh ta'b-gûş u hicrân-zedenin rûhunu leb-rîz-i şevk u meserret eder.

....

Akşamın ziyâsı zâil olub da bütün eşyâ sükûta vardığı zaman vâsıl-ı simâh-ı cânı olan, koyunların çingiraklarının münevvim hâtırât-ı sadâları rûhuna bir terâne-i tarab gibi safâ-bahş olur.

....

Fakat sevgilisinin, avdetinde edâ-yı mahsûsiyle (velkam-hoşgeldin-buyurunuz) demesi ana bütün elhân u esvât-ı leyliye ve rûzmere-i kâinattan güzel, rûh-efzâ gelir."⁴¹

Lisân Bahsi

Türkçede isim ve sıfatlardan teşekkül edilen masdarlar hem çok hem de ketîru'l-isti'mâldir. Bir hayli esmânın evâhirinde meftûh lâm u alâmet masdar getirilerek masdar teşkîl olunur, gözlemek, süslemek, kamçılama, tütsülemek, ânlamak, ayarlamak gibi ki; göz, öz, söz, kamçı, tütsü, ân(akıl, fikir, dimağ, hafıza), ayar (şarkı, nağme) isimlerinden yapılmıştır.....⁴²

Edebiyatta üslûb

İnsanın sanâyi-i nefîseden beri vâsitasıyla fikirlerini ve duygularını beyân ettikleri tarza üslûb denilir. Mûsikîde, resimde, fenn-i maârifde.....elhan esâlib-i muhtelifede bahs olunur. Edebiyatta üslûb ise bir adamın efkârını, ihtisâsâtını lisânı vâsitasıyla ifâde ve tebliğ ettiği türdür, buna frenkler (style) diyorlar ki (yazı için kullanılan eski ket) demek olan (stylus) kelimesinden muharrefdir. Hiç bir ferdin düşünceleri –durup dururken- başkasınca ma'lûm olmaz, onları üslûb anlaşılacak şekilde arz u teşhîr eder. Onları teccîm ü teşkîl eyleyen, onlara ifâza-i hüsn eden, nüfûz u tesîr veren üslûbdur.....⁴³

2.2.3. Nimet Samyeli'nin Çalışmasından Alınan Şiirleri

Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde, 1964-1965 yılları arasında Nimet Samyeli tarafından bitirme tezi olarak hazırlanmıştır. Bu çalışma hazırlanırken, Muhyiddin Râif Yengin'in kendine ait iki adet el yazma defterinden⁴⁴ ve süreli yayınlardan

⁴¹ Muhyiddin Râif Yengin, Ma'lûmât, 150 (Rebûlâhir 1316/Eylül 1314), 601.

⁴² Muhyiddin Râif Yengin, Peyâm-ı Sabâh, 12/55 (Teşrînievvel 1335), 2.

⁴³ Muhyiddin Râif Yengin, Peyâm-ı Sabâh, 23 (Kânûnâni 1336), 2.

⁴⁴ Bu defterler Muhyiddin Râif Yengin'den Mahir İz'e; Mahir İz'den de Uğur Derman'a intikal etmiştir. Defterler; Türk Petrol Vakfı Kütüphanesi'ndedir. Ancak tasnif edilmedikleri için erişime açık değildir.

istifade edilmiştir. Ancak bu; bir bitirme tezi olduğu için birçok eksiklik ihtiva etmektedir. Hazırlanma tarihinin de uzun yıllar önce olması hasebiyle tek bir nüsha halindedir ve turnusol kâğıdına yazılmış hâlde, mürekkepleri dağılmakta, neredeyse silinmek üzeredir. Bu çalışmada Yengin'in hayatı, ailesi ve şahsiyeti ile ilgili üç sayfalık bir bilgi verilmiş, rubâîlerinin sadece bir kısmı yazılmış, makalelerine ise hiç yer verilmemiştir. Divan tertibi ile hazırlanmış bu çalışmadan alınan birkaç şiir aşağıda verilmiştir.

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Merhabâ ey mümkinâta cevher-i pâk-i hayât

Hep fûrûğunla ziyâ-dâr-ı taayyün şeş-cihet

Nûr-i vechullâh olur senden tecellî-sâz-ı feyz

Eylemiş Yezdân seni âyîne-i rahşân-ı zât

Bir zamanlar sîrâze-bend olmazdı mahtûm olmasa

Hâtem-i lutf-i kabûlünle kitâb-ı kâinât

Dil vuzû'-sâz-ı namâz-ı vâhidiyettir bana

Şimdi ancak hâcibindir tak-ı mihrâb-ı salât

Bâr-gâh-ı pâkine arz eyle istişfâını

*Hâsdır **Muhyî**-i Rasûl-i Ekrem'e afv-ı hasât⁴⁵*

Müseddes

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Var ol ey cünd-i bülendî ümmet-i âhen-tenin

Cevher-i cân-ı vatansın sen celâdet ma'denin

Gayretullâh olmuş arkanda semâvî cevşenin (1)

Salsın âvâze bütün âfâke batş-ı eymenin (2)

Var yürü tedmîrine tâgî vü bâgî düşmenin

Hak senin kuvvet senin tevfiik-i sübhânî senin

Şanlı şemşirinle aç mülke reh-i feyz ü felâh

Sînelerde tâ ki berk ursun ziyâ-yı inşirâh

Şarka doğsun feyzi eksilmez münevver bir sabah

Remz-i şîrânenle bulsun i'tilâ şân-ı silâh

Var yürü tedmîrine tâgî vü bâgî düşmenin

Hak senin kuvvet senin tevfiik-i sübhânî senin

Sen edince şevk ile azm-i fezâ-yı kâr-ı zâr

Şâhid-i tevfiik-i sübhânı sana âgûş açar

Fart-ı dehşetden olur ecnâd-ı düşman târ ü mâr

Leylî yok bir rûz-ı rûşen kıl cihâna âşikâr

⁴⁵ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin Divanı*, 13.

Var yürü tedmîrine tâgî vü bâgî düşmenin
Hak senin kuvvet senin tevîk-i sübhânî senin

Dik livâü'n-nasrî sultân-ı burûc-ı düşmana (3)
Aks-i rengiyle o yerler dönsün artık gülşene
Âsümân-ı nusret-i Yezdâne konsun dendene
İnkılâb etsin telâtüm-gâh-ı fitne me'mene
Var yürü tedmîrine tâgî vü bâgî düşmenin
Hak senin kuvvet senin tevîk-i sübhânî senin

Bir nihâyet vermek ister gîr-ü-dâr-ı dâime
Çünkü artık haddi aştı ihtikâr ü lâime
Bî-mecâl-i istibâr oldu kulû-ı hâime
Anlasın neymiş okunmak nerre-şîr-i nâime
Var yürü tedmîrine tâgî vü bâgî düşmenin
Hak senin kuvvet senin tevîk-i sübhânî senin

Kâidindir bî-şek imdâd-ı Resûl-i Kibriyâ
Kuvvetü'z-zahr-ı mehîbindir vedâd-ı evliyâ
Olsa çok mu âlem-i cenk ü vegâ hayrân sana
Müsteârındır celâl-i zü'l-fikâr ı Murtezâ
Var yürü tedmîrine tâgî vü bâgî düşmenin
Hak senin kuvvet senin tevîk-i sübhânî senin

Dest bürd-i Haydar-ı Kerrârı göster hasma git
Anlaşılsın necdet ü satfet nedir kimdir yiğit
Münkirân-ı savlet-i sîrâneni dem-beste et
Şimdi **Muhyiddîn** sana böyle hitâb eyler işit
Var yürü tedmîrine tâgî vü bâgî düşmenin
Hak senin kuvvet senin tevîk-i sübhânî senin

Gîrüdâr artık yeter encâma ersin himmet et
Kal'ana bîh-i dıraht-ı fitnenin bir gayret et
Hâmân-ı devleti lerzân-ı zür ü heybet et
Nerre-şîr-asâ bütün a'dâ-yı dîne sevlet et
Var yürü tedmîrine tâgî vü bâgî düşmenin
Hak senin kuvvet senin tevîk-i sübhânî senin

Nüsha Farkları

1. Nusret-i Yezdândır arkanda semâvî cûşenin
2. Âleme âvâze salsın feyz-i batn-ı eymenin

3. Dik livâü'n-nasr-ı vâlâ-yı burûc-ı düşmene⁴⁶

Murabba'

mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün

*Ey nûr ne revnaklı safâ-yı seherin var
Göklerdeki envâra gülen tâb-ı ferin var
Çeşmim gibi pür dürr ü güher reh-güzerin var
Bir gönlüne bak anda ne kudsî eserin var*

*Cûş etmededir sînede bir koca ummân
Ondan nice dürlere saçılır dîdeme rahşân
Yüz sürmeye âmâde senin pâyine her ân
Bekler seni çeşmimde tükenmez güherin var*

*Yalnız benim ufkumda mı her dem leme'ânsın
Âfâk-ı diyârında da sen lem'a-feşânsın
Dîdârına hayretle semâdan nigerânsın
Ey mâh senin yârdan elbet haberin var*

*Git hâlimi farz et getir ândan peygâm
Bin derd ü elem olmadadır sînede müdgâm
Al nâlemi birlikte git olmaz mı sanırsam
Ey peyk-i sabâ semtine yârin seferin var*

*Kan akmadadır yaş yerine dîdelerimden
Ben yâreliyim yâreliyim yâreliyim ben
Yâd elde niçin durmalıdır yâr eli varken
Ey yâr gel artık bana rûhumda yerin var⁴⁷*

Şarkı

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

*Gözlerin manzûrum olsa dâimâ
Gamzen îmâ etse sevdâlar bana
Tâzelense dilde aşk u ibtilâ
Gamzen îmâ etse sevdâlar bana*

*Mahşer-i zâr olsa hissiyâta dil
Sûrişimden olsa Mecnûnlar hacil
Çağlasam mânend-i deryâ muttasıl
Gamzen îmâ etse sevdâlar bana⁴⁸*

⁴⁶ Samyeli, Muhyiddin Râif Yengin Divanı, 19. Nimet Samyeli; bitirme tezini hazırlarken, mecmualarda neşrolunan metni esas almış, defterlerde bulunanları nüsha farkı olarak göstermiştir. Biz bu şiiri tezden aktardığımız için nüsha farklarını da olduğu gibi buraya aldık.

⁴⁷ Samyeli, Muhyiddin Râif Yengin Divanı, 29.

⁴⁸ Samyeli, Muhyiddin Râif Yengin Divanı, 33.

Kıt'a

mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'lü fe'ûlün

*Bir bülbül idin gonca-femin neşve-i demdi
Meyden bu gece ârızı reşk-âver-i güldü
Cânâna dedim vecde gelib sîneni bir aç
Cânân gece mir'âta bakılmaz dedi güldü⁴⁹*

Beyt

*mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün
Âdem ana derler ki harâbât-ı fenâda
Peymâne-şiken olsa da peymân-şiken olmaz⁵⁰*

Hicv

*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Ber-hevâ etmekle mâl ü cânını
Çillesi bî-çâre halkın dolmadı
Etmeden cezâ-yı mülkü târ u mâr
Hayf cem'iyet perîşân olmadı⁵¹*

Mânî

*Aşka sataşdı gönül
Kendinde buldu yâri
Pek çok uğraşdı gönül
Âkıbet şaşdı gönül⁵²*

Muallim Nâci'ye Nazîre

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
*Kimseler âgâh değil hâl-i harâb-ı sîneden
Âh ben yandım kül oldum sûz u tâb-ı sîneden
Duysa aşk eyler terahhum firkat ağlar hâlîme
Cûş eden sûziş-i efgânı rebâb-ı sîneden
Bâr-gâh-ı ulvi-i cânâna azm et ey figân
Bahs için bir nebze fart-ı pîç ü tâb sîneden
Cümle ebhâsı hemân bir aşk u mâtemdir bu gün
İstemem bir harf açup görmek kitâb-ı sîneden
Şimdi senden beklerim dermânı ancak ey ecel*

⁴⁹ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin Divanı*, 52.

⁵⁰ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin Divanı*, 55.

⁵¹ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin Divanı*, 55.

⁵² Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin Divanı*, 58.

*Gel beni kurtar şu müdhiş ıstırâb-ı sînedem*⁵³

Servet-i Fünûn Tarzı

Hâlim

Dilde bir hüzn ü ducret-i mübhem

Beni nâlân-ı ye's eder her dem

Geçer âh u figânla her demim âh

Uyumaz dilde hüzn ü mâtemim âh

Benzerdim ben o mürge kim hayrân

Gam-küsâr-ı elem enîs-i figân

Düşeli dâm hüccesine yâ senden

Bıkmış olmuş hayâtına düşmân

Çırpınır muttasıl eder feryâd

Eyler ancak ölümden istimdâd

Geh rûyum egerçe handândır

Çeşm-i kalbim hemîşe giryândır

Zehr-i handemde ihtifâ eyler

En hazîn dem'a-i melâl ü keder

Dem-i hüznümde gizlidir ekser

Bir derin hande-i sefâ muğber

Hâsılı âlemim perîşândır

*Rûz u şeb rûhum el-amân-hândır*⁵⁴

2.2.4. Diğer Kaynaklarda Tespit Ettiğimiz Şiirleri

Buraya kadar; Muhyiddin Râif Yengin'in muhtelif dergilerdeki taramalarımız sonucu tespit ettiğimiz şiir ve makaleleri ile Nimet Samyeli'nin bitirme tezinden naklettiğimiz şiirler ve Yengin'in *Eski Rübâilerim* isimli kitabında yer alan rubâîlerinden örnekler verdik. Bu bölümde de Mahir İz 'in *Yılların İzi* isimli kitabından ve Şemseddin Yeşil hakkında yazılan bir kitaptan alınan bazı şiirler bulunmaktadır.

Müntehâ âlemin efendisidir

*Müntehâ'nin kitâbı kendisidir*⁵⁵

Nisbetim bir cemâl-i akdesedir

Gerçi bir rind-i nâ-besâmânım

Beni toprak görüp de çiğnemeyin

⁵³ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin Divanı*, 162.

⁵⁴ Samyeli, *Muhyiddin Râif Yengin Divanı*, 217.

⁵⁵ İz, *Yılların İzi*, 256.

Ezmeyin... Hâk-i pâ-y-ı cânânım⁵⁶

Sen âh deyip de geçme öyle,
Bir âh'dadır Celâl-i Zâtı,
Bir âh, semâyı, arşı sarsar,
Bir âh yıkar bu kâinâtı⁵⁷

Fuzûlî'nin "Beni cânandan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı?" mısrası ile başlayan meşhur gazeline Muhyiddin Bey'in tahmîsi:

mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün

O hûnî kan döker peyveste bir dem kâne kanmaz mı
Dem-i mahşer o kandan kendini mes'ûl sanmaz mı
Kiyâmet yok mudur der yoksa ferdâyâ inanmaz mı
"Beni candan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı?
Felekler yandı âhımdan murâdım şem'i yanmaz mı?"

Eder bîgânegânı devlet-i didâr ile şadân
Kılar hep âşinâyânı esîr-i mihnet-i hicrân
Benim, aşkımdan el-hak hâsılım endûh-i bî-pâyân
"Kamu bîmârına cânân devâ-yı derd eder ihsân
Niçin kılmaz bana dermân beni bîmâr sanmaz mı?"

Çıkıp gönlümden eflâke dem-â-dem âh u efgânım
Duyuldu zümre-i rûhâniyâne râz-ı pinhânım
Akar seylâbe-âsâ dîdeden eşk-i firâvânım
"Şeb-i hicrân yanar cânım, döker kan çeşm-i giryânım
Uyârır halkı efgânım, karâ habtım uyanmaz mı?"

Gam-ı hicrân ile gerçi huzûrum gitti âlemden
Göründüm rûy-i handân gösterip halka dem-â-dem ben
Haberdâr olmadı sûz-i derûnumdan o sîmin ten
"Gamım pinhan tutardım ben, dediler yâre kıl rûşen
Desem ol bî-vefâ bilmem, inânır mı, inânmaz mı?"

Leb-i goncan firâk-ı bülbül-i kalbe verir kaygû
O kaygûya bulunmaz vuslatından başka bir dâru
Olur pûşîde eşkim rûyüne baktıkça ben her su
"Gül-i ruhsârına karşı gözümde kanlı âkar su
Habîbim fasl-ı güldür bû akan sular bulanmaz mı?"

Gezerken vâdi-i sevdâda bir gün serseri gâfil
Beni gördün de sen ettin hitâb-ı lütfuna nâil

⁵⁶ İz, Yılların İzi, 257.

⁵⁷ İz, Yılların İzi, 257.

*Füsûn-ı fitne-i çeşminle kıl sen hâlimi müşkil
“Değildim ben sana mâil, sen ettin aklımı zâil
Bana ta’n eyleyen gâfil, seni görgeç utanmaz mı?”*

*Cihanda kârı Muhyî’nin ne da’vâdır, ne gavgâdır
Serâpâ çeşm olup kastı o mehrûyu temâşâdır
Bulunmaz seng-i tâneyle değildir âb o deryâdır
“Fuzûlî rind-i şeydâdır, hemîşe halka rüsvâdır
Sorum kim bu ne sevdâdır, bu sevdâdan usanmaz mı?”⁵⁸*

Osmanlı Edebiyatı’nın son mümessillerinden Muhyiddin Râif Bey’in Şemseddin Yeşil Efendi Hazretleri hakkında yazdığı kasideden birkaç beyit⁵⁹

*Merhabâ ey şems-i tâbân-ı semâ-yı hüsn ü ân
Cevher-i rahşende-i rûhu zemîn u âsümân
Merhabâ ey nûr-ı âzâm kim fûrûğ-ı talâtın
Tûr-ı cism-i âşıkı pür-recfe eyler nâgehân*

Sonuç

Muhyiddin Râif Yengin; Osmanlı’nın son demleri ile Cumhuriyet’in ilk yıllarında yaşamış olmasından dolayı her iki dönemin hususiyetlerini de eserlerine yansıtmış çok yönlü bir müelliftir. Hem eski hem de yeni edebî türlerde şiir ve nesirler yazmıştır. Bu şiir ve yazıları yaşadığı dönemde yayınlanan birçok dergide yer almıştır. Divan Edebiyatı’nın birçok türünde şiir yazmış, bu şiirlerde, edebî sanatları da ustalıkla uygulamıştır. Yaşadığı dönem itibariyle Divan Edebiyatı’nın son temsilcilerinden biri olmuştur. Bilhassa rubâî yazmadaki ustalığı, zamanının şairlerini dahi hayran bırakacak derecededir. Yengin’in yazdığı bazı dizeler musikişinasların da dikkatini çekmiş ve bu dizeler çok güzel bestelere güfte olmuştur. İleri seviyede İngilizce bilmesi ve bu alanda öğretmenlik yapmış olması, birçok dilden edebî tercüme yapması da onun zikredilmesi gereken meziyetlerindedir. Hâl böyle olunca Yengin’in hayatı, şahsiyeti ve eserleri ile ilgili çalışmaların yapılmaması olmasında kanaatimizce büyük bir eksiklik vardır. Nimet Samyeli tarafından hazırlanan bitirme tezi bu alandaki boşluğu doldurmada yeterli olamamıştır. Bu çalışmamız Yengin’in daha iyi tanınması için bir adım olacaktır. Temennimiz ise Muhyiddin Râif Yengin ile ilgili daha kapsamlı akademik çalışmaların yapılmasıdır.

⁵⁸ İz, *Yılların İzi*, 262-263.

⁵⁹ Ümran, Selman, *Mehmed Şemseddin Yeşil Efendi Hazretleri Kimdir?*, (İstanbul: Şemseddin Yeşil Kitabevi, 2007), 82.

Ekler



Sema Üstünel (Muhyiddin Râif Yengin'in kızı). Sema Üstünel 24 Nisan 1938'de Üsküdar'da doğmuştur. Üsküdar Amerikan Kız Koleji mezunu olan Sema Hanım, Sarıyer'de ikamet etmektedir. Fotoğraf Üstünel'in Sarıyer'deki evinde 04 Aralık 2021'de kişisel görüşmemiz esnasında tarafımızdan çekilmiştir.



Muhyiddin Râif Bey ailesiyle. Muhyiddin Râif Bey'in sağ tarafındaki, eşi Hatice Hanım, sol tarafındaki ise Mahir İz'in annesi, Çelebizâdeler ailesine mensup Râife Hanım'dır. Fotoğraf; Sema Üstünel'in albümünden, yine kendisinin izni ile alınmıştır.

EMİN ONGAN
ÜSKÜDAR MÜSİKİ
CEMİYETİ NEŞRİYATI

Rep. no.: 1355

MAHUR ŞARKI

Usül: Aksak

"Ben derdime hiç çare bulmam sakî"

Beste: Arif Sami TOKER

Güfte: Muhyiddin Raif YENGİN

ARANAĞMESİ

Ben der di me hiç ça
re bul mam sa kî ah ah sa kî
(SAZ.../.....)
Aş kın be ni öl dür se de yıl mam sa kî
Aş kın be ni öl dür se de yıl mam sa kî
Mes tü ka de hi çeş mi si ya lın ol dum (SAZ.../.....)
Dol sa ka de hi öm rüm a yıl mam sa
kî a yıl mam sa kî

Dr.Semra Özgün
Aralık-2003

Ben derdime hiç çare bulmam sakî
Aşkın beni öldürse de yılmam sakî
Mest ü kadeh-i çeşm-i siyahın oldum
Dolsa kadehi ömriüm ayılmam sakî
Aşkın beni öldürse de yılmam sakî

Muhyiddin Râif Yengin'e ait güfteye, Arif Sami Toker tarafından yapılan, mahur makamında, aksak üsulündeki bestenin notalarıdır.

Kaynakça

- Azamat, Nihat. "Maraşlı Ahmet Tahir Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/38-39. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hazîne-i Fünûn. 17, (Cemâziyelâhir 1312/Teşrînievvel 1310), 135-136. 41, (Mart 1313/Zilkâde 1313), 419.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 2, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2019.
- Ma'ârif. 29, (Safer 1314/Temmuz 1312), 451.
- Ma'lûmât. 39, (Zilhicce 1313/Mayıs 1312), 846. 150, (Rebûlâhir 1316/Eylül 1314), 601.
- Mekteb. 17, (Rebûlâhir 1312/Teşrînievvel 1310), 153.
- Peyâm. 16/59. (Teşrînisâni 1335), ?.
- Peyâm-ı Sabâh. 9/52, (Teşrînievvel 1335), ?. 12/55, (Teşrînievvel 1335), 2. 23, (Kânûnisâni 1336), 2.
- Samyeli, Nimet. *Muhyiddîn Râif Yengin Dîvânı*. Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı, 1964-1965.
- Selman, Ümran. *Şemseddin Yeşil Efendi Hazretleri Kimdir?*, İstanbul: Şemseddin Yeşil Kitabevi, 2007.
- Uzun, Mustafa İsmet. *İstanbul Beyefendisi Muallim Mahir İz'den İzler*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2021.
- Yengin, Muhyiddin Râif. *Eski Rübailerim*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1946.
- Yengin, Muhyiddîn Râif. "Mehmed Tâhir İmzâlı Bir Makâleye Medhiyye". *Ma'lûmât* 141 (Receb 1314/Teşrînisâni 1312), 235.
- Yengin, Muhyiddîn Râif. "İsmâil Safâ Efendi Hazretleri'ne". *Ma'lûmât* 157 (Cemâziyelâhir 1316/Teşrînievvel 1314), 743-744.
- Yengin, Muhyiddîn Râif. "Bir Makâle-i Edebiyye", *Peyâm-ı Sabâh* 22 (Kânûnisâni 1336), 3.
- Yengin, Muhyiddîn Râif. "Lisân Bahsi", *Peyâm-ı Sabâh* 12/55 (Teşrînievvel 1335), 2.
- Yengin, Muhyiddîn Râif. "Edebiyatta Üslûb", *Peyâm-ı Sabâh* 23 (Kânûnisâni 1336), 2.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Divinity Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Vomume: 6, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2022**



التوسع بالحمل على المجاز المرسل في (معجم الصواب اللغوي) للدكتور أحمد مختار عمر
Expansion of Language by Metaphor in (Mu'jam al-Şawāb al-Lughawī) of Dr. Ahmad Mukhtar Omar
İhab Said İbrahim İBRAHİM

**Dr.Öğr.Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı,
Kastamonu/Türkiye**

Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of Divinity, Department of Arabic
Kastamonu/Turkey

ihabalnagmy@gmail.com

orcid.org/ 0000-0001-8056-257X

Khawla Mahmoud FAİSAL

Prof.Dr, Tikrit Üniversitesi, Beşeri Bilimler Eğitimi Fakültesi, İrak/Türkiye
Professor, Tikrit University, Faculty Education for Humanities, İrak/Turkey

khwla7373@gmail.com

orcid.org/ 0000-0003-3402-6842

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article

Geliş Tarihi:01Ağustos 2022 **Date Received:** 01 August 2022

Kabul Tarihi: 2 Eylül 2022 / **Date Accepted:** 2 September 2022

Yayın Sezonu: Eylül 2022 / **Pub Date Season:** September 2022

Cilt: 6 Sayı: 1 Sayfa: 149-165/ Volume: 6 Issue:1, Pages: 149-165

Atıf / Citation: İbrahim,İhab Said-Faisal, Khawla. "التوسع بالحمل على المجاز في (معجم الصواب اللغوي) للدكتور أحمد مختار عمر [Expansion of Language by Metaphor in (Mu'jam al-Şawāb al-Lughawī) of Dr. Ahmad Mukhtar Omar *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 6/1 (2022), 149-165.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

مُلخَص

لا تقتصر أهمية المجاز على التخيل والإبداع الأدبي، وإنما تتجاوز ذلك إلى كونه عاملاً مهماً من عوامل تطور اللغة، وزيادة دلالات مفرداتها وتراكيبها على ألسنة مستعمليها؛ ومن ثم فالمجاز يؤدي إلى اتساع اللغة في غالب الأحوال وعبر مرور الزمن، ولذا بات المستنكر إنكار وقوع المجاز في اللغة، فلا يمكن أن يستعمل قوم لغة بدون طول الوقت، ومن هنا تأتي أهمية المجاز ودراسته سواء كان ذلك على المستوى الداخلي للغة، أو على مستوى ما هو خارج اللغة، من حيث رؤية الإنسان للعالم والأشياء من حوله.

وقد جاءت هذه الدراسة لتبرز دور المجاز في التوسع في اللغة من خلال أحد أهم المؤلفات الرائدة للاستعمالات المعاصرة لها، وذلك برصد نماذج لاعتماد الدكتور أحمد مختار عمر على (المجاز) في سفره الجليل (معجم الصواب اللغوي) في قبول بعض التراكيب والاستعمالات اللغوية المعاصرة والقول بصحتها على أساس منه.

وقد اعتنت الدراسة بإبراز علاقة المجاز باتساع اللغة والتوسع فيها عامة وعلاقته بمسألة التصحيح اللغوي خاصة، وذلك من خلال رصد بعض الإشارات إلى تلك العلاقة في التراث اللغوي، ثم انتقلت إلى نماذج الحمل على المجاز في معجم الصواب اللغوي، من خلال تقسيم تلك النماذج إلى ثلاثة أقسام رئيسة، هي الحمل على مجاز المشابهة، والحمل على المجاز المرسل، والحمل على المجاز العقلي، وقد خلصت الدراسة بعد رصد تلك النماذج وتحليلها إلى أن المجاز كان أحد السبل المهمة التي اعتمدها د. أحمد مختار عمر -مع فريقه الذي شاركه في إعداد المعجم المذكور- في التوسع في تصحيح كثير من التراكيب والتعبيرات والاستعمالات اللغوية التي تناولها معجم الصواب اللغوي، ومن ثم خرجت تلك التعبيرات والاستعمالات من دائرة الخطأ المفضي إلى الرفض، وانتقلت -بوجه من الوجوه- إلى دائرة الجواز المفضي إلى القبول وصحة الاستعمال.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وأدائها، المجاز، معجم الصواب اللغوي، أحمد مختار عمر، التوسع في اللغة، التطور اللغوي

Arap Dilinde Bazı Hatalı Kullanımların Mecâza Haml Edilerek Doğru Kabul Edilmesi -Ahmet Muhtar Ömer'in (Mu'cemu's Savâbi'l Lugavî) Adlı Eseri Özelinde-

Öz

Mecazın önemi, hayal gücü ve edebi yaratıcılıkla sınırlı olmayıp dil gelişiminde önemli bir faktör olmanın ve kullanıcılarının dilleri üzerindeki kelime dağarcığı ve yapılarını artırmanın ötesine geçmektedir. Bu nedenle mecaz, çoğu durumda ve zamanla birlikte dilin genişlemesine yol açar. Dolayısıyla dilde mecazın varlığını inkar etmek sakıncalı bir hale gelmiştir. İnsanlar, her zaman bir dili mecaz olmaksızın kullanamazlar. Bu nedenle ister dilin içsel düzeyinde ister de dilin dışındaki bir düzeyde olsun, insanın dünyaya ve etrafındaki şeylere bakışıyla ilgili olarak mecazın ve incelenmesinin önemi buradan kaynaklanmaktadır.

Bu çalışma, mecazın dilin genişlemesindeki rolünü, çağdaş kullanımları izleyen en önemli literatürlerden biri olan Dr. Ahmet Muhtar Ömer'in önemli eseri Mu'cemu's Savâbi'l Luğavî'de bazı çağdaş dil yapılarını ve kullanımlarını kabul etmede ve buna dayanarak geçerliliğini söylemede mecaza dayandığı örnekleri izleyerek ortaya çıkarmaktadır.

Çalışma, mecazın genel olarak dilin genişliği ve genişlemesi ile ilişkisini ve özel olarak dilsel düzeltme konusuyla ilişkisini vurgulamaya odaklanmıştır. Bu da dilbilimsel mirasta bu ilişkiye yapılan bazı referansları gözlemleyerek yapılmıştır. Ardından Mu'cemu's-Savâbi'l-Luğavî'de mecaz üzerine hamledilme örneklerine intikal edilmiş ve bu örnekler üç ana bölüme ayrılmıştır. Bunlar; teşbihe dayalı mecaza (istiare) hamledilen, mecazı mürsele hamledilen ve mecaz-ı aklıye hamledilen örneklerdir. Çalışma bu örnekleri izleyip analiz ettikten sonra, mecazın Dr. Ahmed Muhtar Ömer'in -bahsi geçen sözlüğün hazırlanmasına katılan ekibiyle birlikte - Mu'cemu's-Savâbi'l-Luğavî'de ele alınan birçok terkinin, ifadelerin ve dilsel kullanımların düzeltilmesinin genişletilmesinde benimsediği en önemli yollardan biri olduğu sonucuna varmıştır. Sonra bu ifadeler ve kullanımlar, reddedilmeye yol açan hata dairesinden çıkmış ve - bir şekilde - kabulü ve kullanımın doğruluğuna yol açan caizlik çemberine taşınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Mecaz, Mu'cemu's Savâbi'l Lugavî, Ahmet Muhtar Ömer, Dilde Genişleme, Dil Gelişimi

Expansion of Language by Metaphor in (Mu'jam al-Şawâb al-Lughawî) of Dr. Ahmad Mukhtar Omar

Abstract:

The importance of metaphor is not limited to imagination and literary creativity, but goes beyond being an important factor in language development and increasing the vocabulary and structures of its users' languages. Therefore, metaphor leads to an expansion of the language in most cases and with time. Therefore, it has become inconvenient to deny the existence of metaphor in language. People cannot always use a language without metaphor. Hence the importance of metaphor and its study in relation to man's view of the world and the things around him, whether at the internal level of language or at a level outside language.

This study examines the role of metaphor in the expansion of language by Dr. Ahmet Muhtar Ömer's important work "Mu'cemu's Savâbi'l Luğavî", and reveals some contemporary language structures and usages by following the examples in which he is based on metaphor in accepting and stating their validity based on this.

The study focused on emphasizing the relationship of metaphor to the breadth and expansion of language in general and to the issue of linguistic correction in particular. This was done by observing some references to this relationship in linguistic heritage. Then, the examples of reference to metaphor in Mu'cemu's-Savâbi'l-Luğavî were referred to and these examples were divided into three main sections.

After monitoring and analyzing these models, the study concluded that metaphor was one of the important methods adopted by Dr. Ahmed Mukhtar Omar - with his team who participated in the preparation of the aforementioned dictionary - in expanding the correction of expressions and linguistic usages, of many of the compositions discussed in Mu'jamu's-Savabi'l-Lugavi. Then these expressions and

usages were moved out of the circle of error that led to rejection and - somehow - into the circle of permissiveness that led to acceptance and correctness of use.

Keywords: Arabic Language and Literature. Metaphor, Mu'jam al-Şawāb al-Lughawī, Ahmed Mukhtar Omar, Expansion of Language, linguistic development

مقدمة:

يعد المجاز أحد أهم سمات الاستعمال اللغوي، فلا يمكن تصور استعمال اللغة بدون مجاز، بل إن منهم من قرر أن "أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة"¹ حتى بات من المستنكر إنكار وقوع المجاز في اللغة؛ فالجواز أمر مشهور متعارف كثير الأمثلة، جرى عليه السلف والخلف، وفيه من ضروب البلاغة ما لا يخفى، فإنكاره ضرب من التعسف"²، ولا يمكن أن يستعمل قوم لغة بدونها طول الوقت، "فالمجاز قضية عامة في الظاهرة اللغوية، وعمومها من ضربين: خارجي وداخلي؛ إذ هي شاملة لكل الألسنة مهما تباينت بها الأمصار والأعصار، ثم إنها شاملة لبني اللسان الواحد: بنية الرصيد اللغوي المشترك، والذي يُسخر إلى التواصل الإبلاغي النفعي، وبنية الرصيد المصطلحي الذي يتأتى به التواصل المعرفي"³.

والذي لا شك فيه أن المجاز لا تقتصر أهميته على مجرد الإمتاع وإضفاء جمال على التعبير، أو إن شئت فقل لا تقتصر أهميته على كونه يحسن التعبير لدى السامع، "ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك، فنحن نتحدث عن (عين الماء)، و(يد الكوب)، و(رجل المائدة)، وهذه كلها صور مجازية نستخدمها دون أن نشعر؛ نظرا لشيوعها وبساطتها... أي إن استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، وخصوصا تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عالٍ من التركيب"⁴، وإن شئت قلت أيضا إن المجاز من خصائص العربية التي جاء القرآن مشتملا عليها "فقد تأتي الآيات الكريمة في أسلوب خبري، لكنه يخرج عن مجرد الإخبار إلى معنى مجازي يهدف إلى إثارة الفضول وتحريك الهمة"⁵، ومن هنا تأتي أهمية المجاز

- 1 أبو الفتح عثمان بن جني، *الخصائص*، تحقيق: محمد علي النجار وآخرين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1999)، 449/2.
- 2 عبد الفتاح سليم، *اللحن في اللغة ومقاييسه* (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1989)، 172.
- 3 عبد السلام المسدي، *مباحث تأسيسية في اللسانيات* (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010)، 70.
- 4 عبد الوهاب المسيري، *اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود* (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2006)، 13.
- 5 أحمد محمود زكريا توفيق، "استراتيجيات الخطاب الإشهاري وتمظهراتها من القرآن والسنة"، *إلهيات حران*، ع47، (يونيو 2022)، 30.

ودراسته سواء كان ذلك على المستوى الداخلي للغة، أو على مستوى ما هو خارج اللغة، من حيث رؤية الإنسان للعالم والأشياء من حوله.

1. المجاز والتوسع في اللغة والتصحيح اللغوي

يُعدُّ المجاز أحد أهم أبواب التوسع في اللغة، والمصدر الأول لذلك، وهو ما أشار إليه ابن جني في الخصائص حينما قال: "وإنما يقع المجاز ويُعدَّل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه"¹. بل إن سيبويه كان يطلق مصطلحات (التوسع) أو (الاتساع) أو (السعة) ومراده المجاز؛ حيث كان التعبير عن الأساليب المجازية لديه بلفظ الاتساع،² فجاء في الكتاب قوله: "وتقول: (مُطِرَ قَوْمُكَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ)، على الظرف وعلى الوجه الآخر، وإن شئت رفعتَه على سعة الكلام، كما قال: صِيدَ عَلَيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وهو نَهَارُهُ صَائِمٌ وَلَيْلُهُ قَائِمٌ"³ وقال في موضع آخر: "ومما جاء على اتساع الكلام والاختصارِ قوله تعالى جَدَّه: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾⁴، إِنَّمَا يَرِيدُ: أَهْلَ الْقَرْيَةِ، فاختصر، وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا، ومثله: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾⁵، وَإِنَّمَا الْمَعْنَى: بَلْ مَكْرِكُمْ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ"⁶.

فسيبويه في الموضوعين المذكورين إنما يعني بـ (سعة الكلام) و(اتساعه) المجاز، لما للمجاز من أثر في التوليد الدلالي وثناء اللغة، وهو من الوسائل التي عُدَّت طرائق في نمو اللغة العربية،⁷ فبالمجاز "يتحرك الدال فينزاح عن مدلوله، ليلايس مدلولاً قائماً أو مستحدثاً، وهكذا يصبح المجاز جسر العبور تمتطيه الدوال بين الحقول المفهومية"⁸. ومما يتصل بنمو اللغة وثرائها بسبب مسألة التصحيح اللغوي وتصويب بعض الاستعمالات أو التراكيب التي قيل إنها خطأ، فاعتماد تلك الاستعمالات أو التراكيب صحيحة في الاستعمال يعد أحد مظاهر الاتساع في اللغة وإضافة الجديد إليها، ويعد المجاز أحد سبل تخريج تلك الاستعمالات والتراكيب، وتلمس صحتها وصوابية استعمالها؛ إذ لجأ

1 ابن جني، الخصائص، 444/2.

2 محمد بدري عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي (بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 1986)، 41.

3 أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988)، 160/1.

4 سورة يوسف: 82/12.

5 سورة سبأ: 33/34.

6 سيبويه، الكتاب، 212/1.

7 انظر. المسدي، مباحث تأسيسية في اللسانيات، 70.

8 نفس المؤلف، مباحث تأسيسية في اللسانيات، 70.

إليه نذر من اللغويين في حمل ما قيل بأنه خطأ عليه، وتخريجه على ضوء منه، وتسويغ استعماله لينضاف إلى صحيح اللغة ولا ينتفي عنها، كما فعل ابن درستويه (347هـ) في قولهم (أكلنا مَلَّةً)، فجاء في تصحيحه لفصيح ثعلب (291هـ) قوله: "والعامّة تقول: (أكلنا مَلَّةً)، وثعلب قد أنكر ذلك، وله في العربية مخرج صحيح؛ لأنه يجوز تسمية المُمَلِّ بالملّة على الاتساع، ويجوز أن يحذف المضاف ويقوم المضاف إليه مقامه، فيقال: (أكلنا مَلَّةً)، أي خبز ملة، كما قال الله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾"¹ فسوّغ ابن درستويه قول العامّة بتخريجه أنه مجاز مرسل، وحمله عليه.

وكذلك نجد عبد اللطيف البغدادي (629هـ) "الذي لم ير الحمل على المجاز أو تخصيص العام غلطاً تُخطأ به العامّة"²، يُجوّز استعمال (جلس) للقائم بدلاً من (قعد) حملاً له على المجاز، فقال: "وتقول للقائم اقعده وللنائم (اجلس) أي ارتفع... فإن قيل للقائم إذا قعد جلس؛ فمجازه التعظيم"³.

أما الدكتور أحمد مختار عمر، فقد توسع أكثر من غيره في مسألة حمل الاستعمالات المخطئة على المجاز، والتماس وجه صحة لها بحملها عليه، وهو ما سنعرض نماذجه وأمثله فيما يلي من هذه الدراسة.

2. الحمل على المجاز في معجم الصواب اللغوي

اجتهد الدكتور أحمد عمر في معجمه (معجم الصواب اللغوي) في مراعاة طبيعة اللغة العربية المستعملة على ألسنة المتحدثين بها من حيث ما تكون عليه من تغير واتساع مستمر ودائم، وقد نص على ذلك فيما صاغه من خطة المعجم؛ حيث جعل أول بنود تلك الخطة "التوسع في التصحيح، وتصويب كل ما يمكن تخريجه بوجه من الوجوه، سواء بالرجوع إلى المادة الحية، أو المعاجم المسحّية، أو باستخدام جملة من الأقيسة التي قبلها القدماء، أو أقرها مجمع اللغة المصري"⁴، إضافة إلى اجتهاده الشخصي"⁵، وكان من بنود تلك الخطة أيضاً: "إجازة استعمال اللفظ على غير استعمال العرب ما دام جارياً على أقيستهم من مجاز، واشتقاق، وتوسيع للدلالة وغيرها"⁶.

1 أبو محمد عبد الله بن جعفر بن محمد بن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق محمد بدوي المختون (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط1، 1998)، 489.

2 سليم، اللحن في اللغة مظاهره ومقاييسه، 105.

3 عبد اللطيف البغدادي، نيل فصيح ثعلب، نشر وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1949)، 12، وانظر مختار درقاوي، "القيمة اللغوية للمجاز في التصحيح والتوليد اللغوي" الممارسات اللسانية، مج3/ع1، (مارس 2012)، 45 وما بعدها.

4 أحمد مختار عمر، معجم الصواب اللغوي (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 2008)، 6/1.

5 انظر. نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 6/1.

6 نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 7/1.

ونلاحظ في هذا البند الأخير ذكره المجاز بصفته أحد الأقيسة التي قاس عليها الاستعمالات المخطئة للتصحيح والتصويب؛ حيث يرى أن الاستخدام المجازي "باب واسع في العربية لا حَجْرَ عليه"¹، ويقول في موضع آخر: "وباب المجاز مفتوح في اللغة يُخطئ من يحاول إغلاقه"².

وقد حفل معجم الصواب اللغوي بعدد غير من قليل من الاستعمالات والتراكيب اللغوية التي جَوّزها الدكتور أحمد مختار عمر بحملها على المجاز، وبالنظر في تلك الاستعمالات والتراكيب وتجويز الدكتور أحمد مختار عمر إياها؛ يمكننا تقسيمها إلى ثلاث فئات كما يلي:

- ما جَوّز وصُحِّحَ بالحمل على مجاز المشابهة.

- ما جَوّز وصُحِّحَ بالحمل على المجاز المرسل.

ما جَوّز وصُحِّحَ بالحمل على المجاز العقلي.

وسنعرض فيما يلي نماذج كل فئة من هذه الفئات الثلاث تمثيلاً لاعتماد الدكتور أحمد مختار عمر في معجمه (معجم الصواب اللغوي) المجاز سبباً من سبل التوسع في اللغة، وتصحيح بعض ما قيل إنه خطأ من استعمالات لغوية سواء كانت معاصرة أو قديمة بحملها عليه.

1.2. ما جَوّز وصُحِّحَ بالحمل على مجاز المشابهة

إذا كان المجاز -كما يعرفه البلاغيون- هو استعمال التركيب اللغوي أو اللفظ في غير ما وضع له، مع قرينة تمنع إرادة المعنى الذي وضع له؛³ فإن هذا الاستعمال المقصود تحكمه علاقة بين المعنى الذي وضع له اللفظ ابتداءً وبين المعنى الجديد الذي يستعمل اللفظ فيه مجازاً، وتكون هذه العلاقة المشابهة أو علاقةً غير المشابهة، أما إذا كانت العلاقة المشابهة فيعرف المجاز حينئذ بمجاز المشابهة أو بالاستعارة، وأما إذا كانت العلاقة علاقةً غير المشابهة، فيكون المجاز حينئذ ما درج البلاغيون على تسميته بالمجاز المرسل.

1 نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 602/1.

2 نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 619/1.

3 انظر مثلاً. يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه. نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987)، 359.

ونُعنى هنا بالاستعمالات والتراكيب التي صوّبها وصحّحها الدكتور أحمد عمر بحملها على مجاز المشابهة، ويمكن أن نمثل لذلك من معجم الصواب اللغوي بما يلي:

ذكر د. أحمد مختار عمر في قولهم (بَرَمَ شَارِيَه) -بدلالة (برم) على (القُتْل)- رفضَ بعضهم إياه لشيوعه على ألسنة العامة؛ لكنه التمس صحة هذا الاستعمال بحمله على مجاز المشابهة؛ فقال: "جاء في الوسيط: (بَرَمَ الحبلَ: فَتَلَهُ من طرفين)،¹ وعلاقة المشابهة قوية بين المعنى المعجمي وهذا المعنى"²، فنراه هنا يصرح بمصطلح المشابهة -كما هو واضح من عبارته-، وهو ما اعتمد عليه في تصحيح الاستعمال وتسويغه.

كذلك ذكر في تعليقه على رفضهم عبارة (بكاء مُرّ) لعدم وجود علاقة بين البكاء وطعم المرارة؛ أنه "ليس هناك ما يمنع من استخدام التعبير ... الذي يدل على المبالغة في البكاء، وشدة حزن الباكي على ما يبكي عليه، ويكون التعبير من قبيل المجاز"³.

فنزى في عبارته (ويكون التعبير من قبيل المجاز) تسويغه الاستعمال المذكور حملا على المجاز، والمجاز المعنى هنا مجاز المشابهة، حيث يُشَبَّه البكاء بالشيء المر بيانا لشدته، وبيانا لدلالة ذلك على شدة ما يحسه الباكي من ألم أو حزن. كذلك نجد في تعليقه على رفضهم استعمال (أفاض القول) بتعدية الفعل بذاته وليس بحرف الجر؛ يقول: "جاء في القاموس: (أفاضَ الإِنَاءَ: مَلَأَهُ حَتَّى فَاضَ)⁴؛ ومن ثمَّ يمكن تصحيح الاستعمال المرفوض بناء على المجاز"⁵؛ أي تشبيها للقول بالإِنَاءِ من حيث إنَّ كَلَامَهُمَا يُفَاضُ؛ الإِنَاءِ على الحقيقة والقول على المجاز، بتشبيهه بالإِنَاءِ، والذي يعيننا هنا ما يستفاد من عبارته (ومن ثمَّ يمكن تصحيح الاستعمال المرفوض بناء على المجاز)؛ حيث جاءت عبارة صريحة في دلالتها على موقفه من المجاز في التصحيح اللغوي وتصويب الاستعمالات المُخَطَّاة بحملها عليه ما أمكن ذلك، وعلى هذا يرى إن استعمال الفعل في هذا التعبير بدون حرف جر له وجه من الصحة إذا نظر إليه على أنه استعمال مجازي. ومن الاستعمالات -كذلك- التي خرَّجها على المجاز وصوّبها بحملها عليه؛ استعمالهم الفعل (تكدَّر) للدلالة على الاستياء أو الحزن أو ما شابه ذلك، في مثل قولهم (تكدَّر لغيابه)، وحجة من رفض ذلك أن الفعل لم يرد في المعاجم

1 مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط4، 2004) (ب ر م): 52/1.

2 عمر، معجم الصواب اللغوي، 181/1.

3 نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 189/1.

4 انظر. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق. محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005)، 651.

5 عمر، معجم الصواب اللغوي، 189/1.

بتلك الدلالة، وإنما جاء في المعاجم بدلالة نقيض الصفاء¹، لكن الدكتور أحمد مختار عمر يرى أن استعمال الفعل بهذه الدلالة -دلالة الحزن والاستياء- يصح "من باب المجاز؛ لأن الاستياء اكتئاب وتأثر"²، والمجاز الذي يعنيه هنا نراه مجاز المشابهة، ويعيننا هنا -كما ذكرنا- اعتماده هذا المجاز مسوّغاً للاستعمال المذكور، وتلمّس صحته من خلاله.

ومن الاستعمالات المعاصرة كذلك استعمال كلمة (التمشيط) بمعنى (التفتيش بدقة) في قولهم: (قامت الشرطة بتمشيط المكان)، ومردّد رفض هذا الاستعمال وتخطّته عند من رفضه -كما ذكر د. أحمد مختار عمر- عدم ورود تلك الدلالة للكلمة في المعاجم القديمة، غير أنه يُخَرِّج استعمالها بالدلالة المذكورة ويصوبها بحملها على مجاز المشابهة، فيقول في تصحيحها وتصويبها: "لما كان المراد من التمشيط تفتيش المكان وذلك هو ما يجري في تمشيط الشعر أي تخليله وتسويته؛ فإن المجاز قريب في استعمال التمشيط للمكان أخذًا من استعماله للرأس"³.

ومن هذه الأمثلة التي سقناها -وغيرها الكثير في معجم الصواب اللغوي⁴- يتضح كيف اعتمد الدكتور أحمد مختار عمر مجاز المشابهة في تصحيح بعض الاستعمالات اللغوية التي رفضها بعض اللغويين وردوها، وقد كانت عباراته -رحمه الله- في اعتماده مجاز المشابهة صريحة واضحة أشد الوضوح.

2.2. ما جُوِّز وصُحِّح بالحمل على المجاز المرسل

ذكرنا في الفئة السابقة من الاستعمالات التي حملت على المجاز لتصويبها وتصحيحها أن علاقة المجاز فيها كانت المشابهة، وذكرنا كذلك أنه إذا لم تكن العلاقة في المجاز هي المشابهة وكانت غيرها؛ فحينها يعرف المجاز بأنه مجاز

1 انظر. الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (القاهرة: دار ومكتبة الهلال)، 325/5، وأبا بكر محمد بن الحسن بن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، ط 1، 1987)، 637/2.

2 عمر، معجم الصواب اللغوي، 252/1.

3 نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 252/1.

4 لنماذج أخرى لتصحيح الاستعمالات اللغوية بالحمل على مجاز المشابهة؛ انظر على سبيل المثال. عمر، معجم الصواب اللغوي: (أخذ زمام المبادرة) 22/1، و(باقة ورد) 172/1، و(أرض الفأر الملابس) 35/1، و(هذه أرملة) 37/1، و(تجميد المفاوضات)، 210/1، و(السيطرة على حجم رءوس الأموال) 313/1، و(كانت حصّة التاريخ أنيرة لذي) 322/1، و(حَلَقُ دَهَبِي) 329/1، و(خذ راحتك) 345/1، و(حَضَّ الصغِير) 354/1، و(رَمَحَ الفرس) 411/1، و(غَطَّى الصحفيون أبناء المؤتمر) 526/1، و(مسح وجهه بالفوطة) 590/1، و(لي ملاحظة على كلامك) 721/1، و(أبديت له ملحوظة مهمة) 725/1.

مرسل،¹ فالمجاز المرسل كما يعرفه البلاغيون هو "ما بينه وبين موضوعه علاقة غير المشابهة"² وهذه العلاقة التي هي غير المشابهة متنوعة ومتعددة، فهي ليست محصورة في صورة واحدة، وهو ما دفع بعض البلاغيين إلى وصف هذا النوع من المجاز بأنه مرسل؛ "لأنه غير مقيد بعلاقة واحدة هي المشابهة، بل أُرسِل وُرِدَّ بين علاقات"³.

ويطالعنا في معجم الصواب اللغوي عدد لا بأس به من الاستعمالات اللغوية التي اعتمدت في تصويبها على حملها على المجاز المرسل، وتُلْمَس لها وجه الصحة بذلك، ومن تلك الاستعمالات قولهم (بات على سرير) باستعمال الفعل (بات) بدلالة (نام)؛ حيث ذكر د. أحمد مختار عمر أن مردّ رفض هذا الاستعمال وتخطئته عند من رفضه وخطأه أن الفعل (بات) لم يرد في المعاجم بالدلالة المذكورة، غير أنه جَوِّز استعماله بتلك الدلالة بحمله على المجاز المرسل، فقال: "معنى (بات) أظله المبيت، وأجنّه الليل، سواء أنام أم لم ينم، والعلاقة واضحة بين البقاء على السرير وحلول الظلام وبين النوم فيكون الكلام من باب المجاز المرسل الذي علاقته اعتبار ما سيكون"⁴.

فجاءت العبارة صريحة في حمل الاستعمال على المجاز المرسل، وتحديد نوع العلاقة التي فيه بأنها علاقة اعتبار ما سيكون.

من التعبيرات -أيضا- التي صحَّحها الحمل على المجاز المرسل في معجم الصواب اللغوي قولهم (الدولة تدعم السلع)، ومردّ الرفض فيها إلى أن السلع لا تُدعم، لكن تلمس معجم الصواب اللغوي فيها الصحة بحملها على المجاز المرسل بعلاقة السببية.⁵

كذلك في استعمال الفعل (ترسّم) بمعنى (اقتضى) و(تتبع)، كما في قولهم (ترسّم خطى أبيه)؛ تلمس معجم الصواب اللغوي صحة هذا الاستعمال بالحمل على المجاز المرسل ردّاً على من رفضه وعدّه خطأ لعدم وروده في المعاجم

1 انظر. السكاكي، *مفتاح العلوم*: 414، وعبد المتعال الصعدي، *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة* (القاهرة: مكتبة الآداب، ط17، 2005)، 462/3.

2 أحمد بن علي بن عبد الكافي بهاء الدين السبكي، *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 2003)، 130/2.

3 إبراهيم بن محمد بن عربشاه عصام الدين الحنفي، *الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، 236/2.

4 عمر، *معجم الصواب اللغوي*، 170/1.

5 انظر. نفس المؤلف، *معجم الصواب اللغوي*، 219/1.

القديمة بتلك الدلالة، فجاء فيه أنه قد يكون (ترسّم) في هذا الاستعمال "جاء بمعنى التأمل، والتأمل كثيراً ما يؤدي إلى المتابعة، فهو نوع من المجاز المرسل علاقته السببية والمسببية"¹.

ومن الاستعمالات التي التمسّت صحتها في معجم الصواب اللغوي بالحمل على المجاز المرسل -كذلك- قولهم (جَفَّ الماء)؛ حيث إن الماء لا يجف، وإنما الذي يجف هو الوعاء الذي يوجد فيه الماء، ومن ثم يُخطأ الاستعمال المذكور، إلا أنه جاء في معجم الصواب اللغوي أنه يمكن تصحيح الاستعمال "على المجاز المرسل الذي علاقته الحالية والمحلية"². ومن الأمثلة التي ذكرناها -وغيرها الكثير في ثنايا المعجم³- يتضح لنا كيف كان المجاز المرسل مخرجاً لغوياً معتمداً في معجم الصواب اللغوي لتسويغ بعض الاستعمالات اللغوية التي وجهت لها أحكام التخطنة والرفض.

3.2. ما جُوِّزَ وصُحِّحَ بالحمل على المجاز العقلي

المجاز العقلي هو قسيم المجاز اللغوي، ويعرفه السكاكي بأنه "الكلام المُفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بوساطة وضع"⁴، وهذا النوع من المجاز "يكون في الإسناد، أي في إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له، ويسمى المجاز الحكمي، والإسناد المجازي، ولا يكون إلا في التركيب"⁵، وقد مثّل له السكاكي بعدد من الأمثلة، مثل: "أنبت الربيعُ البقلَ، وشفى الطبيبُ المريضَ، وكسا الخليفةُ الكعبةَ، وهزم الأميرُ الجندَ، وبنى الوزيرُ القصرَ"⁶.

ومن المجاز العقلي في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾⁷، فالمجاز ليس "في لفظة (ريحت) نفسها، ولكن في إسنادها إلى (التجارة)، فكل لفظة هنا أريد بها معناها الذي وُضعت له على وجهه وحقيقته"⁸.

1 نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 223/1.

2 نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 295/1.

3 لنماذج أخرى لتصحيح الاستعمالات اللغوية بالحمل على المجاز المرسل انظر على سبيل المثال. عمر، معجم الصواب اللغوي: (أجهش بالكاء) 14/1، و(تسول الفقير) 232/1، و(زال عنه حمو النيل) 333/1، و(وضع النقود في الخزنة) 349/1، و(لا تقارب من الخمارة) 363/1، و(الدخان ضار بالصحة) 369/1، و(سقطت رموش عينيه من الرمد) 411/1، و(بنى أهل الخير مسجداً وسبيلاً) 435/1، و(الطابق العلوي) 501/1، و(قلب صفحة الكتاب) 609/1.

4 السكاكي، مفتاح العلوم، 393.

5 عبد العزيز عتيق، علم البيان (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1985)، 144.

6 السكاكي، مفتاح العلوم، 393.

7 سورة البقرة: 16/2.

8 عتيق، علم البيان، 144.

وقد خَرَجَ د. أحمد مختار عمر في معجم الصواب اللغوي عددا من الاستعمالات اللغوية التي قيل بأنها خطأ على أنها من قبيل المجاز العقلي، ومن ثم سَوَّغ استعمالها والتمس وجها من الصحة لها بحملها على ذلك المجاز، ومن ذلك- مثلا- الرد على تخطئة قولهم (أَدَنَّ العَصْرُ) وما شابهه، بإسناد الفعل (أذن) مبنيا للمعلوم إلى (العصر)؛ فقد جاء في معجم الصواب اللغوي: "ويمكن تصحيح المثال على أنه من المجاز العقلي".¹

وفي رفض وصف الأمور بالعجلة ومن ثم تخطئة الاستعمال اللغوي الشائع (الأمور العاجلة)؛ يقول د. أحمد مختار عمر: "العبارة من المجاز العقلي الذي يسند فيه الفعل إلى غير ما هو له، كما يقال نهارٌ صائم، وليلاً قائم، وهو كثير في لغة العرب"،² وعبارته هذه تعني تسويغه ذلك الاستعمال والتماس وجه صحته بحمله على ذلك النوع من المجاز. ومن ذلك أيضا قولهم (تَأَكَّدْتُ من الخير) بإسناد التأكد إلى الشخص، وليس إلى الخير، وهو ما جعله استعمالا مرفوضا؛ إلا أن د. أحمد مختار عمر التمس صحة هذا الاستعمال بحمله على هذا النوع من المجاز، فقال فيه: "ويمكن تصحيح المثال المرفوض بحمله على المجاز العقلي".³

ونمثل لتجوز بعض الاستعمالات وتصحيحها في معجم الصواب اللغوي بالحمل على المجاز العقلي أيضا بقولهم: (رددتُ على قول فلان)، وما قد يقال عنه من أن فيه اضطرابا في معناه؛ من حيث إن القول لا عقل له حتى يُرَدَّ عليه، غير أن د. أحمد مختار عمر تلمس له وجه صحة، فقال فيه: "ويمكن تصحيح العبارة المرفوضة بحملها على المجاز العقلي".⁴

وفي قولهم (هدوء حذِر) -كذلك- نجد أن د. أحمد مختار عمر بعدما بيّن أن العبارة تُرفض لوصفهم غير العاقل (هدوء) بوصف العاقل (حذر)؛ عدّها فصيحة بحملها على المجاز العقلي، فقال: "يدخل هذا التعبير تحت ما يعرف باسم (المجاز العقلي)، وهو إسناد الفعل إلى غير فاعله، كقولهم: ليله قائم، ونهار صائم، وشعرٌ شاعر، مما كثر نظائره في لغة العرب".⁵

¹ عمر، معجم الصواب اللغوي، 29/1.

² نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 78/1.

³ نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 203/1.

⁴ نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 398/1.

⁵ نفس المؤلف، معجم الصواب اللغوي، 776/1.

من الأمثلة والنماذج السابقة¹ تبين لنا أثر المجاز العقلي في تصحيح بعض الاستعمالات المرفوضة معيارياً، وتسويغ استعمالها على النحو الذي استعملت عليه.

خاتمة:

تخلص الدراسة مما عرضته من نماذج، ومن نظائرها التي وقفتُ عليها في معجم الصواب اللغوي؛ إلى أن المجاز لا يقتصر دوره على الإبداع الأدبي والتخييل الفني فقط، وإنما يتجاوز ذلك إلى الإسهام في ثراء اللغة واتساعها، كما أنه -أي المجاز- كان بأنواعه المختلفة (مجاز المشابهة، والمجاز المرسل، والمجاز العقلي) أحد السبل المهمة التي اعتمدها د. أحمد مختار عمر -مع فريقه الذي شاركه في إعداد المعجم المذكور- في التوسع في تصحيح كثير من التراكيب والتعبيرات والاستعمالات اللغوية التي تناولها معجم الصواب اللغوي، ومن ثمَّ خرجت تلك التعبيرات والاستعمالات من دائرة الخطأ المفضي إلى الرفض، وانتقلت -بوجه من الوجوه- إلى دائرة الجواز المفضية إلى القبول وصحة الاستعمال، وهو ما يعد نموذجاً يمكن القياس عليه في التعامل مع مستجدات استعمال اللغة وسيورتها على ألسنة مستخدميها، مع مراعاة ضوابط ذلك ومحاذيره.

1 لنماذج وأمثلة أخرى لحمل بعض الاستعمالات على المجاز العقلي بغية تصحيحها وتسويغها انظر: عمر، معجم الصواب اللغوي: (تأكدتُ حينَ عدونا) 202/1، و(كلفتُ البناءَ مالا كثيراً) 622/1، و(يأبى عليه إياؤه أن يذل نفسه) 803/1.

المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. تحقيق: محمد علي النجار وآخرين، 3 أجزاء. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الطبعة 4، 1420هـ/1999م.
- ابن درستويه، أبو محمد عبد الله بن جعفر بن محمد. *تصحيح الفصيح وشرحه*. تحقيق: محمد بدوي المختون. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، رقم الطبعة 1، 1419هـ/1998م.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. *جمهرة اللغة*. تحقيق: رمزي منير البعلبكي. 3 أجزاء. بيروت: دار العلم للملايين، رقم الطبعة 1، 1407هـ/1987م.
- البغدادي، عبد اللطيف. *ذيل فصيح ثعلب*، نشر وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: مطبعة السعادة، رقم الطبعة 1، 1368هـ/1949م.
- بهاء الدين السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي. *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. جزآن. بيروت: المكتبة العصرية، رقم الطبعة 1، 1424هـ/2003م.
- توفيق، أحمد محمود زكريا. "استراتيجيات الخطاب الإشهاري وتمظهراتها من القرآن والسنة"، *إلهيات حران*، ع47، (يونيو 2022).
- درقاوي، مختار. "القيمة اللغوية للمجاز في التصحيح والتوليد اللغوي" *الممارسات اللسانية*، مج3/ع1، (مارس 2012م).
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي. *مفتاح العلوم*. ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، رقم الطبعة 2، 1407هـ/1987م.
- سليم، عبد الفتاح. *اللحن في اللغة مظاهره ومقاييسه*. القاهرة: دار المعارف، ط1، 1409هـ/1989م.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام هارون. 5 أجزاء. القاهرة: مكتبة الخانجي، رقم الطبعة 3، 1408هـ/1988م.
- الصعيدي، عبد المتعال. *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة*. 4 أجزاء. القاهرة: مكتبة الآداب، ط17، 1426هـ/2005م.

- عبد الجليل، محمد بدري. *المجاز وأثره في الدرس اللغوي*. بيروت: دار النهضة العربية، رقم الطبعة 1، 1406هـ / 1986م.
- عتيق، عبد العزيز. *علم البيان*. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، رقم الطبعة 1، 1405هـ / 1985م.
- عصام الدين الحنفي، إبراهيم بن محمد بن عريشاه. *الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، رقم الطبعة 1، 1422هـ / 2001م.
- عمر، أحمد مختار، *معجم الصواب اللغوي*. القاهرة: عالم الكتب، رقم الطبعة 1، 1429هـ / 2008م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *العين*، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. 8 أجزاء. القاهرة: دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ.
- الفيروزبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، رقم الطبعة 8، 1426هـ / 2005م.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة. *المعجم الوسيط*. القاهرة: مجمع اللغة العربية، رقم الطبعة 4، 1425هـ / 2004م.
- المسدي، عبد السلام. *مباحث تأسيسية في اللسانيات*. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، رقم الطبعة 1، 1431هـ / 2010م.
- المسيري، عبد الوهاب. *اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود*. القاهرة: دار الشروق، رقم الطبعة 2، 1427هـ / 2006م.

Kaynakça

- ‘Abdulcelîl, Muḥemmed Bedrî. *el-Mecâz ve ’Eseruh fi'd-Dersi'l-Lüğavî*. Beyrût: Dâru'n-Nehḍa el- ‘Arabiyyeh. 1. Basım, 1406/1986
- ‘Atîk, ‘Abdul‘azîz. *’ilmul-Beyân*. Beyrût: Dâru'n-Nehḍa el- ‘Arabiyyeh. 1. Basım, 1405/1985.
- Bağdâdî, ‘Abdüllatif. *Zeylû Feşîhi Şe‘leb*. thk: Muḥemmed ‘Abdulmun‘im Ḥafecî. Kahire: Meṭbe'tü's Se‘edeh, 1. Basım, 1368/1949.
- Derḳâvi, Muḥtâr. "el-Ḳımetu'l- Lüğeviyyetu li'l-Mecâzi fit-Teşhîhi vet-Tevlîdi'l-Lüğeviyyi". *el-Mümârasâtü'l-Lisâniyyeh*. Cilt 3/Sayı1 (Mart 2012).
- Eş-Şa‘îdî, ‘Abdulmute‘âl. *Büğyetül-İdâh Litelḥîşî'l-Miftâh fi ’Ulûmi'l-Beleğah*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetül- ’Âdâb, 17. Basım, 1426/2005.
- Ferâhîdî, Ebû ‘Abdirrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed b. Amr b. Temîm . *el-‘Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrrâî. 8 Cilt. Kahire: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım.
- Fîruzabâdî, Ebu Tâhir Muḥemmed b. Y‘aḳûp. *el-Ḳâmûsu'l-Muḥit*, thk: Muḥemmed Na‘îm el-‘ırḳasûsî. Beyrût: Mü’essesetü’r-Risale, 8. Basım, 1426 /2005.
- İbn ‘Arabşâh ,İsâmüddin. *el-Aṭvel Şerḥu Telḥîşî Miftâhi'l-‘ulûm*. thk: ‘Abdulḥemîd Hindâvi, Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye. 1. Basım, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Ḥaşâ’ış*. thk: Muḥemmed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. (Khira: el-Hey’etü'l-Mısriyye el-‘Âmme li'l-Kitâb) . 4. Basım, 1420/1999.
- Ibn Dürayd, Ebû Bekr Muḥemmed b. el-Hesen. *Cemheratül-Luğâ*. Thk: Ramzî Münîr el-Ba‘lebekkî. Beyrût: Dâru'l ‘ilm li'l-Melâyin, 1. Basım, 1407/1987.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muḥemmed ‘Abdullâh b. Ce‘fer b. el-Merzûbân el-Fârisî el-Fesevî, *Taşḥîḥu'l-Faşîḥ ve Şerḥuhu*. thk: Muḥemmed Bedevî el-Meḥtûn. el-Meclisu'l-’e‘lâ liş-Şüûni'l-’islâmiyye. 1. Basım, 1419/1998.
- Mecme‘u'l-luğâ el-‘Arabiyye. *el-Mu‘cemu'l-Vesît*. Kahire: Mecme‘u'l-luğâ el-‘Arabiyye. 4. Basım, 1425/2004.
- Meseddî, ‘Abdusselâm. *Mebêhis Te’sîsiyyeh fil-Lisâniyyât*. Beyrût: Dâru'l-Kitab el-Cedîd el-Mütteḥideh, 1. Basım, 1431/2010

- Mesîrî, ‘Abdulahâb. *el-Lüğetü ve'l-Mecâz Beyne et-Tevhîd ve Vehdeti'l Vücüd*. Kahire: Dâru's-Şuruk, 2. Basım, 1427/2006.
- Ömer, Aḥmed Muḥtâr. *Mu‘cemu’s-Şavâbil-Lüğevî*. Khire: ‘âlemül- kütüb, 2.Basım, 1429/2008.
- Sekkâkî, Ebu Y‘aḳûp. *Miftâhu'l-‘ulûm*. thk: Ne‘im Zerzûr. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye. 2. Basım, 1407/1987.
- Selîm, ‘Abdulfettâḥ. *el-Leḥn fil-Lüğeti Mezâhiruhu ve Meḳâyîsuh*. Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, 1. Basım, 1409/1989
- Sibeveyhi, Ebu Bişr Amr b. Osmân b. Ḳanber el-Ḥârisî. *el-Kitâb*. Thk: ‘Abdusselâm M. Harûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l- Ḥâncî. 3. Basım, 1408/1988.
- Tawfîk, Aḥmed Maḥmoud Zakaria . "استراتيجيات الخطاب الإشهارى وتمظهراتها من القرآن والسنة". Harran İlahiyat Dergisi / 47 (Haziran 2022): 20-41.
<https://doi.org/10.30623/hij.1067396>

Josef Horovitz, İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/ Megâzî Eserleri ve Müellifleri (trc. Ramazan Özmen-Ramazan Altınay), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, 2.Baskı, 288 sayfa.

Deęerlendiren/ Reviewed by

Abdulkerim DİK

Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı,
Kastamonu/Türkiye
Research Assistant Kastamonu Universtiy, Theology Faculty, Department of Islamic History
Kastamonu/ Turkey

abdulkerimdikk@gmail.com

orcid.org/0000-0002-8309-5708

Öz

Siyer, Hz. Peygamber'in hayatını, tebliğ faaliyetlerini, siyasi ve askerî mücadelelerini konu edinin bunları araştıran ilim dalını ve bu dalda yazılan eserleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Megâzî ise Hz. Peygamber'in savaşları anlamına gelmektedir ve Resûl-i Ekrem'in gazve ve seriyyelerinin tarihine ve bu alanda telif edilen eserlere isim olmuştur. Bu iki kelimenin birbirleri yerine kullanıldığı durumlar da mevcuttur. Tanıtımını yaptığımız Josef Horovitz'in (ö. 1931) İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Megâzî Eserleri ve Müellifleri adı ile Türkçeye çevrilen eseri, İslam tarih yazıcılığının başlangıcı ve ilk siyer/meğâzî âlimleri hakkında önemli bilgiler içermektedir. Söz konusu eser bu alanda telif edilmiş ilk eser olması sebebiyle ayrıca bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi, Horovitz, Zühri İbn İshak, Vakıdı.

Abstract

This Siyer, is a term used to express the branch of science that deals with the life of the Prophet, his preaching activities, political and military struggles and studies them, and the works written in this branch. As for Maghazi, It means the wars of the Prophet and has become a name for the history of the Prophet Muhammad's wars and the works written in this field. There are also cases where these two words are used interchangeably. The work of Josef Horovitz (d. 1931), which we will introduce, translated into Turkish with the name of İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Megâzî Eserleri ve Müellifleri, contains important information about the beginning of Islamic historiography and the first siyer/ megâzî scholars. The work in question has a significant importance as it is the first work that has been published in this field.

Keywords: Siyer-i Nebî and Islamic History, Horovitz, Zuhri, Ibn Ishaq, Al-Waqidi

Siyer, Hz. Peygamber'in hayatını, şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasi ve askerî mücadelelerini konu edinin bunları araştıran ilim dalını ve bu dalda yazılan eserleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Meğâzî ise Hz. Peygamber'in savaşları anlamına gelmektedir ve Resûl-i Ekrem'in gazve ve seriyyelerinin tarihine ve bu alanda telif edilen eserlere isim olmuştur. Bu iki kelimenin birbirleri yerine kullanıldığı durumlar da mevcuttur. Ancak siyer sözcüğünün meğâzîyi de içermesi onun daha geniş bir alana sahip olduğu anlamına gelmektedir. İslam siyer yazıcılığının başlangıcı hakkında farklı görüşler mevcuttur. Kimi yazarlarca bu faaliyetin başlangıcı Asr-ı Saâdet çağına kadar geri götürülmüştür. (bk. Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, (doktora tezi, 2006), AÜSBE, s. 29). Tanıtımını yapacağımız Josef Horovitz'in (ö. 1931) İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Megâzî Eserleri ve Müellifleri adı ile Türkçeye çevrilen eseri, İslam tarih yazıcılığının başlangıcı ve ilk siyer/meğâzî âlimleri hakkında önemli bilgiler içermektedir.

Eser, ünlü Alman müsteşrik Josef Horovitz tarafından Almanca olarak kaleme alınmıştır. Ancak bu Almanca metnin yayımlanıp yayımlanmadığı bilinmemektedir. Söz konusu metin, Marmaduke William Pickthall (ö. 1936) tarafından Almandan İngilizceye *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors* adı ile tercüme edilmiş ve Hindistan'da yayımlanan *İslâmî Culture* dergisinin 1927-1928 yılları arasında yayımlanan sayılarında dört makale halinde neşredilmiştir. Eser, Hüseyin en-Nassâr tarafından Arapçaya tercüme edilerek *el-Megâzî'l-ûlâ ve Müellifühâ* adıyla Kâhire'de yayımlanmıştır (1949). Kitap Türkçeye Ramazan Özmen ve Ramazan Altınay tarafından kazandırılmıştır. (İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/ Megâzî Eserleri ve Müellifleri, 2002). Mütercimler, bu tercümeyle eserin İngilizce ve Arapça çevirilerini karşılaştırarak gerçekleştirmişlerdir. Eserin Pickthall'ın yayımladığı baskısında bir takım çeviri hataları (örnekler için bk. a.g.e., s. 64), yazım yanlışları ve düşük cümleler bulunması sebebiyle gözden geçirilip yeniden basılma ihtiyacı doğmuştur. Nitekim Lawrance I. Conrad, eserin gözden geçirilmiş yeni baskısını, İngilizce olarak ABD'de yayımlamıştır (2002). Özmen ve Altınay, kitabın Türkçe ikinci baskısı için Conrad'ın yaptığı bu İngilizce baskıyı esas almışlar, böylece ilk baskıdaki bazı tercüme hatalarını gidermişler, eserdeki dipnotları gözden geçirmişlerdir (Ankara 2019).

Eser, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Horovitz, yaşadığı dönemde müsteşriklerin genel kanısı olan İslam edebî kültürünün ilk asırlarda sadece şifahi gelenek çerçevesinde nakledildiği inancına karşı çıkmıştır. Ona göre İslami rivayetlerin sahabe tarafından sahifelere veyahut kitaplara yazılmış olması kısmen kuşkulu olsa da yazılı kaynakların tâbiin âlimlerince üretildiğinde kuşku yoktur. Müellif, eserinde tâbiin ve tebeu't-tâbiin neslinden meğâzî sahasında eser vermiş olan kişileri ve onların yazılı kaynaklarını inceleme konusu etmiştir. Bunu yaparken söz konusu zevat hakkında ulaşabildiği her malumatı eserine almıştır.

“Tabîûn Neslinden Olan Meğâzî Otoriteleri” başlıklı birinci bölümde incelenen ilk kimse Ebân b. Osman b. Affân’dır (ö. 105/723). Ebân’ın meğâzî sahasındaki ilk otorite olduğunu dile getiren Horovitz, Ebân’ın isminin hadis kaynaklarında çok sık geçmesine rağmen siyer eserlerinde geçmediğine dikkat çekmiştir. Ebân hakkında yazarın değindiği bir diğer husus onun el-Mebde’ ve’l-meb’as ve’l-meğâzî adlı eserin müellifi olan Ebân b. Osman el-Becelî ile karıştırılmasıdır. Ancak Horovitz, Hz. Osman’ın oğlu Ebân’ın da tıpkı bu isim gibi meğâzî ile özel olarak ilgilendiğini vurgulamıştır. Yazarın bu bölümde ele aldığı ikinci siyer müellifi Medineli meşhur yedi fakihten biri olan hadis ve siyer âlimi Urve b. Zübeyr’dir.(ö. 94/713) Horovitz, Urve’nin meğâzîye dair kitap telif ettiği şeklinde bir bilgiye sahip olmadığını, ancak onun siyere dair birçok malumatı derlediğinde şüphe olmadığını söylemiştir. İbn İshâk, Vâkîdî ve Taberî gibi önemli siyer müellifleri, Urve’nin rivayetlerini eserlerine almışlardır. Bu kısımda zikri geçen bir diğer müellif de Şürahbil b. Sa’d’dır. Horovitz, Şürahbil hakkında, yaşadığı dönemde Bedir’e katılanları ondan daha iyi bilen olmadığını, ayrıca onun Bedir ve Uhud savaşına katılanların listesini yazdığını kaydetmiştir. Horovitz, Şürahbil’in ömrünün sonlarına doğru bilgilerini karıştırdığına (ihtilât), bu sebeple kendisinden bir bilgi nakledilirken çekingen davranıldığına dikkat çekmiştir. Bölümde kendisinden söz edilen son müellif Vehb b. Münebbih’dir (ö. 114/732). Yazar, Vehb’in özellikle Kısasu’l-Enbiyâ konusunda önde gelen isimlerden biri olduğuna dikkat çekmiştir. Müellif, onun bu konulardaki malumatı ehl-i kitap kültüründen iktibas ettiğini dile getirmiştir. Horovitz, bu bölümde sunduğu bilgiler ile Hz. Peygamber’in hayatına dair bilgilerin hicri 100 yılından önce yazılı olarak rivayet edildiğini kanıtlamıştır.

“Erken Dönem Medineli Siyer Müellifleri” başlığını taşıyan ikinci bölümde Horovitz, tâbiinden sonraki nesil içerisinde meğâzî ile ilgilenen ve hepsi de tâbiin devri siyer, meğâzî ve hadis âlimi olarak tanınan Medineli üç kişiyi incelemiştir. İlk olarak ele alınan kimse Abdullah b. Ebû Bekr b. Muhammed’dir (ö. 130/747-48). Bu zatın siyer ilmindeki önemli bir hususiyeti, onun bilgi toplamakla yetinmeyip, olayların kronolojisini tespit etme hususundaki gayretidir. Müellif, onun Hz. Peygamber’in savaşlarının kronolojisini oluşturduğunu ve İbn İshâk’ın da bu bilgileri kendi eserinde kullandığını belirtmiştir. Yazar bu bölümde ikinci olarak Âsım b. Ömer b. Katâde’ye (ö. 120/738) yer verir. Âsım’ın meğâzî konusunda İbn İshâk ve Vâkîdî’nin baş râvisi olduğu yazarın dikkat çektiği noktalarındadır. Bu bölümde son olarak zikredilen kişi, İbn Şihâb ez-Zührî’dir (ö. 124/742). Müellif, hadisleri, Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz’in emriyle resmen tedvin eden tâbiin neslinin ünlü âlimi Zührî’nin sadece meğâzî ile ilgilenmeyip Hz. Peygamber’in hayatının bütün yönlerini ele aldığını vurgulamıştır. Yazarın Zührî hakkında bir başka önemli bir tespiti de onun tek bir olayla ilgili birçok rivayet topladığı zaman konuyla ilgili bütün râvilerin ismini topluca zikredip o haberi bütüncül biçimde sunmuş olduğunu bildirmesidir. Zührî’nin bu yöntemi, İbn İshâk gibi kendisinden sonra gelen siyer müelliflerini etkilemiştir.

Üçüncü bölüm “Zührî’nin Öğrencileri” şeklinde isimlendirilmiştir. Müellif, bu kısımda mevali asıllı olduklarını vurguladığı, Zührî’nin öğrencilerinden üçünü konu

etmiştir. Bunlardan ilki Mûsâ b. Ukbe'dir (ö. 141/758). Horovitz, Mûsâ'nın günümüze ulaşmayan Meğâzî isminde bir eser yazdığını kaydetmiştir. Yazarın bu zat hakkında değindiği bir diğer nokta, Vâkıdî ve Taberî'nin ondan alıntılar yapmış olduğudur. Bu bölümde kendisine değinilen bir diğer siyer âlimi ise Mâ'mer b. Râşid'dir (ö. 153/770). Müellif, Mâ'mer'e nispet edilen Kitâbü'l-Meğâzî adlı eserin aslında özgün bir eser olmadığını, bu eserin hocası Zührî'nin eserinin yeni bir aktarımından ibaret olduğunu iddia etmektedir. Horovitz, hocası Zührî tarafından siyer sahasının en büyük âlimi olarak nitelenen İbn İshâk'ı (ö. 151/768) da bu bölümde tanıtır. İbn İshâk'ın eseri sayesinde seleflerini ve çağdaşlarını gölgede bıraktığının altını çizen yazar, bu eserin günümüze bir bütün olarak ulaşan ilk eser olmasına dikkat çekmektedir.

“Abbâsîlerin İlk Döneminde Meğâzî” başlıklı dördüncü bölümde incelenen ilk isim Ebû Mâ'ser es-Sindî'dir (ö. 170/787). Horovitz, Ebû Mâ'ser'in Kitâbü'l-Meğâzî adlı eserinin olduğunu ve bu eserde Hz. Peygamber'in hayatının bütün safhalarını okuyucuya sunduğunu belirtir. Bu kısımda incelenen ikinci kişi Vâkıdî'dir. Horovitz, bu müellifin Kitâbü'l-Meğâzîsi üzerine doktora tezi hazırladığından olsa gerek, en çok malumat verdiği müellif Vâkıdî'dir (ö. 207/823). Horovitz, Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan çokça nakilde bulunmasına rağmen onun ismini hiç zikretmemesini, İbn İshâk'tan yapılan iktibasların çokluğunu aşikâr etmek istememesine bağlamıştır. Nitekim bu tespit isabetli görünmektedir. Eserde zikredilen son siyer müellifi, Muhammed b. Sa'd'dır (ö. 230/845). Müellif, İbn Sa'd'dan söz ederken onun, eserinde toplu olarak a'lâmü'n-nübüvve'ye yer veren ilk kişi olduğunu ve bu uygulamanın delâilü'n-nübüvve türü eserlere örneklik teşkil ettiğini söylemiştir. Ayrıca İbn Sa'd'ın eserlerini kaleme alırken hocası Vâkıdî'ye çokça atıf yapması sebebiyle kendisinin “Kâtibü'l-Vâkıdî” şeklinde anılması da Horovitz'in değindiği hususlardan bir diğeridir.

Josef Horovitz'in İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Megâzî Eserleri ve Müellifleri adı ile Türkçeye çevrilen eseri, İslam siyer yazıcılığının doğuşunu ve gelişmesini göstermesi açısından alanında yazılan ilk eser olma niteliğini taşımaktadır.

Yazar, ele aldığı isimlerin hayat hikâyelerini zikretmiş ardından da bu müelliflerin siyer ve meğâzîye dair teliflerini ve öne çıkan özelliklerini ilim âleminin istifadesine sunmuştur. Müelliflerden söz ederken onların şiirle olan münasebetlerine sıklıkla temas etmesi ise devrin ilim adamlarının belirgin tutumlarından biri olarak kendini göstermektedir. Örneğin Horovitz, Ebân b. Osman'ı incelerken: “Medineliler arasında sadece dinî ilimler ilgi görmüyor, aynı zamanda şiir de onlar arasında büyük bir ilgi görüyordu.” diyerek söze başlamış ve şiir hakkında uzunca bir anekdota yer vermiştir (s. 83).

Horovitz'in yaşadığı dönemde (19. yüzyılın son çeyreği ve 20. yüzyılın ilk çeyreği) kaynaklara ulaşma şartlarının zorluğu göz önüne alınca, eserin özgünlüğü ve kalitesi bir kez daha gün yüzüne çıkmaktadır.

Eser yazıldığı andan itibaren gerek Batıda gerekse İslam âleminde büyük ilgi görmüştür. Horovitz, bu eseri ile “İslam tarihçiliğinin doğuşu ve gelişmesi” konusunda otorite olmayı başarmış; kendisinden sonra bu alanda yapılacak çalışmalar için güzel bir örnek bırakmıştır.

Josef Horovitz’in tanıtımını yaptığımız bu eseri, gayet başarılı bir çalışma olması yanında, siyer ve meğâzî ile İslam tarih yazıcılığı alanında çalışma yapmak isteyenler için önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.