

**KUR'AN-I HAKÎM VE AÇIKLAMALI MEÂLÎ**  
**Qur'an al-Hakîm And Its Meaning With Explanation**

**Muhammed Çelik\***

**Özet**

Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli, Kur'an Tefsiri sahasında otorite olan **Prof. Dr. Suat Yıldırım** tarafından kaleme alınmıştır. Eserin adı "meâl" olsa da esasında özlü bir tefsirdir. Ayet meallerinden sonra ihtiyaç duyulan yerde açıklama gelir. Bu açıklamalar ayet, hadis ve tefsir kaynaklarına dayanır. Kur'ân'daki hazifler göz önünde bulundurularak mâna boşluğuna ve kopukluğuna meydan verilmemiştir. Kur'an'ın sözlü bir metin olma vasfı mealde kendini belli etmektedir. Bazı surelerin ayet sonlarındakini andıran âhenkli çeviri esere yansıtılmıştır. **Öncekilerin Kitaplarına atıfta bulunulmuş olması** Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli'nin en belirgin vasfıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Suat Yıldırım, Meal, Tefsir, Te'vil, Kur'ân Ter-cümesi

**Abstract**

Qur'an al-Hakîm and its explained meaning was written by Suat Yıldırım, a famous scholar on tafseer. Although the name of the work is meaning (meâl) it is actually a concise tafseer. In some places, explanation has been made after the meaning of the verses. These explanations are based on the verses, hadith and tafseer sources. Considering the omissions (Haf) of the Qur'an, it has been avoided from the meaning emptiness and brokenness. The verbal characteristic of the Qur'an almost shows itself through all the work. The harmonious translation of some verses, like the ending verses, has been reflected in the work. The most evident characteristic of this work is **its attributions to the previous Sacred Texts.**

**Keywords:** Suat Yıldırım, Meaning, Tafseer, Ta'wil, the Translation of the Qur'an

Kur'ân-ı Kerim'in muhatabı insan, hedefi onun dünya ve âhiret mutluluğunu temindir. Kur'ân hidayetini etkin bir tarzda toplumun daha geniş kesimine ulaştırmanın ve ona mal etmenin en pratik yollarından biri meâldir. Prof.

---

\* Prof.Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Suat Yıldırım Bey Hocamın *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli* adlı eserinin bu görevi ifâ etmede mühim bir rol üstlenmeye namzet olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim "bu eserin ciddi bir emek ve mesai ürünü olduğunu" onu inceleyen Tefsir akademisyenleri açıkça kaydetmektedirler<sup>1</sup>.

Klasik biyografi kitaplarında adeta klişeleşmiş şu ifade dikkati çeker: "Müellif ilim ve irfanla tanınan bir ailede neşet etmiştir." Fahrüddin Râzî (606/1209), Muhammed A. Derâz, Ahmed ve Mahmud Şâkir kardeşleri buna örnek verebiliriz. Vâkıa belli başlı ilim alanlarında, sanatlarda hatta meslek dallarında maharet kesp edip temayüz eden şahsiyetlerin genellikle çekirdekten yetişme oldukları, ilgili muhitten geldikleri; bir mirastan beslenip mühim bir ananeden süzülükleri müşahade edilmektedir. Suat Hocamızın müftü bir dede ve babanın evladı oluşu bu geleneği hatırlatmaktadır.

Müellifimiz, Kur'an Tefsiri sahasında haklı olarak otorite kabul edilmekte ve saygı duyulmaktadır<sup>2</sup>. Toplumumuzun şuur altında ve değer yargılarında Kur'an hidayetinin etkin olmasına, ona uygun düşüncenin millete mal edilmesine yönelik örgün ve yaygın çalışmaları yarım asra yaklaşmıştır. O, eskilerin tabiriyle zülcenaheyndir; aksiyon tarafının yanında tefsire dair telif ve tercüme faaliyetleri bu alanda mühim bir ağırlığa sahiptir. Aksiyon yönü, Kur'ân okumalarına mücerret değil müşahhas, teorik değil pratik bir hüviyet kazandırmakta, realiteye uygun yapmaktadır. Hariçten değil dâhilden biri olarak yaklaşanlara Kur'ân nikabını açmakta, ancak kendisine dışarıdan bir yabancı gibi bakanlara ışıklarını kapamaktadır. Hamiyet-i diniye olmadan, zamana dayanan böylesi mühim eserler vücuda getirilemez. Bu itibarla Hocamız, Kur'ân karşısında tarafsız değil taraftır. Nitekim tarafsızlık iddiası karşı tarafı tutmaktır.

Muhterem Müellifimiz, geleneğin verili bilgisini engin potasından geçirerek ve yeniden şekillendirerek memleketimizde Konulu Tefsir alanında bir ekolün oluşmasına öncülük etmek suretiyle<sup>3</sup>, Kur'ân ve Tefsir çalışmalarına

<sup>1</sup> Prof. Dr. Lütfullah Cebeci, Prof. Dr. Suat Yıldırım'ın "Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli", T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı-D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Kur'ân Mealleri Sempozyumu (Eleştiriler ve Öneriler), 24-26 nisan 2003, İzmir/desunulan bildiri.

<sup>2</sup> Lütfullah Cebeci, agb.

<sup>3</sup> Konulu tefsire dair yönettiği doktora tezleri: Lütfullah Cebeci, *Kur'an'a Göre Kainattaki Şer Problemi*, 1982; Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, 1982; Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, 1982; Muhammed Çelik, *Kur'an'ın İkna Hususiyetleri*; Abdulaziz Hatip, *Kur'anın Kaynağı ile İlgili Müsteşriklerin İddialarının Değerlendirilmesi*, 1996; Eyüp Yaka, *Kuranda Ubudiyet ve Boyutları*, 2002; Yunus Ekin, *Kur'an'a Göre İnkâr Kavramı*, 2000; Selman Kuzu, *Kur'ana Göre Hikmet Kavramı*, 2002; Reşit Haylamaz, *Kur'an'a Göre Akıl Kavramı*, 2004. Ayrıca, bu alanda çok sayıda yüksek lisans tezi yönetmiştir .

yeni bir dinamizm getirmiş, bir perspektif kazandırmıştır. Onun, "müfessir" kimliğinin Tefsir geleneği ile mütakabiliyet ilişkisi içinde olan "sahih müfessir" soy kütüğü içinde yer almakla tanımlanabileceğini söyleyebiliriz.

Tefsir duayeni Hocamızın ilmi faaliyetlerinin en mühim semerelerinden birisi, yayımlandıktan sonra hak ettiği ilgiyi görerek yeni baskılarıyla geniş kitlelere ulaşan (2006 sonu itibariyle 500 bin adet) *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*'dir. D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyeleri tarafından 2007 yılının başında yapılan ankette, İlahiyat Fakülteleri öğrencilerinin en fazla Suat Yıldırım'ın mealini tercih ettikleri anlaşılmıştır. Adı "meâl" olsa da esasında eser özlü bir tefsir niteliğindedir. Nitekim eserin Sunuş'unda ifade ettikleri üzere, Kur'an'ı tefsir etmek isteyen kişinin yapacağı ilk iş, ayeti açıklamaya yardım eden diğer ayetleri bulmaktır. Zirâ "Kur'anın bir kısmı diğer kısmını açıklar" diye bir prensip oluşmuştur. Bunlara işaret etmek üzere âyet meâllerinin sonlarında üç binden fazla âyet referans verilmiştir. Okuyucu ayet mealini takip eden referans ayetlere başvurunca tefsirin başta gelen malzemesini elde etmiş olacaktır. İlk çekirdeklerinin atılmasından itibaren tefsirin birinci basamağı âyetlerin âyetlerle açıklanması olduğuna göre eserin bu şartı ihraz ettiği görülmektedir. Tefsirin ikinci en önemli basamağı ise Hadis'tir. Meâlimizde, az sonra değineceğimiz gibi bu unsur da ihmal edilmemiştir.

Eserin özlü bir tefsir olduğunun bir diğer göstergesi şudur: Okuyucunun, meâlini okurken açıklama ihtiyacı duyup bunu temenni ettiği âyetlerden sonra kırmızı puntolarla dizilmiş açıklama kısmı hemen imdadına yetişmektedir. Meselâ, "Evet, Biz ileride onlara delillerimizi gerek dış dünyada, gerek kendi öz varlıklarında göstereceğiz; ta ki Kur'an'ın, Allah tarafından gelen gerçeğin ta kendisi olduğu onlar tarafından da iyice anlaşılacak. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?" (Fussilet: 41/53) meâlinde sonra ihtiyaç duyulan şu izah gelir: "Âyetlerin gösterilmesi başlıca şu iki şekilde açıklanır: 1- Kur'an'ın dâvetinin kısa zamanda dünyada yayılması. 2- Allah'ın insanlara yeryüzünde ve gökte, Kendi varlığına ve birliğine dair delilleri göstermesi. Kur'an'da bildirdiği birçok hakikatin insanların yaptıkları bilimsel keşiflerle iyice anlaşılacak, Kur'an'ın Allah katından geldiğini anlamaları."

Açıklama olmadan anlaşılamayacak veya maksattan farklı anlaşılma ihtimali olan yerlerde, gelen izahın okuyucunun imdadına yetiştiğine bir örnek daha verelim:

"Yemin olsun: Biz, ders alınsın diye Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştırdık. Haydi var mı düşünen ve ibret alan?" (Kamer: 54/17).

"Bu âyeti yanlış anlayanlar, Kur'ân'ın bütün mânalarını herkesin kolaylıkla anlayacağını iddia ederler. Sathi bir şekilde okumakla anlaşılır, diye onu anlamak için öğrenime gerek olmadığını ve tefsir, hadis, fıkıh ilimlerini dikkate almaksızın açıklanabileceğini ileri sürerler. Hâlbuki bu âyetin yerleştiği muhtevaya bakacak olursak şu mâna anlaşılır: "İnsanlara gerçeği anlatmanın bir yolu da, inkârda direten geçmiş ümmetlerin başlarına gelen kötü âkıbetleri bildirmektir. Bir diğer vasıta ise Kur'ân'ın doğru yolu gösteren delilleri, öğüt ve telkinleridir. Biz o kötü âkıbet tehlikesiyle karşı karşıya gelmenizi istemiyoruz. Onun için, size kolay olan tarafı gösteriyoruz. Kur'ân'ın davetine uyar, âyetlerini düşünürseniz kolayca doğru yolu bulursunuz."

### **Hazif Meselesi**

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ifadelerinde haziflerin olduğu bilinmektedir. Sadece muzafın hazfedildiği yerlerin *bin*'den fazla oluşu<sup>4</sup> göz önüne alındığında meselenin önemi kendiliğinden anlaşılır. Dolayısıyla karine ile anlaşılacağı için hazif vuku bulan âyeti veya âyetin ilgili kısmını buna göre çevirmek gerekir. Bu hususta en güvenilir yol, hazfedilen kısmı tespitte çalışan tefsir kitaplarına başvurmaktır. Sahih bir meâl için haziflerin göz önünde bulundurulmuş olması beklenir. Aksi takdirde anlam kopukluğunun ve boşluğunun ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Nitekim bu zaafı malul birçok Meal kitabı vardır<sup>5</sup>.

Kur'ân meali telif etmek için Arapça bilgisinin kâfi gelmeyeceği açıktır. Kur'ân Arapça nazil olmuştur, evet ama O Arapça'nın en büyük kitabıdır. Arap dilinin kuralları Kur'ân'dan devşirilmiştir. Tefsir, Hz. Peygamber (asm)'dan beri devam eden bir vâkıa olduğuna göre, tefsir kaynakları yeni tefsirlerin ve tabiatıyla meallerin yegane kaynağı durumundadır. Bu itibarla, meâl yazılırken tefsir kitaplarından müstağni kalınmaz. Meselâ, binlerce yerde var olan *hazif* konusunda doğru anlama ulaşmak için tefsir kitaplarına müracaattan başka seçenek yoktur. Aksi takdirde en umulmadık yerde hatalı anlam verilmiş olabilir. İşte *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*'nin temayüz eden vasıflarında biri Müellifinin *hazif*lerin farkında olması ve bu konuda tefsir kaynaklarına baş vurup anlaşılır bir meale ulaşması, dolayısıyla mâna boşluğuna ve kopukluğuna meydan vermemesidir<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Dr. Halil İbrahim Kaçar, Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirilmesi, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 (2006/1), 4-224.

<sup>5</sup> Örnekler için bkz. Halil İbrahim Kaçar, agm.

<sup>6</sup> Örnekler için bkz. Halil İbrahim Kaçar, agm.

Meselâ el-Bakara 2/93 âyetinde muzaf hazfedilmiştir. Meâlimizde bu husus dikkate alınarak sahih mâna verilmiştir. Şöyle: "Küfürleri sebebiyle buzağıya **tapma sevgisi** iliklerine işlemiştir". Altını çizdiğimiz kısım hazif itibarıyla yer almıştır. Karineden anlaşılan bu anlam verilmediği takdirde bit-tabî meâl anlaşılmaz.

Ayrıca cümle haziflerine de rastlanmaktadır. Meselâ, ez-Zümer 39/22 âyetinde cümle hazfi söz konusudur. Hocamız bu hazfi dikkate aldığından âyete sahih bir meal vermiştir. Şöyle: "Hiç Allah'ın, göğsünü İslâm'a açması sebebiyle, Rabbi tarafından nûra kavuşan kimse, kötü tercihinden ötürü fitratını değiştiren, kalbi katılaştıran, göğsü daralan kimse gibi olur mu?" Altı çizili cümle olmadığı takdirde, önceki kısım tam anlaşılmayacaktır.

Hazfin vaki olduğu Hud: 11/20 âyeti, bazı meallerde şöyle verilmiştir: "Azap onlara kat kat verilir; işitemezler ve göremezlerdi". Hocamızın Meâlinde ise, azabın sebebi tefsir kitaplarından istifade ile kaydedilmiştir. Şöyle: "Çünkü gerçeği işitmeye tahammül edemiyorlar ve onu göremiyorlardı."

Âyetlerdeki mahzuf kısımların göz önünde bulundurulması, mâna boşluğunu önlemenin yanında okuyucunun işini kolaylaştıran önemli bir işlemdir. Meselâ, "Biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misal ve öğüdü farklı üsluplarla tekrar tekrar ifade ettik. Fakat birçoğu bunları anlamadı. Zira bütün varlıklar için de tartışmaya en düşkün olan varlık, insandır." (Kehf: 18/ 54) Burada altı çizili cümle hazfedilmiştir. Fakat ayetin siyakında zımmen mevcuttur. O kısım konulmayınca boşluk ve kopukluk meydana çıkmaktadır.

### **Açıklamalar**

Bahis konusu ettiğimiz eserin temayüz eden yönlerinden biri de, âyet mealini takip eden açıklamalarda, okuyucunun bilgi edinmek istediği hususlara ağırlık verilmesi, pek çok mühim noktalara işaret olunmasıdır. Meselâ, Nisa suresinin ilk ayetinin açıklama kısmında, toplumsal barışın ve birlikte yaşamının alt yapısını oluşturan şu mühim husus dile getirilmektedir: "Bütün insanlığın aynı baba ve annede birleşen bir tek aile oluşturduğunu, dolayısıyla insanların bu hukuka uygun davranmaları gerektiğini bildiren bu ilk âyet, sûrenin konuları için en mükemmel bir giriş durumundadır."

Duruma göre meseleler çağdaş bilimin verileriyle okuyucunun anlayacağı ve iknâ olacağı bir üslupla sunulmaktadır. Meselâ A'râf: 7/172-173 hakkındaki açıklama bu kabildendir: "İnsanlığın babası Hz. Âdemin sulbünden kıyamete kadar gelecek bütün zürriyetini çıkarıp onlara: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da: 'Elbette' dediler. Ve o gün takdir kalemi, kıyamete kadar olacak şeyleri yazdı, bitirdi. Bu son izah aslında çeşitli tarihlerden hadis olarak rivâyet edilmiştir. Tefsircilerin ekserisi bunu kabul ettikleri gibi,

Müslümanlar arasında en yaygın inanç da budur. Bütün insanların aslını teşkil eden genlerin, bütün insanların Babasının sulbüne sığabileceğini genetik biliminden öğrenmekteyiz. Allah rûhlar aleminde bu ilk ahdi almış olup, bizlerin “kalû belâ”dan beri Müslüman olmamıza mani yoktur. Allah’ın kudreti böyle yapmayı dilemişse öyledir. Vallahu a’lem.”

Tefsirlerde görmeye alıştığımız, bir âyetin anlamının bir kaç vechi varsa onlara da değinme üsûlüne riayet edildiğini görüyoruz: Meselâ, "Sakın yılmayın, üzüntüye kapılmayın, eğer iman ediyorsanız mutlaka üstün gelirsiniz" (Âli İmrân: 3/139) âyetinden sonra şunları okuyoruz: Muhtemel başka mânalar: “Eğer mümin iseniz, yılmayınız üzüntüye kapılmayınız. Çünkü siz hep üstünsünüz.” Şu mâna da mümkündür:

“Siz, konum bakımından daha üstün iken yılmayın, üzüntüye kapılmayın. Zira siz, Allah rızası gibi yüce bir gaye ile, O’nun dinini yüceltmek için savaşıyorsunuz. Onlar ise şeytan yolunda savaşıyorlar. Hem sizden ölenlr cennette, onlardan ölenler cehennemdedirler.” (Nesefî).

*Kur’an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*'nin bu özellikleri ona, eskilerin tabiriyle *ihtisar-ı muhil tatvil-i mumil* olmayan bir tefsir hüviyeti kazandırmaktadır.

Meâl hazırlama işinin tabiatındaki zorluk, eserin Sunuş'unda şöyle ifade edilmektedir: "Kur’an bir güle benzetilirse, en güzel tercümesi, o gülün usta bir elle yapılmış bir resmi gibidir. Kur’anın harfî, yani kelimesi kelimesine tercümesi mümkün olmadığından çevirilerine meâl denilmiştir. Meâl, kelimenin, tam tamına değil de sonuç itibariyle ifade ettiği anlam demektir." (Elmalılı'dan). Bu realiteden dolayı Hocamız, iddialı olmayıp, kendi meâlini de istisna etmeksizin, "her mealin eksik olmaya mahkum olduğunun peşinen ittifakla kabul edildiğini" ifade etmektedir<sup>7</sup>. Bu husus mühimdir, zira Kur’ân'ın Allah kelâmı oluşunun bir delili ve aynı zamanda gereğidir. Beşer akli O'nu kuşatamaz ve başka izahlara ihtiyaç bırakmayacak surette tam olarak ifade edemez.

Meselenin hassasiyetinin farkında olarak Hocamız, eserini ilahiyât akademisyenlerine takdim etmek suretiyle, samimi ilmi tekliflere açık olduğunu bildirmiş, bu yöndeki değerlendirmeleri dikkate alacağını göstermiş, katkılarından ötürü bazı ilim adamlarına Sunuş'ta teşekkür etmiştir. Eserin son basısının (2006) Sunuş'unda, bir nevi istidrâkâtla ilgili şöyle demektedir: "Tef-

<sup>7</sup> Prof. Dr. Suat Yıldırım, Türkçe'nin İmkanlarını Kullanma Yönünden Kur’ân Meâlleri Hakkında Bir Değerlendirme, (24-26 Nisan 2003 İzmir Kur’an Meâlleri Sempozyumuna sunulan tebliğ).

sir ve meal çalışmamı, birinci basımından beri sürekli olarak gözden geçirip rötuşlarda bulunmaktayım." Gösterilen bu titizlik, eserin daha da olgunlaşmasını temin etmiştir. "Her ilim sahibinin fevkinde bir Alîm vardır" (Yûsuf: 12/76).

İmdi, bir konuda çokça kitap olmasına rağmen yeni bir eser telif ediliyorsa, mevcutlarından farklı yönlerinin olmasının beklenmesi tabiidir. O halde *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*'nin mümeyyiz bazı vasıfları üzerinde durmak gerekir. Eserin Sunuş'unda bunlara değinilmektedir. Biz, bundan da istifade ile tespit edebildiğimiz kadarıyla bu özlü tefsirin bazı vasıflarına değinmeye çalışacağız.

Sunuş'ta Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu anlatılıp, bu hususta orijinal tespitlere yer verilmektedir. Böylece Kur'an'a sahih bakışın yol haritası çizilmektedir. "Kur'an-ı Kerim, âlemlerin Rabbi sıfatı ile Allah'ın sözüdür. Görünen âlemde görünmeyen âlemin dili, gaybın lisanıdır. Büyük kâinat kitabının beşer ifadesine ezeli tercümesidir. Uhrevî âlemlerin mukaddes haritasıdır. Ezeli ebede, yeri göğe, ferşi Arş'a bağlayan nuranî kopmaz zincirdir. Allah'ın insanı kurtarmak için yücelerden sarkıttığı sağlam ipidir. Kur'an'ın kaynağı ilahî vahiydir. Hedefi insanlığın dünya ve âhirette mutluluklarını sağlamaktır." "Kur'an, (...) Allah'ın tarihe bir müdahalesidir." "Beşerî dildeki ifadeleri istiare ederek, emaneten kullanarak ezeli olan kelâm-ı nefsi, kelâm-ı lafzîye, yani beşer ifadesine bürünmüştür. Onun içindir ki, lâhûtî olması, 'bu dünyadan' olmasına mâni değildir." "Hatta Rahman sûresinin ilk ayetlerinin bildirdiği üzere O Rahman, sırf Kur'an'ı anlansın diye insana beyan öğretmiştir. Evet, beyan yani anlama ve konuşma hassası bunun için verildiğine göre, insanın yapması gereken de, Kur'an'ı anlayıp hidayetini düşünce ve davranışlarına taze kan gibi taşımak olmalıdır." Kur'an aklın ve incelemenin konusu olmak, dolayısıyla anlaşılacak üzere gönderilmiştir."

Meâlin değeri ve ona duyulan ihtiyaç şöyle dile getirilir: Allah Teala "Aklınızı kullanıp anlayasınız diye Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (Yusuf Sûresi, 2) buyurur. Bu ayetten açıkça anlaşıldığı üzere Kur'an'ın mânası gibi lafzı da vahiy eseridir. Zira Arapça olma, mânasının değil, lafzının bir özelliğidir. Ayetin aslındaki ilk cümle bunu bildirirken ikinci cümlesi de Arapça kılınmasından maksadın, Kur'an'ın mânasının anlaşılması olduğunu bildirmektedir. Böylece Arapça aslını anlamaları mümkün olmayanlar için "Kesinlikle onu insanlara açıklayıp anlatacaksınız ve gizlemeyeceksiniz" (Âl-i İmrân: 3/187) gereğince, insanların kendi dilleri ile, mümkün olduğu kadar açıklanmasını da kesin bir ihtiyaç olduğunu bildirir. Fakat hemen söyleyelim ki tercümelerinin Kur'an olmasına imkân ve ihtimal yoktur."

Meâlin, Kur'ân'ın yerini tutamayacağı şu müşahhas anlatımla ortaya konur: "Biz insanların kullandığı kelimeler, mânaların muvakkat birer giysisidir. Mânalar ile kelimeler arasındaki ilişki, bir vücudun elbisesi ile ilişkisi gibidir. Bundan dolayı birbirlerinden ayrılmaları, hatta bazen o vücuda daha güzel bir elbise hazırlanması da mümkündür. Ancak Kur'ân'ın lâfızları, elbise değil, vücudun canlı olan derisi durumundadır." Dolayısıyla "mealler Kur'ân hükümünü taşıyamaz, onun yerine konulamaz, mesela namazda okunamaz, içtihad için hüküm istinbatında kullanılamaz."

Edebi zevkin; ilim, kültür ve sanattaki ilerlemelere paralel olarak gelişmesi ve değişmesi gerçeği, yeni meâllerin hazırlanması için başlı başına mühim bir sebep teşkil etmektedir. Bu itibarla, Türkçe Kur'an meallerinde, Türkçe anlatım imkânlarının en iyi şekilde değerlendirilmiş ve ifadelerin olabildiğince güncelleştirilmiş olması beklenir. Mealimiz bu şartı ihraz etmiştir.

### **Sünnete yaklaşım**

Müellifimiz, Kur'ân Sünnet ilgisini ve bunun kozmik boyutunu şöyle dile getirir: "Hz. Muhammed aleyhissalâtu vesselâm Efendimizin, hem on beş asır önce yaşadığı fiilî ve dünyevî hayatı, hem de o günden bu güne devam edip dünyanın her tarafına yayılmış her ırktan, her dilden insanları celbeden manevi hayatı, hayattan ve kâinatın ruhundan süzölmüş, özün özüdür. Hz. Muhammed'in risaleti, evrenin şuurunun şuurudur ve nûrudur. Aynen bunun gibi, Kur'ân vahyi de, hayat veren hakikatlerinin şahadeti ile, kâinatın hayatının rûhu, hatta kâinatın aklıdır. Bu nur dünyadan çıkarsa, yer küremiz aklını kaybedecek, belki de şuursuz kalmış olan başını bir gezegene çarpacak, bir kıyameti koparacak, müthiş sekeratı ile vefat edecek, böylece bu imtihan diyarı büsbütün kapanacaktır." Kur'ân, Hz. Peygamber'e (asm) gelmiştir. Peygamber Efendimiz, Kur'ân'ı, hayatına yansıtıp, yaşayışını ona göre tanzim ederek ve sorulan sualler üzerine veya doğrudan sözleriyle onu tefsir etmiştir. Bu itibarla, Sünnet Kur'ân'ın anlaşılması ve yaşanması için en önemli klâvuz ve yardımcıdır. Bu gerçeği görmezden gelmek, âyette işaret edildiği gibi, beşerin risalet için görevlendirilmesini kabule yanaşmayanların konumuna düşmek demektir: "İnsanlara doğruluk rehberi geldiği zaman inanmalarına engel olan, sadece: 'Allah, resûl olarak bir insan mı gönderdi?' demiş olmalarıdır. De ki: Yeryüzünde yerleşip dolaşanlar melek olsalardı, Biz de onlara gökten resûl olarak melek gönderirdik" (İsrâ: 17/94-95). Böyleleri, "(...) Allah ile resullerini birbirinden ayırmak isterler. (...) (Nisâ: 150) âyetinin şumulüne girme riski ile karşı karşıyadırlar.

Kur'ân, insanla aynı ontolojik yapıya sahip bir Resûl aracılığıyla bildirilmiştir<sup>8</sup>. Her insan cüzilikten ve süflilikten arınarak en yüksek külli makama çıkıp, Allah'ın hitabına bizzat muhatap olamadığından, insanlar içinde bazı hususi fertler o vazife ile görevlendirilmişlerdir. Bunun iki açıdan münasebeti vardır:

- a) Elçi, insan olacak ki, insanlara muallim olsun;
- b) Ruhen gayet ulvi olacak ki, doğrudan doğruya ilahi hitaba mazhar olsun<sup>9</sup>.

Bu Resûl'ün mazhar olduğu vahyin anlamlarına, öteki insanlardan daha iyi vakıf olması da tabiidir. "Biz sana Kitab'ı gerçek ile indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde hüküm veresin. (..) <sup>10</sup>"

Sünnet teşri açısından Kur'ân'ı tamamlar. Zira ibadetleri ifâ şekillerini gösteren Sünnet'tir. Ayrıca, âyette bildirilmeyen bazı haramlar Hadis'te kaydedilmiştir. Haddizatında vahiy, Kur'ân'a münhasır değildir<sup>11</sup>. Âyetlerden, Allah'tan Rasûlü'ne Kur'ân âyetlerinden ayrı olarak bir bilgi akışının olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı, Sünnet'in de Allah'ın korumasında olduğu kaydedilmiştir. Celâluddîn es-Suyûtî şöyle der: İbnu'l-Mübârek'e, "Bu uydurma hadisler ne olacak!?" sorulunca, o, Hadis otoriteleri onlarla meşgul oluyorlar, dedikten sonra, "O Zikr'i Biz indirdik Biz ve O'nun koruyucusu da Biziz <sup>12</sup>" âyetini okudu.

Bu realiteden dolayı, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli* sıklıkla hadise baş vurulmakta, bazen bir âyetin (Meselâ Nisa: 4/59) tefsiri hakkında birkaç hadis kaydedilmektedir. Fâtır: 35/37 âyetinin açıklamasında kezâ hadise müracaat edilir. Şöyle: "Allah bir insana altmış sene ömür verince, artık bu hususta o kulunun mazeret ileri sürmesine imkân bırakmamıştır." Sonra açıklamaya geçilir: "Bu hadis çokça vâki bir durumu bildirmek içindir. Daha az görülen başka durumlar da vardır. Başka yaş bildiren rivayetler var ise de, Allah'u Âlem: 'Bülüğdan sonra her ölen hakkında, bu süre gerçekleşmiş demektir.' Altmış, Hz. Peygamber'den rivayet edildiği üzere en üst sınır demektir. Yani bundan sonra kâfirliğe hiç mazeret kalmıyor, demektir."

Meâlde bazı usul bilgilerinin dayanakları da verilmektedir. Hucurât: 49/6 hakkında şöyle bir not okuyoruz: Bu âyete dayanarak hadis ravileri *cerh ve tâdile* tâbi tutulmuşlardır. Fakihler her haberin değil, ama *nebe'* tarzında

<sup>8</sup> Kehf: 18/110.

<sup>9</sup> B. Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı, I, 257 (özetle).

<sup>10</sup> Nisâ: 4/105.

<sup>11</sup> Kâsmî, Tefsir, Mukaddime, I, 2.

<sup>12</sup> Hicr: 15/9.

önemli haberlerin tahkik edilmesini şart görürler. Bu, Hadis tedvininde gösterilen titizliğe delalet etmesi açısından mühim bir kayıttır.

Müellif, bir nevi dinin sabiteleri halini almış meselelere yaklaşımda haklı olarak muhafazakârdır. Bu itibarla, baş tarafta ifade ettiğimiz gibi, Tefsir geleneği ile mütekabiliyet ilişkisi içinde olan "sahih müfessir" soy ağacı içinde yer almaktadır. Zira bu din yeni gelmemiştir ve onu ilk defa ele alan günümüz insanı değildir. İslâm dini kadim ve köklüdür. Sırf yenilik adına geleceğe karşı çıkılmaz. "Dinde asıl olan nakildir". Akaid kitaplarında "*Sevâd-ı azama* uyulmalı." kaidesi malumdur. Aksi takdirde din alanında kargaşa ortaya çıkar. Yenilik adına geçmişle ilgileri kopartılmış, köksüz, hafıza kaybı üzerine inşa edilmiş eserler, geleceğe köprü olmak bir tarafa, bugünün ihtiyacını dahi karşılamaz. O halde, Tefsir çalışmalarında temâdî esastır. "Doğru iseniz delilinizi getirin" (Bakara: 2/111) âyeti, ister ispat etmek, isterse nefretmek için olsun, bir iddiâda bulunan kimsenin mutlaka delilinin bulunması gerektiğini bildirir<sup>13</sup>. Bu itibarla, eserde indi mütalaalar değil, burhana dayalı hususlar ve *sevâd-ı azamın* görüşü ön plandadır.

### **Sahih dindar bakış**

Meâlimizin hususiyetlerinden biri, izahların "sahih dindar bakış açısıyla" yapılmış olması, geleneğin gözetilmesi, meselelere iyi niyetle ve "rıfk" ile yaklaşmış olmasıdır. Bahis konusu Kur'ân olduğuna göre başka türlü düşünülemez. Mesenin burasında, aynı zamanda İslâm Araştırmalarında usûlü de gösteren şu hadisleri anmalıyız. "Bu din metindir, ona rıfk ile yaklaşınız"<sup>14</sup> "Bu din kolaydır. Bu din, onunla tartışmaya giren kimseyi alt eder"<sup>15</sup>. Hadis ricalinin, senet tenkidi ile meşgul olup metne pek ilişmemelerine bir de bu açıdan bakmak gerekir. Bu yolla, rasyonalizme düşme kaygısı bertaraf edildiği anlaşılıyor.

Rasyonalist ve pozitivist bakış açıları, dine rıfk ile yaklaşmamanın tezahürüdür. Konu ile ilgili şu tespit meseleyi müşahhas bir anlatımla ortaya koymaktadır: "Mutlak hakikat, sınırlı bakışlarla ihata edilemez. Kur'ân gibi külli bir bakış lâzımdır ki ihata etsin. Kur'ân'dan başka, her ne kadar Kur'ân'dan da ders alıyorlar, fakat külli hakikatin, cüzi zihniyle yalnız bir iki tarafını tamamen görür, onunla meşgul olur, onda hapsolür. Ya ifrat veya tefritle hakikatlerin dengesini bozup uyumunu kaybeder. Meselâ, bir denizde, hesapsız cevherlerin aksamıyla dolu bir definenin bulunduğunu farz edelim. Dalgıçlar, o definenin cevherlerini aramak için dalıyorlar. Gözleri kapalı ol-

<sup>13</sup> Râzi, et-Tefsîru'l-Kebîr, 2/111 hk., IV, s. 3.

<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel, III, 199.

<sup>15</sup> Buhari, imân 29.

duğundan, el yordamıyla anlarlar. Bir kısmının eline uzunca bir elmas geçer. O dalgıç, bütün hazinenin, uzun direk gibi bir elmastan ibaret olduğuna hükmeder. Arkadaşlarından, başka cevherleri işittiği vakit hayal eder ki, o cevherler bulduğu elmasın tâbileridir, taşları ve nakışlarıdır. Bir kısmının da yuvarlak bir yakut eline geçer. Başkası kare şeklinde bir kehribar bulur. Böylece her biri eliyle gördüğü cevherin, o hazinenin aslı ve en büyük kısmı olduğuna inanır, işittiklerini o hazinenin teferruatı zanneder. O vakit hakikatlerin muvazenesi bozulur, uyum gider. Birçok hakikatin rengi değişir. Bu defa hakikatin gerçek rengini görmek için tevellere ve zorlama yorumlara mecbur kalır. Hattâ, bazan inkâr ve tâtile kadar giderler. (..) Hakikatlerin denizi olan Kur'ân'ın âyetleri o deniz içindeki definenin bir dalgıçıdır. O âyetlerin gözleri açık olup; defineyi ihata eder. Definede ne var, ne yok, görür. O defineyi öyle bir tenasüp ve intizam ve insicamla tavsif eder, beyan eder ki, hakiki hüsn-ü cemâli gösterir<sup>16</sup>."

İslâm Araştırmalarında, zaman zaman uç veren pozitivist ve rasyonalist yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Hâlbuki din alanı, pozitif bilimlerden farklıdır. "Din ne fendir ne sanattır; din inançtır." Mamafih Râzî'nin dediği gibi "Nakil, sahih ve sabit olduğunda onu esas olarak almak gerekir. Sahih nakil, sahih akla muhalif olmaz. Zira ikisi aynı kaynaktan gelmektedir."

Rasyonalizmi ikiye ayırmak mümkündür: Menfi, müspet. Menfi rasyonalizm, âyette açıkça reddedilir. "Şayet gökten bir parçanın düştüğünü görseleler, inatlarından ötürü 'Bunlar üst üste yığılmış bulutlardır' derler" (Tûr: 52/44). Bu itibarla, Müellifimiz, eserinde menfi rasyonalizme geçit vermez.

Meselelerin, akl-ı sahihle ve iknâ edici yaklaşımlarla ele alınmasını müspet rasyonalizm diye nitelendirebiliriz. Haddizatında İslami ilimler arasında baştan beri yer alan "hikmetu't-teşrî" disiplininin bir esprisi budur. Bu yaklaşımın bazı faydalar sağladığı muhakkaktır. Özellikle entelektüel kesimin buna ihtiyaç duyduğu bir gerçektir.

Âyet ve hadis kaynaklı bu "rıfk" üsûlüne göre hareket ettiğinden dolayı Hocamız, mucizeleri tevile girişmez. Mamafih mucizelerin aklen muhal olmadığını, benzer hadiselerin nadiren de olsa gerçekleşebileceğini kaydetmekle okuyucu iknâ ve irşad edilmektedir. Bu yolla itminan kapısı aralanmaktadır. Meselâ, Saffât: 37/142-144 hakkında şöyle der: "Bazı rasyonalistler, balığın onu yutmasını tevîl etmek isterler. Bu olay bir mucize olarak pekâla gerçekleşmiştir. Kaldı ki mucize olmaksızın bile normal şekilde şöyle bir olay cereyan etmişti: 1891'de İngiltere'de balina avında bir balıkçı denize düşmüş ve

<sup>16</sup> Risâle-i Nur Külliyyâtı, I, 201.

bir balina da onu yutmuştu. Bir iki gün sonra o balık ölü olarak bulununca, yutmasından 60 saat geçtiği halde o kişi balığın karnından canlı olarak çıkarılmıştı (Mevdudî, Tefhim'den naklen).

A'râf: 7/54 açıklamasındaki *Selef-i Salihin* ifadesi, Hocamızın geçmiş alimlere beslediği hüsn-i zannın ve saygının tezahürüdür. Bahse konu eserin, "sahih dindar bakış açısıyla" ve geleneği gözeten bir edâ ile telif edildiğinin bir diğer göstergesi de, onda sûrelerin faziletleriyle ilgili hadislere yer verilmiş olmasıdır. Hemen bütün tefsir kitaplarında yer alan ve bazılarınca ihtiyatla yaklaşılacak sûrelerin faziletlerine dair rivayetlere yer vermenin ötesinde, bu rivayetlere öyle yorumlar getirilir ki, bu konuda tereddüde mahal kalmaz. Meselâ Yâsîn Sûresiyle ilgili şöyle bir not okuyoruz: "Hz. Peygamber (a.s.): 'Yâsîn Kur'ân'ın kalbidir' buyurmuştur. Gerçekten bu sûre, kirlenen ruhlarla ve canlara, temizlenmiş kanla sürekli olarak hayat bahşeden, çarpıp duran manevî bir kalp durumundadır. Hz. Peygamber: 'Ölmek üzere olanların yanında Yasin sûresini okuyunuz' buyurmakla, onun ölümcül durumda olanlara bile hayatîyet vereceğini bildirmiştir. Gerçekten âhirete doğru yolculuğun sonunda bu hakikat dersini dinlemek pek önemlidir. Bazı alimler ise ölümlerin bile ondan faydalanacaklarını, kabrin başında okunmasının hadiste yeri olduğunu kabul etmişlerdir."

Vâkıa Kur'ân, bir fizik kitabı, bir kimya, coğrafya, tarih kitabı değil, bir dini davet, dua, zikir ve fikir kitabıdır. Kur'ân'ın bir ismi de Zikir'dir. Fikir için okunacağı gibi zikir için de okunmaktadır. Zikir, din hükümlerini ihtivâ eden Kitâb veya Tevrât'ın ismi olduğu gibi, bir çok âyette Kur'ân'ın adıdır (Nahl: 16/43, Tâhâ: 20/99 gibi).

### **Sözlü metin**

Kur'an-ı Kerim, birçok yerde kişiler arasında geçen konuşmalara yer verir. Bunları yazı üslubu ile çevirmekten ziyade, konuşma üslubundaki canlılığı ve hareketi yansıtacak tarzda çevirmek faydalı olur. Haddizatında Kur'an, yazılı değil, sözlü bir metin olarak Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Kur'an'ı okuduğumuzda onun bu hususiyetini rahatlıkla fark ederiz. Onun hitabında soru cevap, karşılıklı konuşma üslubu sıklıkla yer almaktadır. Bu ifade şekillerinin dikkatleri celp ettiği, canlılığı artırdığı açıktır. Kur'an'ın bütün insanlara hitap ettiği ve genel halk kesimini ihmal etmediği göz önüne alındığında bunun önemi kendiliğinden anlaşılır. Bu kıssalarda daha belirgin bir şekilde tezahür etmektedir. Meâlîmizde Kur'an'ın "sözlü bir metin" olma vasfının yansıtıldığı bariz şekilde görülmektedir. Hûd Sûresinde (28-32) Hz. Nuh'un, kavmi ile olan iknâ ve irşâda yönelik hitabından bir kesiti buna örnek olarak verelim.

(Hz. Nuh:) "Ben size: Yok: 'Allah'ın hazineleri benim elimdedir'

yok: 'Ben gaybı bilirim'

yok: 'Ben bir meleğim' demiyorum.

Hor gördüğünüz müminlere 'Allah hiçbir hayır, hiçbir meziyet vermez' de demem. Allah onların içlerinde olanı pek iyi bilir. Böyle bir şey yaptığım takdirde ben elbette zalimlerden olurum."

Bir başka örnek: "(Kur'ân'ı kime mal edecekleri konusunda şaşırıp kaldılar, cevapları kendilerini bile tatmin etmeyip durmadan fikir değiştirdiler.) 'Hayır! dediler, 'bu adgâsu ahlam: karışık karışık rüyalar!'

'Yok yok, böyle değil, anlaşılan onu kendisi uydurmuş!'

'Hayır! bu da değil, galiba o bir şair!'

'Öyleyse önceki peygamberlere verilen mucizeler kabilinden istediğimiz mucizeyi bize gösterebilir!' (Enbiyâ: 21/5). Kezâ İsrâ: 17/90-93 meâlleri de bu eserin, Kur'ân'ın "sözlü bir metin" olma hususiyetini yansıttığına örnek gösterilebilir.

#### **Esmâ-yı hüsnâ'nın âyetle irtibatının gösterilmesi**

Âyet sonlarındaki Esmâ-yı Hüsnâ'nın, âyetin öncesi ile irtibatının olduğunu göz önünde bulundurmak oldukça mühim bir husustur. Buna dikkat edilmediği takdirde, bu kutlu isim ve sıfatların âyetlerin sonlarına rast gele serpiştirildiği zannedilebilir. Hocamız, Kur'ân'da Ulûhiyet adlı mühim eserinde bu konuyu şöyle açıklamaktadır. "Âyetlerin sonlarında gelen ilâhi isim ve sıfatlar, çoğunlukla âyette bildirilen mânâları, akıllara ve kalblere iyice yerleştirmek için, çok kısa bir özet mahiyetini taşır." (s. 74). Bahis konusu özlü tefsirde bu mühim irtibat ihmal edilmemiştir. Şöyle:

"Eğer Allah'ın kelimelerini yazmak üzere, dünyadaki bütün ağaçlar, kalem olsaydı ve denizlere de yedi deniz daha katılıp bütün onlar da mürekkep olsaydı, bunlar tükenir yine de Allah'ın sözleri tükenmezdi. Allah, öyle azîz, öyle hakîmdir (üstün kudret, tam hüküm ve hikmet sahibidir)" (Lukmân: 31/27). Bu âyetin meâlindeki "Allah, öyle azîz, öyle hakîmdir" kısmındaki "öyle" kelimesi, Esmâ-yı Hüsnâ'nın öncesi ile olan irtibatını ifade etmektedir. Kezâ Mümtehine 60/12 âyetinin sonundaki "Çünkü Allah gafurdur, rahîmdir (affi ve ihsanı boldur)" ifadesindeki "Çünkü" kelimesi de aynı fonksiyonu icra etmektedir. Bir örnek daha verelim: "Evladım, yapılan iş; bir hardal tanesi kadar küçük de olsa, bir kayanın içinde saklı da olsa, yahut göklerin veya yerin herhangi bir noktasında bile bulunsa, mutlaka Allah onu meydana çıkarır. Allah öyle latîf, öyle habîrdir (ilmi gizliliklere pek kolay bir tarzda nüfuz eder). (Lukman: 31/16).

#### **İ'câz**

Kur'ân'ın en mühim hedeflerinden biri kendi gerçekliğini ispattır. Mealimizde münasebet düştükçe Kur'ân'ın mucize oluş yönlerine işaret olunduğunu görmekteyiz. Kamer Suresi'nde dört defa gelen "Yemin olsun: Biz, ders alınsın diye Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırdık. Haydi var mı düşünen ve ibret alan?" (54/17) hakkında şu açıklama gelir: "Bu âyet, Kur'ân'ın hafızlarının çok olacağını bildirir. 600 sayfalık hacimli bir Kitabın her nesilde milyonlarca hafızının bulunması, bu âyetin müjdelediği mucizeyi, kıyamete kadar imzalamaya devam etmektedir. Başka hiçbir kitap için bulunmayan bu özellik şunu ispatlar: İnsanı kim yaratmışsa Kur'ân'ı gönderen de O'dur. O da kitabını korumak için, insanların onu ezberlemesini kolaylaştırmıştır." Hocamın Sunuş'ta kaydettiği şu orijinal bilgiyi icâz çerçevesinde değerlendirebiliriz. "Tokyo Rasathane Müdürlüğü yapmış bir zatın yirmi yıl kadar önce söylediği ve bir TV programında seyrettiğim bir tesbitini hatırlıyorum. Kur'ân'ı kısa bir süre inceledikten sonra bu zat, bazen çocuk safvetinin sezgi ve keşiflerinde rastlanabilecek orijinal bir tespitle, şöyle demişti: 'Anladım ki bu Kur'an, kâinata çok yukarıdan bakan ve her tarafını aynı anda gören bir varlığın sözüdür.' Söyleyen değil, söylenen önemli." Bir de söyleyen değil söylenen.

Bu çerçevede Kur'ân'ın fennî i'câzına da değinilir. Meselâ, A'râf: 7/57 hakkında şu bilgiyi okuyoruz: "Havanın, sırf hareketten aldığı kuvvetle su taneciklerinin toplanmasından ibaret olan o ağır bulut kütlelerini kaldırıp yüklenmesi, bir harikadır. Zira tabiata göre hafif, çok ağır yükü kaldırıp taşıyamaz. Fakat, Rabbimiz bu harika özellikleri tabiata kanun olarak yerleştirmek suretiyle muazzam kudret ve rahmetini tanıttırmak istemiştir. Hareketin, hafiflik ve aşırılık hükmünü tersine çevirdiğine işaret eden bu mânayı öğrenme neticesinde uçaklar yapılmıştır. 'Ağır bulut kütlelerini yüklenip kaldıran hava' cümlesi, Kur'ân'ın fennî mucizelerinden birini ihtiva etmektedir. Bu işaretle Kur'ân, cisimlerin havada uçacaklarına ima ve teşvik etmektedir."

### **Dinamik ve pratik hususiyeti**

Mealimizde öne çıkan retorik değil, dinamik ve pratik yön olduğundan günlük hayatta mümine ışık tutmaktadır. Kur'ân'ın telkin ettiği ruh hâline paralel olarak, açıklamalarda karamsar değil, ümitli olmak gerektiğinin altı çizilmektedir. "İnanıyorsanız en üstün sizsiniz" (Âli İmrân: 3/139) Gayrı Müslimlerin maddi ve teknolojik gelişmişlikleri karşısında bazı Müslümanların inançlarının sarsıntıya uğradığı müşahede edilmektedir. Dolayısıyla ümitli olmak hayati önemi haizdir. Bu itibarla, meselâ Saffât: 37/171-173 hakkında şu mühim not düşülmektedir: "Âyette geçen 'ordumuz', yani Allah'ın ordusundan maksat Resûlullah (asm) ile birlikte mücahede eden ve onun tebliğ ve cihadını devam ettiren müminlerdir. Ayrıca Allah tarafından müminleri des-

teklemele görevlendirilen gaybî ordular da olabilir. Ancak bu, müminlerin her zaman siyasî sahada galibiyet sağlayacakları mânasına gelmez. Esasen galip gelinecek sahalardan çoktur ve siyaset bunlardan sadece biridir. Nitekim peygamberler siyasî yönden galip gelmedikleri yerlerde, ahlâk ve faziletle başarı sağlamışlardır. Ancak, Cahiliye düşünceleri bir süre üstün çıksa bile, kısa bir zaman sonra silinip gitmişlerdir. Fakat peygamberlerin getirdikleri gerçekler, binlerce yıldan beri hakikat olarak devam etmektedir. Demek ki müminler, hüccet yönünden her zaman üstündürler."

Fâtır: 35/39'a düşülen notta yine hayati önemi haiz bu ümit aşılardan yaklaşım öne çıkmaktadır: "Mekke'de bu sûrenin nâzil olduğu zaman düşünülürse âyetin bir mucize ihtiva ettiği anlaşılır. Zira âyet ümmet-i Muhammed'in dünyevî hakimiyetini bildirmektedir."

Kur'ân'ın hidayeti ümitvar olmaya irşat etmektedir. Zira "Ye's her kemâle mânidir." Tabiatıyla Meâlîmizin açıklamalarında ümitli olma telkin olunmaktadır. İşte Nisâ: 4/141'e dair notta âyetin bu yöndeki hidayetini dikkat çekilmesi oldukça mühimdir ve hayatidir: "Delil ve ispat bakımından, hakikat açısından küfür, İslâm'a üstünlük sağlayamaz. Allah buna fırsat vermez. (..) Fakat bu bir yol ve kanun değil ârizî, geçici bir durumdur. Hakkın üstünlüğü, (vasıtalar bakımından değil) zâtî değeri yönünden ve bir de sonuç ve ebedî hayat yönündendir."

Müminlerin kâfirlere deneme konusu olmamaları, kafirlerle imtihan edilip onların maskarası durumuna düşmemeleri için öğretilen dua âyeti (Mümtehine: 60/5) hakkındaki aktüel psikolojik bir yorum da bu kabildendir. "Müminlerin kâfirlere deneme konusu (fitne) kılınması şu şekillerde olabilir: 1. Kâfirlerin hâkim ve galip olup müminleri dinden uzaklaştırmak için baskı ve işkence uygulamaları. 2. Müminlere galebe sağlamaları sebebiyle kâfirler kendilerini üstün görüp 'İslâm hak din olsaydı, gerçeklere dayansaydı Müslümanlar böyle perişan olmazlardı.' diye kendi inkârlarını doğru bulmaları. 3. Kâfirler baskı sonucunda müminleri tavizlere sevk edip, islamî ahlâk ve faziletlerinden uzaklaştırarak, başka insanlara alay konusu yapmaları." Bittabi müminlerin de bunun tersi bir mantıkla benzer vehme kapılıp, "gayr-ı Müslimler galebe çaldıklarına göre haklı olmasınlar mı?" diye dinlerinden şüpheye düşmemeleri gerekir.

Mealimizde, güncel ve bir o kadar hayati meselelere ikna edici izahlar getirilmektedir. Meselâ, "Fakirliğe düşme endişesi ile evlatlarınızı öldürmeyiniz. Onların da sizin de rızkınızı veren Biz'iz, Şüphesiz ki onları öldürmek büyük bir suçtur" (İsrâ: 17/31) âyeti hakkındaki açıklama bu kabildendir: "Cahiliye döneminin, kız çocukları öldürme âdetinin ötesinde, âyet kürtajı

yasaklıyor. Nüfus nüfuzu artırır. Tarih bize, ülkelerin nüfusları ile beslenme kaynaklarının aynı, hatta daha hızlı bir oranla arttığını göstermektedir. Mesele; Türkiye'nin nüfusu 20 milyon iken, 65 milyon olduğu döneme göre maddî imkanların çok daha az olduğu kesin bir gerçektir."

Kezâ İsrâ: 17/73 âyetinden oldukça güncel ve hayati mesajlar elde edilmektedir. Şöyle: "Hz. Peygamberin ve müminlerin kritik imtihanlarını anlayabilmek için Mekke döneminde Peygamberimiz (asm)'ın yaşadığı halleri düşünelim: Baskı, tehdid, büyük servet teklifleri, kral yapma, en güzel kadınları sağlama, tuzaklar kurma, kendine ve taraflarına yıllarca süren sosyal ve ekonomik boykotlar uygulama gibi. Bunlardan bir tekinin bile nice dâva adamlarını çekip götürdüğü düşünülürse, meselenin kolay olmadığı ortaya çıkar. Âyet Peygamberimizin bunlara önem verdiği mânasına gelmeyip, müminleri çok ciddi imtihanlara hazırlama gayesine mâtuftur."

#### **Ahenkli anlatım**

Bazı sûrelerin meâlinde, Kur'an'ın asli metnindeki ayet sonlarındakini andıran âhenkli çeviriyi görmekteyiz. Bunun gerekçesini Müellifimiz Sunuş'ta şöyle dile getirir: "Kur'an, incelenen yazılı bir kitap olmasının yanında, aynı zamanda okunan, hitap eden, hitabı ve beyanı ile etkili olan bir eserdir. İmkân ölçüsünde okuyucuya onun bu özelliğini hissettirmeye çalışmak uygun olur."

Haddizatında Kur'ân'ın bazı surelerindeki şiirimsi anlatımı dikkat çekmiştir. Öyle ki O'nun bu özelliği muarızlarını, O'nun şiir olduğunu iddia etmeye kadar götürdü. Mealimizde, Kur'ân'ın bu hususi anlatımının yansıtılmaya çalışıldığını görüyoruz. Otuzuncu cüzdeki kısa surelerin meallerinde bunu gördüğümüz gibi orta uzunluktaki surelerin veya bu surelerin bazı ayetlerinin meallerinde de bunu görmekteyiz. Bunu birkaç örnekte görelim:

"Hayır! Siz Allah'tan hep ikramı devam ettirmesini istersiniz ama yetime değer vermezsiniz!

Muhtaçları doyurmaya teşvik etmezsiniz.

Mirasları helâl haram demeden ne gelse yersiniz.

Mal mülk sevgisi ise bütün benliğinizi kaplamış!

Hayır! Bu yaptıklarınız kesinlikle yanlış! (..)

"(..) Ve cehennem getirildiği gün...

İnsan işi anlar o gün!

Ama anlamanın ne faydası var o gün!" (Fecr: 89/17 –23)

Nispeten uzunca bir ayete meal verilirken de bu ahenkli çeviriyi görmek mümkündür. Meselâ:

"(..) Âhirette ise kâfirler için şiddetli bir ceza, müminler için ise Rab'leri tarafından bir mağfiret ve rıza! (..) (57/20).

Yâsin ve başka bazı sûrelerin mealinde de ahenkli anlatım görülmektedir. Bu, Kur'ân'a layık bir meâl ortaya koymak için büyük emek sarf edildiğinin, üslup çilesi çekildiğinin bir göstergesidir.

### **Vuzuh, rafine bir dil**

Kur'ân'ın bir sıfatı da *mübindir* (5/15). Mübin kelimesinin bir anlamı vâzih, açık demektir. Kur'ân'ın öyle bir vuzûhu vardır ki akli ve zekâsı, bilgisi ve asrı ne olursa olsun, güneş gibi, hava ve su gibi herkes O'ndan istifade eder. Arapça bilen biri okuduğu veya dinlediği zaman mânâlarını, nasihatlerini, irşâtlarını, mefhûmlarını idrâk eder; karşısında huşû ve heybet duyar.

Kur'ân'a daha layık meali hazırlama gayreti içinde olarak Müellifimiz Sunuş'ta metodunu şöyle belirtir: "Mealın, yazıldığı dili konuşan insanlar için hazırlandığı da bir gerçektir. Şu halde, mesela Türkçe bir mealin işlevi, Türkçe bilenlerin en kolay, en çabuk ve en net bir şekilde mânaya ulaşmalarını sağlamaktır. Eğer asıl metinde bir ifade tarzı, bir kelime veya bir üslup özelliği bulunuyor ve fakat onun dengi Türkçede yoksa ve ona tam bağlı kalma Türkçe'de tuhaf karşılanacaksa, müfessir onu bırakıp Türkçe anlatımı netleştirmeyi tercih etmelidir. Mesela: "Ben namaz kılmakla emrolundum." yerine "Namaz kılmam emredildi". "Târik'in ne olduğunu sana hangi şey bildirdi?" yerine "Târik nedir bilir misin?"

Asla bağlı kalacağım diye Türkçe anlatımın kapalı bırakılmasının veya Türkçenin meâl elverişli kıvraklığının değerlendirilmemesinin, meâllerden istifadeyi azalttığı bir realitedir. Türkçe meâllerde görülen bu zaafı, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli* giderme yolunda önemli bir çığır açmıştır. Meselâ, Hz. Musa (a.s.) ile yardımcısının yolculuklarının bir kesitini anlatan Kehf 18/63 ayetini, hemen bütün meâller "kayaya sığındığımız vakit" şeklinde çevirmişlerdir. Oysa "kayaya sığınmak" anlaşılır bir şey değildir. Meâlimizde bu âyete, "o kayanın yanında mola verdiğimizde" şeklinde anlaşılır ve güncel bir karşılık verilmiştir.

*Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*'nde deyimlerden olabildiğince istifade edilmesi, dilinin akıcılığına katkı sağlayan bir başka unsurdur. Meselâ, bazı meâllerde, "Hühüdü neye görmüyorum? Yoksa gaiplerden mi oldu?" (Neml: 27/20) denirken, "Yoksa kayıplara mı karıştı?", kezâ "bilgin büyücü" (A'râf: 7/109) yerine, "usta sihirbaz" denmesi, görüldüğü gibi daha yerindedir. Dolayısıyla eserin, olabildiğince geniş bir kesim tarafından istifade edilmesi gayesiyle hazırlandığı anlaşılmaktadır: Âyetler arasında zımnen bulunan irtibatlarla yer verilmesi de bu hedefe matuftur. Böylece Kur'ân üslubuna yabancı

olanların âyetler arasında irtibatsızlık vehmine kapılması önlenmiştir. Bağlaçlarla sağlanan bu irtibat sayesinde okuyucu mâna boşluğu olduğu vehmine kapılmamış olur.

Ayrıca Müellifimizin dediği gibi ilmî olmak için, karmaşık olmak gerekmez. Meal geniş kitle için hazırlandığına göre, doğru bilgileri kolay anlaşılacak tarzda vermesi beklenir. Bu itibarla, kelimeler itina ile seçilmiş, üslup çilesi çekilmiş, rafine bir dil kullanılmıştır. Ayrıca esere "din dili"nin hâkim olduğunu ve okuyucuyu, bekleneceği üzere yoğun bir şekilde dini-manevi bir atmosfere sevk ettiğini ifade etmemiz gerekir. Kelimelere aktüel karşılıklar verilmesini de bu açıdan değerlendirebiliriz. Meselâ: "Teğabün" ve "yevmu'l-kıyâme" "büyük duruşma günü", "necvâ" "kulis", "Ahzâb" "birleşik düşman grupları", "bedelâ" "takas" diye çevrilmiştir.

Kur'ân'ın mesajını, etkili bir tarzda muhataplarına ulaştırma mekanizmalarından birisi mesellerdir. Bu konu, Emsâlü'-Kur'ân ismi altında müstakil bir disiplin halini almıştır. Meseller, mücerret konuları müşahhas bir hale getirmekte, vâzih bir şekle büründürmektedir. Bu itibarla, Meâlimizdeki açıklamalarda yerine göre temsili anlatımlardan da yararlanılmıştır. Meselâ İsrâ: 17/13 hakkındaki not bu kabildendir: "(..) Âyet-i kerime insanın yaptığı her hareketle, âdetâ bir kalem gibi, daha doğrusu tuşa dokunmuş gibi, kendi ekranında hayat boyunca bir şeyler yazıp durduğunu, kıyamet günü de, âdetâ bunun çıktısını alacağı izlenimini vermektedir. Dünya hayatında nefsin ihtirasları, gafletli insanın iyi ve kötüyü değerlendirmesini önlemektedir. Ama âhirette her şey göz önüne serilecektir."

Meâlin, Kur'ân'ın *mübin* vasfına makes olması gerekir. Dolayısıyla çevirilerin anlatım açısından cazip, tatlı ve çekici olması için iyi bilinen kelime, kavram ve tabirleri tercih etmeleri beklenir<sup>17</sup>. Şu kadar var ki bazı meâller bu şartı haiz değildir<sup>18</sup>.

Meal geniş kitle için hazırlandığına göre, doğru bilgileri kolay anlaşılır bir tarzda vermesi beklenir. Kur'an, "lâhûtî bir musiki parçası" değil, tükenmez derin ve geniş anlamları içermektedir. Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli'nin sunuluktan uzak sade, munis, yalın ve nezih anlatımıyla bu hususiyeti yansıttığını görüyoruz. Ayrıca çeviri kokmaması da kayda değer bir husustur<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Bkz. Gıyasettin Arslan, agm.

<sup>18</sup> Örnekler için bkz. Doç. Dr. Gıyasettin Arslan, Türkçe Kur'ân-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi, F. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi 2003, Sayı, 8, s., 27-44.

<sup>19</sup> Gıyasettin Arslan, agm.

### **Öncekilerin Kitaplarına atıf meselesi**

Bu meseleye önce Kur'ân'ın *Musaddık* (Bakara: 2/97) ve *Müheymîn* (Mâide: 5/48) sıfatları açısından bakmamız gerekir. Musaddık, doğrulayıcı anlamını ifade edip, ilahi dinlerdeki ruh birliği<sup>20</sup>ne delâlet eden bir sıfat olup, resûllerin yanı sıra kitapları da içine almaktadır. Bu sahanın otoritelerinden biri olan Muhammed A. Derâz, konuyu şöyle tahlil etmektedir: "İnsan, fitri bir mantıkla, ilâhi bir gerçeğin başka bir ilâhi gerçekle çelişkiye düşebileceğini pek kabul etmez. Dün değişmez bir gerçek olarak sunulan şeyin, bugün zamanının geçtiği, artık işe yaramaz ve hatta zıddıyla değiştirilmesi gerektiği söylenecek olsa; bu durum kafamızı karıştırır ve bu iki şeyden birisinin yanlış olduğu düşüncesine bizi sevk eder. Nitekim bir fikir üzerinde salâhiyetli kişilerin ittifakı, onun doğruluğunun bir işareti sayılmaktadır. Bu bakımdan bir inanç sistemi, onu destekleyen ve böylece kendisine olan itimadı pekiştiren ne kadar çok otoriteyi etrafına toplarsa, ruhlara olan tesiri de o nispette artar. Salâhiyetli kişilerin çekişmesi, bizi şaşırır, kargaşaya sürükler ve biz, iç huzurumuz için zarûri olan dengeyi sadece onların ittifaklarında buluruz. Gerçekten, başkalarının da aynen bizim gibi düşündüklerini, insanlığın büyük dehalârinin aynı görüşte birleştiklerini, Allah'ın peygamberlerinin birbirlerini teyit edip desteklediklerini görmek, huzur verici bir şeydir<sup>21</sup>."

Kur'ân, bu fikir üzerinde kuvvetli ve ısrarlı bir şekilde durmuştur. O, bütün peygamberlerin Allah'ın himâyesinde tek ve bölünmez bir cemaat teşkil etmelerinin (Enbiyâ: 21/92) yanı sıra, bu birliğin başlangıçta bütün insanlığın birliği olduğunu, ancak sonrakilerin ya ilâhî emirlerin bir kısmını unutmaları (Mâide: 5/13-14) veya bu emirleri noksan bir şekilde sunmaları<sup>22</sup> yahut hırs ve menfaatleri peşinde koşmaları yüzünden ihtilafa düşüp, bölündüklerini<sup>23</sup> kesin bir şekilde belirtmiştir.

Hız. Musa, kendisini daima Hız. İbrahim'e, Hız. İshak'a ve Hız. Yakub'a nisbet etmektedir. Hız. İsa da önceki şeriatları ve peygamberleri tasdik ve Son

<sup>20</sup> Bkz. Prof. Dr. Süleyman Ateş, İlahi Dinlerdeki Ruh Birliği, <http://www.bilginet.com/dinbilim/profates/index.shtml>

<sup>21</sup> Prof. Dr. Muhammed Abdullah Derâz, İslam'ın Öteki Dinlere Karşı Tutumu ve Onlarla Münasebeti, Çev. M. Çelik, Yeni Ümit Dergisi, 1997, Sayı: 37,9-13. krş. Prof. Dr. M. Saîd Ramadân el-Bûtî, "Hz. Muhammed'in Risâletinin Evrenselliği", Ebedî Risâlet, Işık Yay., İzmir, 1993, I, 312 vd.

<sup>22</sup> 2/75; 5/13, 41. <sup>22</sup> 2/146, 174, 253; 10/19.

<sup>22</sup> Derâz, *Mevkîfu'l-İslâm mine'l-Edyâni'l-Uhrâ*, 181.

<sup>23</sup> M. Fuâd Abdalbaki, *Mu'cemu Ğarîbi'l-Kur'ân*, 219.

<sup>23</sup> Ebû Şehbe, *el-İsrailiyât ve'l-Mevdûât fi Kutubi't-Tefsîr*, 13.

Peygamber'i tebşir için gönderilmiştir (Saf: 61/ 6). Hz. Yahya, Hz. İsa'yı tasdik etmiştir (Âli İmrân: 3/39).

Hz. Muhammed (asm) ve Kur'ân, önceki resûlleri ve tahrif olunmadan önce ilâhî kitapları tasdik edicidir (Bakara: 2/41, 89, 91, 97, 285).

Kur'ân'ın, "kendinden önceki Kitâbları tasdik edici" olduğuna bir sıfat daha ilâve ettiğini görüyoruz: *Müheymîn* (Mâide: 5/48). Müheymîn (Mâide: 5/48). O, bu kitaplar üzerinde güvenilir bir koruyucu, otorite olmak üzere geldiğini de ilân etmiştir. Koruyucunun, tarih boyunca süregelen doğru ve güzel şeyleri teyit etmekle yetinmeyip, bunun ötesinde, onlara haksız olarak ilâve edilen yabancı unsurlardan himâye edip koruması ve onlara gizli saklı kalabilen gerçeklerden ihtiyaç hâsıl olanlarını ibraz edip beyân etmesi, "bu Kitâblar üzerinde koruyucu olması" meselesine dahildir<sup>24</sup>. Bir şeye Müheymîn demek, onun işi ile alâkadar olmak, hakikatlerine şahidlik etmek ve özünü korumaktır. İbn Abbas, "Müheymîn, emîndir; Kur'ân kendinden önceki her Kitâb üzerine emin (koruyucu)dir," der<sup>25</sup>. Kur'ân'a muvafık olan haktır, ona aykırı olan ise geçersizdir<sup>26</sup>. Kur'an, önceki kitaplar için bir nevi "yanlış doğru cetveli" gibidir.

Vakıa Kur'an'ın eski kitaplar karşısında iki konumu vardır: Tasdik ve hakemlik (denetleme). Allah insanı kendi haline bırakmaz, dilediği anda müdahale eder: "Siz haddi aşan bir topluluksunuz diye bu hakikatli mesajla sizi uarmaktan vaz mı geçeceğiz? Bu mümkün değil!" (Zuhuf: 43/5).

Kur'an, birçok ayette Tevrat, İncil, Zebur, Suhuf (A'lâ: 87/18-19) ve "öncekilerin kitaplarına (zübürü'l-evvelîn)" atıfta bulunur. Hatta "zübürü'l-evvelîn" (Şâra: 26/196) ifadesi, meselenin Kitab-ı Mukaddes'e münhasır olmadığını düşündürür. Hadiseyi Kitab-ı Mukaddes çerçevesinde ele aldığımızda bile bu kitapları incelemeyenlerin, bu konularda, mezkûr kitapların ihtiva ettiği bilgilere vakıf olamayacakları açıktır. Haliyle bu konuları gayr-i müslimlerle konuşamaz, onların iddialarını cevaplayamaz ve susmak zorunda kalırlar. Bir Müslüman'ın bu duruma düşmesi elbette doğru değildir. Şunu da vurgulamak gerekir: Meâlde, önceki kitaplarla Kur'an tefsir edilmiyor, onlardan alıntı yapılmıyor. Yapılan iş, sadece aynı konu hakkında o kitaplardaki yerleri rakamla işaret etmekten ibarettir.

Kur'an'dan önceki semavi kitapların ve suhufun İslam dinindeki yeri açıktır. Bütün Müslümanların "imanın şartları" adı ile bildikleri altı esastan biri, Allah'ın kitaplarına imandır. Kur'an'ın birçok ayetinde bu husus yer almaktadır. "Peygamber, Rabbi tarafından kendisine ne indirildi ise ona iman etti, müminler de. Onlardan her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine iman etti. 'O'nun resullerinden hiç birini diğerinden ayırt etmeyiz' dediler" (Bakara: 2/285).

İmdi, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*'nde, mevcut Tevrat ve İncil metinleriyle olan paralelliklere atıf yapılmaktadır. Batı ile münasebetlerin her zamankinden daha fazla arttığı bir süreçte, bu atıflar sayesinde elde edilen bilgilerin Hristiyanlarla hitaplarında Müslümanlara özgüven vereceğini söyleyebiliriz. Müellifimizin Sunuş'ta belirttiği üzere sadece okuyucuya karşılaştırma yapma fırsatı vermek gayesiyle yapılan bu ilave çalışmaya KM (Kitab-ı Mukaddes) kısaltmasıyla işaret edilmiştir. Bazılarının medya yoluyla bu konuda bir takım iddialarda bulunmaları kimi okuyucuları tereddüde sevk etmiş olabilir. Mahut iddiaların, "meyveli ağaç taşlanır" kabilinden olduğu müselemeldir. Mamafih, "batılı tasvir sâfi zihinleri bulandırır" endişesini göz önünde bulundurarak meseleyi ele alacağız.

Müellifimiz, Meal'inin Sunuş'unda bu atıfların gerekçesini şöyle anlatır: "Okuyucumuz, birçok yerde aynı hadisenin Kur'an'daki anlatımı ile öbür kitaplardaki anlatımların ihtiva ettiği farkları öğrenecek ve Kur'an'ın, daha önceki kitaplardan alıntı yaptığı iddiasının çürüklüğünün belgelerini bulacaktır. (Pek çok misal arasında şu ayetlere dair koyduğumuz notlara bakılabilir: 18,60; 19, 15; 20; 20,12; 85; 27,18; 40, 28)."

Tevrat ve İncil nazil oldukları gibi kalmayıp zaman içinde metinleri değişikliğe uğramıştır. Buna işaret eden ayetler vardır (Bakara 75; Maide 13-14). İslam âlimlerinin ekserisi bu değişikliğin hem lafız, hem de mânada olduğunu söylerler. Hocamız da bu fikirde olduğunu eserlerinde açıkça ifade etmektedir<sup>27</sup>.

Bu meseleye yaklaşım konusuna gelince; İslam alimleri, aslı semavi olan, ancak tahriife maruz kalan kitaplardaki bilgilere yaklaşım konusunda iki farklı tutum izlemişlerdir. Bazıları onları, göz önünde bulundurmazken, bazıları atıfta bulunmuştur. Abdullah b. Amr b. As'tan gelen rivayete göre o şöyle dedi: Kur'an'daki "Ey Peygamber, Biz seni şahit, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik" (Ahzâb: 33/45) âyeti, Tevrat'ta şöyle gelir: "Ey Peygamber,

<sup>27</sup> Kur'an'da Ulûhiyet, Kaythan Yay., İstanbul, 1987, s. 16; Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık" (1. basım Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988. 3. basım 1995 İstanbul).

Biz seni şahit, müjdeleyici, uyarıcı, ümmilere savunucu olarak gönderdik. Sen elbette benim vâdim (ahdim) ve Peygamberimsin. Sana ben 'mütevekkil' adını verdim. Bu Peygamber kötü huylu, katı kalbli, çarşılarında çığırkan değildir. O, kötülüğe kötülükle mukabele etmez, belki onu af ve mağfiretle karşılar. Allah, sapıklığa düşen kavmi, Peygamber'le 'lâ ilâhe illallah' diyerek doğrultmadıkça onun ruhunu almayacaktır. Allah, kör gözleri, sağır kulakları, kapalı gönülleri o milletle açacaktır<sup>28</sup>." Erken dönem siyer yazarlarından olup kendisinden sonraki bütün siyer kaynaklarına referans olan İbnu İshak (85/151), Sîre'sinde Tevrat ve İncil'e 12 defa atıfta bulunmuştur<sup>29</sup>. Hz. Peygamber (asm)'ın önceki kitaplarda müjdelendiği bu atıflar sayesinde ortaya konmaktadır. Aksi takdirde bu nasıl mümkün olur?

Müfessirler Taberi, İmam Gazali, İbn Hazm, İbn Teymiyye, Rahmetullah el-Hindi, Hüseyin Cisri, Manastırlı İsmail Hakkı, Muhammed Reşid Rıza, Seyyid Kutub, Mevdudi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, M.Tahir İbn Aşur, Muhammed Deraz o kitaplara atıfta bulunurlar. Muhammed Hamidullah ve Muhammed Esed ise Türkçe'ye çevrilen meallerinde önceki kitaplara sistematik bir şekilde atıfta bulunmuşlardır. Bu, bilimsel ihtiyaktan ötürüdür. Dolayısıyla Meal, bu yönüyle, sahanın uzmanları için yararlı görülmektedir<sup>30</sup>.

*Kur'an'ı Hakim ve Açıklamalı Meali*'nde yapılan da bu paralelliklere atıfta bulunmaktan ibarettir. Yoksa o kitaplardan iktibas yapılması ve o bilgilerle Kur'an'ın açıklanması gibi bir işlem söz konusu değildir. Mesela, Kur'an'ı Kerim Âli İmrân: 3/51'de Hz. İsa (a.s.)'in ağzından "Şüphe yok ki Allah hem sizin, hem de benim Rabbidir. Öyleyse yalnız O'na ibadet edin!" der. Hz. İsa (a.s.)'ın bu mânadaki sözünü bildirmek için Yuhanna 20/17 cümlesine atıfta bulunmakta hangi mahzur olabilir? Kaldığı düşünülen notlara bakıldığında Kur'an ile önceki kitaplar arasındaki derin farkların işaret edildiği açıkça görülmektedir. Bunun için Yusuf: 12/100; Bakara: 2/37 Meryem: 19/20 hakkındaki notlara bakılabilir.

Mealde, bahsi geçen kitaplardan iktibas kimi zaman tenkit için zikredilmektedir. Meselâ, "Ailene ve ümmetine namaz kılmalarını emret, kendin de namaza devam et. (..)" Tâhâ: 20/132'den sonra, "Allah'ın, kullarına ihtiyacı olmadığını, namazı, ibadeti kullarının kendi faydaları için emrettiğini" (Râzî'den) kaydettikten sonra şunları okuyoruz: "Tevrat'ın elimizdeki nüsha-

<sup>28</sup> İbnu Hacer el-Askelânî, Fethu'l-Bârî, VIII, 585.

<sup>29</sup> İbnu İshak, Sîre, Thk. Muhammed Hamidullah, Konya, 1401/1981.

<sup>30</sup> Lütfullah Cebeci, Suat Yıldırım'ın "Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali", İzmir Meâl Sempozyumu'nda sunulan bildiri.

sında sık rastlanan bir tanımlamaya göre, namaz 'kıskaç bir Tanrıya ödenen bir vergi veya haraç' olarak değil, fakat sadece ifâ edenin kendi yararına olan bir fiil olarak anlaşılmalıdır."

Öte yandan, bilimsel çalışma yapan herkes şunu pekiyi bilir: Bu kabil atıflar onlarca çeşit maksat için olabilir: Bazen iktibas, bazen alınan bir fikir, bazen reddetme, bazen aykırı bir yön, bazen bir deyim, bazen müşterek bir teşbih vb. şeyler için olabilir. Atfın sadece mana uygunluğunu göstermediğini bütün araştırmacılar pekiyi bilirler. Mahut kişiler tarafından medyaya taşınan A'râf: 7/40 ayetine dair İncil'e yapılan atfı, mühim bir farkı göstermektedir. Şöyle: Kur'an, suçlu kâfirlerin Cennete giremeyeceklerini bildirirken, İncil zenginlerin giremeyeceklerini bildirmektedir. Okurun bir mukayese yapıp bu farkı görmesinde elbette fayda vardır. Sunacağımız şu tespit de aynı gerçeği işaret etmektedir: "İbn Abbâs'ın her söylediği sözün hadis olması gerekmediği gibi, her naklettiği şeyi tasvip ettiği anlamına da gelmez. Zira İbnu Abbas gençliğinde israiliyata, bazı hakikatlerin ortaya çıkması için hikaye yoluyla bir derecede yer vermiştir<sup>31</sup>".

Yapılan bu tasarrufun, başlangıçtan beri süregelen normal ve faydalı bir işlem olmasına rağmen birileri tarafından "Kur'ân İncilleştiriliyor" diye yansıtılmaya çalışılması büsbütün temelsizdir. Zira Kur'ân metni ayrıdır, meâl ayrıdır. Aralarındaki fark, iltibas kabul etmeyecek kadar büyüktür. Zira asli metin ilahidir, bir tanedir, değişmezdir; çeviri ise beşeridir, binlercedir, değişkendir. Bu itibarla, mealin Kur'ân'ın yerini tutmadığını herkes bilmekte ve kabul etmektedir. Kur'ân metni, sadırlardaki ve satırlardaki iki nevi şahitle dünyanın her tarafında milyarlarca defa koruma altındadır. Onu hiç kimse değiştirememiştir, değiştiremez de. Nitekim, bir kelimesini değiştirmeye tevessül edenin ölüsünü arz içine kabul etmemiş, kusup dışarı fırlatmıştır<sup>32</sup>.

İbnu Cerîr et-Taberî (310/922)'nin, Tefsirinde Ehl-i Kitâb'ın rivayetlerine sıklıkla yer vermesi konusunda, bu eserin tahkikli neşrini gerçekleştiren iki kardeşten biri olan Mahmûd Şâkir şunları kaydeder: "Kur'ân'ın mânaları hakkında önceki iki kitap (Tevrat ve İncil) ehlerinden bazı rivayetler zikrettim. Bundan maksadım, Taberî'nin bu rivayetleri delil olarak sunmadaki metodunu ortaya koymak ve insanların Taberî'nin maksadını anlamada nasıl hataya düştüklerini açıklamaktır. Gerçek şu ki Taberî, bu rivayetleri, 'batılın hiçbir şekilde yaşanamayacağı' Allah'ın Kitâbı'na bir otorite (müheymin) yapmamıştır. Ayrıca her bir rivayetten sonra, Taberî'nin, o rivayetin isnadı hakkın-

<sup>31</sup> B. Said Nursi, Muhakemât, 56.

<sup>32</sup> Bkz. Buharî, menakıb 25; İbn Ebî Dâvûd, Kitabu'l-Mesâhif, 3.

daki sözünü açıklamak istedim. Bu isnad, Allah'ın dini ve Kitâbı'nın tefsiri hakkında bir delil ifade etmez. Taberî'nin bu tür rivayetleri delil olarak getirmesi, bir kelimenin mânâsını anlamak veya cümlenin siyakına kadim şii delil olarak sunmak gibidir<sup>33</sup>.”

Şunu da belirtmek gerekir: Öceki kitaplar Tevrat, Zebur ve İncillere munhasır değildir. Kur'ân ile başka kitaplar arasında paralelliklerin de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Eski Yunan, Mısır, Hint, Çin ve Babil edebiyatlarında, hatta Avustralya, Yeni Gine, Malaya, Burma, Amerika'nın çeşitli yerlerinde Hz. Nuh (a.s.) kıssasına benzer anlatımların varlığını bilmek (bkz. A'râf: 7/59 hakkındaki not), olayın aslının olduğunu ortaya koyması açısından müspet katkısı inkâr edebilir mi?

Bütün bunlara rağmen Müellifimiz, yapılacak tekliflere açık olduğunu göstermiştir. Bu çerçevede, bazı ilim adamlarının, önceki kitaplara yapılan bu atıfların dipnota indirilmesi temennileri, şekille ilgili olmasına rağmen son baskıda (2006) yerine getirilmiş, bunda bir beis görülmemiştir.

“Elbette bu Kur'ân en doğru, en elverişli, en kıvamında olan yola iletir” (Kehf: 18/9).

---

<sup>33</sup> Mahmûd M. Şâkir, Tefsîru't-Taberî'nin baş tarafında, Mektebetu İbn Teymiyye, el-Kâhire, 2. tab', ts., I, 16-17.

## **Emevi Dönemi Komutan Ve Valilerinden**

### **MESLEME B. ABDÜLMELİK**

#### **MESLEME B. ABDULMELİK**

#### **One Of The Commanders And Governors Of The Emevi Period**

**Mehmet Azimli \***

#### **Abstract**

In this work, the life, the conquests and the service of Mesleme b. Abdülmelik, a famous commander of the Emevi period, whose both father and four brothers are caliphs.

Mesleme is the commander who made many conquests and struggled with the Byzantine Empire the most. In this respect, he is a really very important person in terms of the conquest of Anatolia. He overcame many riots which happened in that period. In reply to all his service, he wasn't seemed worthy of being a caliphate.

#### **Giriş**

Bu çalışmamızda Emevî Devleti tarihinde önemli rolü olan Emevi ailesinden bir komutan ve bürokratu incelemek istiyoruz. Bu kişi, ünlü Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın oğullarından biri olan Mesleme b. Abdülmelik'tir. Emevilerin tarihindeki birçok önemli badire Mesleme b. Abdülmelik sayesinde atlatılmıştır. Bu durum onu tarihsel açıdan önemli kılmaktadır. Burada onun daha çok siyasi faaliyetleri üzerinde durmak istiyoruz ve bunu Emevi halifelerinin halifelik dönem sırasına göre aktarmak istiyoruz.

#### **Hayatı, Siyasi Ve Askeri Faaliyetleri**

Ebû Said ve Ebu'l-Esbağ künyelerini alan Mesleme b. Abdülmelik b. Mervan el-Kuşeyrî, el-Emevî, ed-Dimeşgî, çok cesaretli olduğu için<sup>1</sup> Altın Çekirge, İstanbul muhasarası sırasında Kahr isminde şehir kurduğu için<sup>2</sup> el-Kahir b. Avinillah lakablarını almıştır.

---

\* Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Başkanı.

<sup>1</sup> İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Mearif*, Beyrut, 1970, 157; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 1970, IX, 328.

<sup>2</sup> Mesudî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, Kahire, Trz, 290.

Mesleme b. Abdülmelik, Emevi devletinin V. Halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın on altı erkek çocuğundan birisidir.<sup>3</sup> Emeviler'e karşı hilafet mücadelesi yapan Abdullah b. Zübeyr'in Emeviler'i Medine'den uzaklaştırdığı sene doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>4</sup> Ancak bildiğimiz kadarıyla Abdullah b. Zübeyr'in Emeviler'i Medine'den sürmesi diye bir olay yoktur. Fakat aynı yıllarda Medine'de Emeviler'e karşı ayaklanan Abdullah b. Hanzale Emevileri Medine'den çıkarmıştır. Bu durumda Mesleme, Harre Vakası yılında (63/638) Abdülmelik'in cariyelerinden birinden doğmuştur.<sup>5</sup>

### **Abdülmelik b. Mervan Dönemi (65-86/685-705)**

Abdülmelik, b. Mervan, hükümdarlığının ilk yıllarında hep iç karışıklıklarla uğraşmıştır. Hatta bir ara bu karışıklıklar yüzünden Bizans'a vergi ödemek zorunda kalmıştı.<sup>6</sup> Daha sonraki yıllarda bu karışıklıkları halleden Abdülmelik Bizanslıların bir seferini haber alınca oğlu Mesleme'yi yanına Abdullah b. Battal'ı (Battal Gazi) vererek Anadolu'ya göndermek istedi.<sup>7</sup> O anda Azerbaycan Ermenistan taraflarında olan oğlu Mesleme'yi çağırarak ordunun başına geçirdi ve orduya hitaben şöyle bir konuşma yaptı:

“...İşte şu oğlum Mesleme'dir. O, benim kalkanımdır, okumdur, yayımdır. Ben onunla düşmanımın kanını dökerim. Ona yardım edin. Pazuşuna güç verin. Yorulduğunda yardımcı olun. Yıldığında cesaretlendirin, Gaflet ettiğinde uyandırın, anlamadığında anlatın...”

Sonra Mesleme'ye dönerek:

“Ey oğlum seni bunların üstüne tayin ettim. İnatçı ve kibirli olma. Askerlere yumuşak ve merhametli ol. Rumlar'la karşılaştığında Allah'a güven. O sana vekil olarak yeter”, dedi.

Abdülmelik, daha sonra Mesleme'yi kucakladı ve iki gözü arasından öptükten sonra ağlayarak; “Ey gözümün aydınlığı, Ey kalbimin meyvesi, selamette git” dedi. Orada bulunan insanlar da ağladılar.<sup>8</sup>

Mesleme, babasının yanına yardımcı olarak verdiği büyük cengâver Battal Gazi'yi Rumlar'a karşı öncü olarak 10 bin kişiyle gönderdi.<sup>9</sup> Bu emri ona

<sup>3</sup> Mahmud, Şakir, *et-Tarihu'l-İslamî*, Beyrut, 1991, IV, 194.

<sup>4</sup> Zettersteen K.V., “Mesleme” *İA*, İstanbul, 1970, VIII, 126.

<sup>5</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil fit-Tarih*, Beyrut, 1979, IV, 519.

<sup>6</sup> Bkz. Suyutî, *Tarihu'l-Hulefa*, Mısır, 1952, 215.

<sup>7</sup> İbn Kesir, IX, 331.

<sup>8</sup> İbn A'sem, *el-Futüh*, Beyrut, 1987, VII, 124.

<sup>9</sup> İbnü'l-Esir, V, 248.

babası Abdülmelik vermişti.<sup>10</sup> Mesleme, bu şekilde (86/705) yılında Rumlar diyarında savaştı, birçok yerler fethetti, esirler ve ganimetler aldı, bunları babasına gönderdi.<sup>11</sup> Aynı yıl içine Abdülmelik vefat etti. Vefat edeceği zaman çocuklarını başına toplayarak vasiyetini yaptı. Vasiyetinin bir yerinde şöyle dedi: “*Kardeşiniz Mesleme hakkında hayır tavsiye ediyorum. Onu gözetiniz. Onun görüşünü alınız. Onun hakkında hayır düşününüz. O sizin yaşlınızdır ve en olgununuzdur.*<sup>12</sup> *O, sizin zayıf gördüğünüz naibinizdir (Yani Halifelik konusunda onun halife olmayacağını ikinci planda kaldığını anlatıyor) ve düşmanlarınız üzerine attığınız sopanızdır.*<sup>13</sup> *Kendisiyle düşmanlarınızdan gizlendiğiniz ve arkasından atış yapacağınız*<sup>14</sup> *kalkanınızdır.*<sup>15</sup> *Onunla uğraşmayınız. O Rum diyarına çıktığında Allah onu korusun. Onun Allah yolunda cihat konusundaki hakkını (size olan üstünlüğünü) itiraf ediniz.*<sup>16</sup> *O içinizde en değerlinizdir.*<sup>17</sup>

Abdülmelik’in gerek Rum diyarına ordu gönderirken, gerek vasiyetinde oğlu Mesleme’yi çok sevip saydığını anlıyoruz. Hatta çocuklarından fazla ona önem verdiğini görüyoruz. Bu vasıflarıyla Mesleme, Zehebî’nin dediği gibi; “*Halifelğe kardeşlerinden daha layıktı.*”<sup>18</sup> Fakat bütün bunlara rağmen Emevilerdeki Arapçılık taassubu kırılmamış ve sırf annesi Arap olmadığı için hilafete getirilememiştir.

### **Velid b. Abdülmelik Dönemi (86/96/705/715)**

İlk defa Abdülmelik tarafından Anadolu üzerine gönderilen Mesleme, Velid döneminde, Muhammed b. Mervan yerine Rum cephesi komutanı yapıldı.<sup>19</sup> Mesleme Bizans’a en etkili saldırıları bu dönemde yaptı. Velid’in halife olduğu sene, 86/705’te kardeşi Velid’in oğlu Abbas’la birlikte Anadolu’ya gazaya çıktı<sup>20</sup> ve birçok kaleleri fethetti,<sup>21</sup> esirler ve ganimetler aldı.<sup>22</sup> Bu sefer-

<sup>10</sup> İbn Kesir, IX, 79.

<sup>11</sup> İbn Kesir, IX, 61.

<sup>12</sup> İbn Kuteybe ed-Dineveri, *el-İmame ve’s-Siyase*, Beyrut, Trz, II, 46.

<sup>13</sup> İbn Haldun, Muhammed, *Tarih-ü İbn Haldun*, Beyrut, 1991, III, 58.

<sup>14</sup> İbnü’l-Esir, IV, 518.

<sup>15</sup> Mesudi, *Murucü’z-Zeheb*, Beyrut, 1988, III, 170.

<sup>16</sup> İbn A’sem, VII, 149.

<sup>17</sup> İbnü’l Cevzi, *el-Muntazam*, Beyrut, 1992, VI, 275.

<sup>18</sup> Zehebî, *Siyer-i Alamü’n-Nübelâ*, Beyrut, 1996, V, 241.

<sup>19</sup> İbnü’l-Esir, VI, 518.

<sup>20</sup> Taberi, *Tarihü’t-Taberi*, Kahire, 1971, VI, 426.

<sup>21</sup> İbn Cevzi, VI, 271.

<sup>22</sup> Şakir, IV, 221.

lerde Galatia (Ankara civarı)'dan Bursa hudutlarında kadar akınlarda bulundu. Bizans'ı korku içinde bıraktı.

Mesleme, bir yıl sonra 87/706 yılında Rum diyarında akınlar yaptı. Birçok esirler aldı,<sup>23</sup> Misis (Ceyhan) bölgesini ve bölgeye yakın bir kısım<sup>24</sup> kaleleri fethetti.<sup>25</sup> Bu seferinde Misis yakınlarında kalabalık bir Rum ordusunu mağlup etti.<sup>26</sup>

Mesleme 88/707 yılında Anadolu'ya akınlarını devam ettirdi ve karşılaştığı Bizans ordusunu yendi. Fakat Bizans ordusunun tekrar saldırması üzerine askerler bozuldu. Bunun üzerine özellikle Abbas'ın gayretleriyle ordu tekrar toparlandı ve galip geldi.<sup>27</sup> Kilikya ve Kapadokya arasındaki sınır bölgesinde önemli bir kale olan Tuvane, Mesleme ve Abbas b.Velid tarafından kuşatıldı.<sup>28</sup> Bizans imparatoru II. Justinious Misis yakınlarındaki Tuvane'ye yardım için derme çatma ve bir ordu gönderdi ise de Mesleme, bu iyi bir yönetilmeyen orduyu yendi ve nihayet 27 Mart 708'de Tuvane'yi ele geçirdi. Ganimetlerin 1/5 'ini merkeze gönderdi.<sup>29</sup> Halkını Arap arazisine nakletti.<sup>30</sup> Bu fetih Anadolu'da yapılan önemli bir fetih oldu diyebiliriz.

Tuvane gibi Anadolu'daki en önemli kaleyi fethettikten sonra Mesleme, Amasya yakınlarından Gazelon (Gazale), Ahram kalelerini fethetti.<sup>31</sup> Kuzeydoğuya akınlar yaptı.<sup>32</sup> Bu arada birçok esir aldı.<sup>33</sup> Aynı yıl Halife Velid, Muhammed b. Mervan'ı Cezire ve Ermeniya valiliğinden alarak yerine Mesleme'yi gönderdi. Mesleme Azerbeycan taraflarında savaştı. Bab'a kadar ilerledi. Şehir ve kaleler aldı. Bu seferinde mancınık kullandı.<sup>34</sup>

Mesleme, 89/708 yeğeni Abbas'la birlikte senesinde yine Anadolu'ya gazaya çıktı. Karşılarına çıkan Rum ordusunu beraberce yendiler. Daha sonra ayrılarak fethetme iki koldan devam ettiler. Mesleme, Ammuriye (Hamza Hacıköy)'e yöneldi. Burada kalabalık bir Bizans ordusu ile karşılaştı ve onları

<sup>23</sup> İbn Kesir, IX,71.

<sup>24</sup> Bu kalelerin isimleri şu şekildedir;Bevlek, Ahzem, Kumkim, Ezruliyye, İbn Cevzi, VI, 289.

<sup>25</sup> İbn Haldun, III, 71.

<sup>26</sup> Taberi, VI, 429.

<sup>27</sup> İbn Kesir, IX,74.

<sup>28</sup> İbnü'l-Esir, IV, 531; George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev: Fikret Işıltan, Ankara, 1991, 134.

<sup>29</sup> İbn A'sem, VII, 135.

<sup>30</sup> Şahin Uçar, *Anadolu'da İslam-Bizans Mücadelesi*, İstanbul, 1990, 104.

<sup>31</sup> Taberi, VI, 434.

<sup>32</sup> Uçar, 104.

<sup>33</sup> İbnü'l-Esir, II, 555.

<sup>34</sup> İbn Haldun, III, 71.

bozguna uğrattı. Kale patriği kaleyi askerlerle doldurarak hazırlık yapsa da Mesleme kaleyi fethetti.<sup>35</sup> Bu önemli kalenin fethinden sonra Mesleme Hırakle (Ereğli) ve yakınlarındaki Kammuniye'yi fethetti, birçok ganimetler aldı.<sup>36</sup> Bu yıl Mesleme'nin gönderdiği küçük bir birlik Haliç'e kadar ilerledi. Üsküdar'da düşman gemilerini yaktı.<sup>37</sup> Mesleme, Velid'in emri ile İskenderun ve Ruis'ten gelenler (Rumlar) ile birleşen Ceracime (Antakya bölgesi) halkı üzerine yürüdü. Orayı ele geçirip onları dağdan indirdi. Ceracime halkı ile Mesleme şu şartlarla anlaşma yaptı: "İstedikleri yere gidebilecekler, kadınlar ve çocuklara bir şey yapılmayacak, yiyecek yardımı yapılacak, zenginlerden Müslümanların zenginlerinden alınan kadar para alınacak."<sup>38</sup>

Mesleme, 90/709 yılında yine gazaya çıktı. Suriye bölgesinde beş kale fethetti.<sup>39</sup> Bu yıl, Mesleme ve Abbas İsa'ya akın ettiler. Buna karşılık Bizans donanması Mısır sahillerine hücum etti.<sup>40</sup> Mesleme, 91/710 yılında Azerbaycan'da Türklerle savaştı. Şehir ve kaleler fethetti. Bab kapısına kadar ilerledi.<sup>41</sup> (92/711)'de Anadolu'da Malatya çevresindeki Demirkale, Gazale, Berceme kalelerini fethetti. Mesleme, ayrıca Susane halkını Rum diyarının ortasında sürdürdü.<sup>42</sup> Aynı yıl Mesleme Maşiye'yi fethetti.<sup>43</sup> Kilikya taraflarına akınlar yaptı. Ayrıca Hexapolisteki iki kale ve Darend'e'yi aldıktan sonra Kemh'i (Kemah) aldı.<sup>44</sup> Halife Velid'in Bizans'ın içinde bulunduğu iç karışıklıklardan faydalanma arzusu nedeniyle Bizans'a yapılan baskınlar artmıştı.<sup>45</sup>

Mesleme'nin orduları bu yıl İstanbul önlerine vardılar. Bu seferde Mesleme'nin gaza arkadaşı Battal Gazi çok kahramanlıklar göstermiştir.<sup>46</sup> İbn A'sem'in bahsettiği Mesleme'nin İstanbul'da mescit açtırması, kendisinin bizat İstanbul'a girmesi, Ayasofya'yı ziyaret etmesi Mesleme'nin bu seferinde olsa gerekir. İleride de anlatacağımız gibi Süleyman dönemindeki İstanbul kuşatmasında Mesleme'nin bu işleri yapması imkansız gibidir. Çünkü o zamanlar güçlü olan Bizans idi ve Mesleme ordusu çok zor bir şekilde geri çekilmişti.

<sup>35</sup> Taberi, VI, 439; İbn A'sem, VII, 135 ; İbnü'l-Esir IV, 535. .

<sup>36</sup> Taberi, VI,439.

<sup>37</sup> Şakir IV, 221; Uçar, 104.

<sup>38</sup> Belazürî, *Futuhu'l-Buldan*, Beyrut, 1991, 163.

<sup>39</sup> Taberi, VI, 422.

<sup>40</sup> Uçar, 105.

<sup>41</sup> Taberi, VI, 454; İbn Kesir, IX, 82; İbnü'l-Cevzi, VI, 299.

<sup>42</sup> Taberi, VI, 468; İbn Kesir, IX, 84; İbnü'l-Esir, III, 569.

<sup>43</sup> İbn Haldun, III,71.

<sup>44</sup> Belazürî, 189.

<sup>45</sup> Uçar, 106.

<sup>46</sup> Ostrogorsky, 34; Şakir, IV,223.

İbn Asem şöyle anlatır: “Mesleme’nin Bizans’a aşırı saldırıları sonucu Bizans İmparatoru büyük miktarda para ve bir çok baş hayvan karşılığında Mesleme’ye geri dönmesini teklif eder. Fakat Mesleme İstanbul’a girip gezmeden geri dönemeyeceğine dair yemin eder. Bunun üzerine imparator sadece Mesleme’nin İstanbul’a girmesine müsaade eder. Mesleme de Battal Gazi’yi İstanbul’un büyük kapısına bırakarak akşama kadar İstanbul’dan çıkmazsa saldırmasını emreder ve İstanbul’a kendi başına girer. Büyük kiliseye girer, oradaki haçlı alır ve İstanbul’dan imparatorun verdiği para, eşya ve hayvanları alıp çıkar. Fakat ayrılmadan önce İstanbul’da bir Mescid yaptırır ve kesinlikle bu mescide dokunulmamasını imparatora şart koşar.”<sup>47</sup>

M. Canard bu konuda yaptığı araştırmanın sonucunda kanaatini şu şekilde açıklar: “Anlaşılan şudur ki, bu cami Mesleme’ye ait değildir. Bizans imparatoru İstanbul’da yaşayan Müslümanlar ve esirler için böyle bir cami yapımına izin vermiştir. Fakat bu cami Müslümanlar tarafından Mesleme’ye izafe edilmiştir.”<sup>48</sup>

Her ne kadar bazı araştırmacılar, Mesleme’nin İstanbul’a girmesini ve cami yaptırmasını hikaye kabul etseler de,<sup>49</sup> orada bir cami yaptırması muhtemeldir.<sup>50</sup> Mesleme, (89/709) veya (92/711) yıllarda İstanbul’a yaptığı seferlerinden birinde imparatora yaptığı bir teklifle veya geri dönme karşılığı bu camiyi yaptırmış olabilir. Nitekim buna benzer bir olay daha sonraki yıllarda da gerçekleşmiştir. Bizans imparatoru kuşatmayı kaldırması karşılığında bir Müslüman Mahallesi ve camisi kurmak üzere Yıldırım Beyazid ile anlaşmıştır.<sup>51</sup>

Mesleme’nin İstanbul’a yaptırdığı cami ve minaresine Bizanslılar tarafından bakım yapılmış, tamir edilmiştir. İmam ve müezzine maaş verilmiş, kandil asılmıştır.<sup>52</sup> Daha sonraki yıllarda Bizanslılar Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey arasında anlaşma yapılırken, Bizans’a Mesleme’nin yaptırdığı camii tamir edilecek, kandil yapılacak, Selçuklular’ın sembolü bu camiye konulacak şekilde şartlar koşulmuştur.<sup>53</sup> Bizans tarihleri de Mesleme’nin isteği üzerine imparator Konstantin’in Praetoriumda (Meydan) saraya yakın Darü’l-Balat adlı bir konak ve camiden bahsetmişlerdir.<sup>54</sup> Fatimî’ler döneminde İstanbul’daki bu

<sup>47</sup> İbn A’sem, VII, 224-227.

<sup>48</sup> Morius Canard, “Tarih ve Efsaneye göre Arapların İstanbul Seferleri”, Çev: İsmail Hami Danişmend, *İstanbul Enstitüsü Mecmuası*, İstanbul, 1956, II, 232-234.

<sup>49</sup> Robert Mantran, *İslam’ın Yayılış Tarihine Giriş*, Çev: İsmet, Kayaoğlu, Ankara, 1981, 10.

<sup>50</sup> İbn Kesir, IX, 174.

<sup>51</sup> İsmet Miroğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, trz. X, 158.

<sup>52</sup> Osman Çetin, *Anadolu’da İslamiyet’in Yayılışı*, İstanbul, 1981, 55.

<sup>53</sup> İbnü’l-Esir, X, 28.

<sup>54</sup> M. Tayyib, Gök bilgin, “Cami” *İ.A.*, Ankara, 1970, V, 1117.

camide Fatimi halifesi adına hutbe okunmuştur. Seyyah Herevi de Mesleme'nin yaptırdığı bu camiden bahsetmiştir.<sup>55</sup>

Mesleme, 93/712 yılında Pontus (Amasya)'yı,<sup>56</sup> 94/713 yılında Sinderya'yı fethetti.<sup>57</sup> Ayrıca bu yıl Hac emirliği yaptı.<sup>58</sup> Velid döneminde İbn Eşas ayaklanmasında tahrip olan toprakların ıslahı için Irak Valisi Haccac Velid'den üç milyon dirhem para istedi. Velid bu meblağı çok bolunca Mesleme kardeşi Velid'den bu toprakları para karşılığı kendisine verilmesini ve buradaki su basmış toprakları kurtarmayı teklif eder. Böylece çok sayıda toprak ve çiftliği olan Mesleme, bu bölgede es-Seybeyn (iki kanal) veya Mesleme kanalı da denilen kanalı açtırır. Çiftçilerle ortakçıları birleştirir ve arazilerin verimli hale gelmesini sağlar.<sup>59</sup>

Böylece Mesleme o dönemde en ünlü kumandan sıfatıyla Anadolu ve Hazar'da mücadele ederken, aynı zamanda toprağın ıslahı içinde uğraştırmıştır. Ayrıca Hac emirliği de yapmıştır. Kısacası Halife Velid ihtiyaç duyduğu her işe onu göndermiştir.

#### **Süleyman b. Abdümelik Dönemi (96-99/715-717)**

**Velid b. Abdümelik İstanbul'u fethetmeyi düşünüyordu. Bunun için geniş hazırlıklara girişmişti. Fakat bu proje Velid'in 96/715'de ölmesi ile gerçekleşmedi. Süleyman ağabeyinin izini takip etti ve yapılan hazırlıklarla bir defa daha İstanbul seferi gerçekleştirdi.**

Mesleme, İstanbul fethine çıkmadan önce 96/715 yılında Sakalibe kale-sini fethetti (Günümüzde Ulukışla yakınlarında harabe halindedir). Bu kale Toros geçitlerine hakim olan fevkaile de ehemmiyetli bir yerdi.<sup>60</sup> Bu isim Yugoslavlara verildiğinden burada onlar kalsa gerektir.<sup>61</sup> Mesleme aynı yıl Şam'a geri döndü.<sup>62</sup>

Süleyman, 97/716 yılında Velid'in hazırlıklarını tamamlayarak Mesleme'yi 120 bin kişilik ordunun başında İstanbul'a gönderdi.<sup>63</sup> Mesleme, kara ve deniz kuvvetlerini komutanıydı. Süleyman Mercidabık'ta orduyu tanzim edip her askere ayrı ayrı yiyecek verdi ve askerlere yiyeceklerini yememe-

<sup>55</sup> Çetin, 132.

<sup>56</sup> İbnü'l-Esir, IV, 582.

<sup>57</sup> İbn Kesir, IX, 100.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esir, IV, 582.

<sup>59</sup> Belazürî, 292; Duri, *İslam İktisat Tarihine Giriş Çev.*; Sabri Orman, İstanbul, 1991, 40.

<sup>60</sup> Uçar, 108.

<sup>61</sup> İbnü'l-Esir, IV, 535.

<sup>62</sup> Şakir, IV, 237.

<sup>63</sup> Hayrüddin Zirikli, *el-Alam*, Beyrut, 1980, VII, 224.

lerini, baskınla geçinmelerini emretti. Ordu da yolda böyle yaptı.<sup>64</sup> Mesleme ordusuyla Maraş üzerinden Ammuriye'ye doğru yürüdü. Bu arada Bizans, bu orduyu engellemek için bazı birlikler gönderse de bunlar mağlup edildiler.<sup>65</sup> Mesleme'nin bu yürüyüşüne mani olmak için gönderilen Theodoisos, imparator II. Anastatios'a isyan etti ve kendini imparator ilan etti. Fakat Maraş asıllı bir Ermeni olan Bizans'ın Anadolu komutanı olup Ammuriyye'yi korumakla görevli olan Leon, bu yeni imparatoru kabul etmedi.<sup>66</sup> Mesleme 'de bu kargaşalıkta onu destekledi.<sup>67</sup>

Mesleme, yolda Vezzahiyye'yi fethetti.<sup>68</sup> 97/716'da kışın Kapudağ (Aydıncık) civarında Belkisana da kışladıktan sonra yola devam etti.<sup>69</sup> Deniz kuvveti olarak da Ömer b. Hübeyre yola çıkmıştı. Mesleme, bu arada Pergamus (Bergama) ile yakınlardaki Sardes'i fethetti.<sup>70</sup> Kanaatimizce Mesleme'nin Kapudağı da kışlaması ve Bergamayı fethetmesi coğrafî olarak mümkün gözüküyor. O 120 bin kişilik ordusu ile daha kuzey güzergâhını takip etmektedir. Fakat Mesleme'nin ordusuna dahil olan deniz kuvvetleri Ege'den İstanbul'a gelirken buraları zabtetmiş olabilir.

Mesleme 98/717'de İstanbul önlerine geldi. Her askerin terkinde taşıdığı yiyeceklerin toplanmasını emretti. Dağ gibi yiyecek yığıldı. Mesleme burada ordu için ekin ektirtti. Ahşaptan barakalar kurdu.<sup>71</sup> Ayrıca Haliçte Kahr, isminde bir şehir (ordugah) kurdu. Bundan dolayı kendisine "el-Kahr bi Avnillah" denildi.<sup>72</sup>

Süleyman, Mesleme'ye İstanbul'u fethedinceye kadar ayrılmamasını emretmişti.<sup>73</sup> Donanma da Çanakkale üzerinde İstanbul'a ulaştı ve Haliçteki zincire dayandı. Bu arada Bizanslılar, Mısır ve Afrika'dan Mesleme'ye yardıma gelen gemileri yaktılar. Yine bu gemilerle gelen bazı Hıristiyan tayfalar isyan edip gemilerle Bizans tarafına geçtiler. Ayrıca İzmit yakınlarında yerleşmiş olan Slavlar tarafından bir İslam birliği tuzağa düşürüldü.<sup>74</sup> Mesleme'nin bütün bu felaketlerden kurtulmak için Bulgarlar tarafına baskınla erzak elde etmeye

<sup>64</sup> İbnü'l-Esir, V, 31.

<sup>65</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1986, I, 410.

<sup>66</sup> Ostrogorsky, 145; Şakir, IV, 237.

<sup>67</sup> İbnü'l-Esir, I, 330, Montran, 110.

<sup>68</sup> İbnü'l-Esir, V, 26; İbn Haldun, III, 71.

<sup>69</sup> İbnü'l-Esir, V, 143, Canard, 250.

<sup>70</sup> Zettersteen, VII, 226; Canard, 225.

<sup>71</sup> Taberi, VI, 530; İbn Haldun, III, 71.

<sup>72</sup> Mesudî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 290.

<sup>73</sup> Taberi, VI, 530; İbn Kesir, IX, 174; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, II, 421, Kum, 1374.

<sup>74</sup> Uçar, 116.

çalıştığını görüyoruz. Bu olayların arkasından Müslümanlara Balkanlardan Bulgarlar saldırdı. Müslümanlar epey zaiyat verseler de Bulgarları yendiler.<sup>75</sup> İbn Kesir olayı biraz farklı anlatır: “*Bulgar kralı Mesleme’ye yardım teklif etti ve bunun üzerine yiyecek almak üzere Mesleme’nin gönderdiği adamları katletti.*”<sup>76</sup> Bunun üzerine Mesleme, Bulgarlarla savaş yaptı ve İslam ordusu bir çok esir alarak geri dönüp tekrar muhasaraya devam etti.<sup>77</sup>

Bizans İmparatoru Mesleme gelmeden önce hazırlıkta bulunmuş şehrin üç yıllık iâşesini temin etmiş, surları onarmış ve Rum ateşi tekrar üretilmişti.<sup>78</sup> Bu arada kaynaklarda, “Bizans’ın Leon isimli Anadolu komutanının Mesleme ile anlaştığı ve Mesleme’ye yardım ettiği, daha sonra Bizans’la ilişki kurup onların İmparatorluk teklifi üzerine, Mesleme’ye gelerek eğer ordunun bütün yiyeceklerini yakarsa, Bizanslıların Mesleme’nin fetih konusundaki azmini anlayıp İstanbul’u teslim edecekleri, ya değilse feth edemeyeceğini, bunun üzerine Mesleme’nin ordusunun bütün yiyeceklerin yaktığı, Leon’un da bu hileden sonra Bizans’a geçip tahta oturduğu ve İslam ordusunun sefilliği ve açlığı” anlatılır.<sup>79</sup>

Fakat bu bilgiler pek muhtemel gözüküyor. Bir defa Leon’un İstanbul’da İmparator olması 25 Mart 717 tarihidir. Bu tarih Mesleme’nin İstanbul’u kuşatmasından çok öncedir. Çünkü Mesleme Ağustos 717 tarihinde İstanbul’u kuşatmaya almıştır.<sup>80</sup> Ayrıca hayatı boyunca yaptığı savaşlarda yenilmemiş olan ünlü Emevi komutanı Mesleme’nin Leon’un bu tuzağını anlamayacak kadar saf olması düşünülmaz. Her halde Leon’un İstanbul Muhasarası öncesi Mesleme ile anlaşım ahdini bozması<sup>81</sup> olayı böyle bir rivayetin doğmasına sebep olmuş olabilir.

Bu arada Rumlar’ın muhasaranın kaldırması karşılığı kişi başına 1 dinar para teklifi Mesleme tarafından reddedilmiştir. Çünkü Halife İstanbul’u fethe-dinceye kadar orada kalmalarını emretmişti.<sup>82</sup> Ayrıca Fransa sahillerindeki

<sup>75</sup> İbn Haldun, III, 71.

<sup>76</sup> İbn Kesir, IX, 175.

<sup>77</sup> İbn Batuta, seyahatnamesinde bu bölgelerde rastladığı çok harap olmuş “Mesleme b. Abdülmelik Kalesi” olduğundan bahseder. Bu kale muhtemelen bu seferleri sırasında ele geçirilip ona izafe edilen bir kale olmalıdır. Bkz. İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, Çev: Muhammet Şerif Paşa, Sad; Mümin Çevik, İstanbul, trz, 260.

<sup>78</sup> Ostrogorsky, 114; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyası Enbiya ve Tevarihu’l-Hulefa*, İstanbul, 1976, I, 710.

<sup>79</sup> Taberi VI, 530; İbn Kesir, IX, 174.

<sup>80</sup> Ostrogorsky, 145.

<sup>81</sup> Canard, 225 ve 252.

<sup>82</sup> İbnü’l-Esir, V, 31.

Mısır donanması bile Mesleme'ye yardıma gelmiştir. Gemiler küçük idi, ama sayıları 1800'e varıyordu.<sup>83</sup> Mesleme bunlara güveniyordu.

Yeni imparator Leon, Rum ateşiyle İslam ordunun erzak yüklü gemilerini yaktırdı.<sup>84</sup> Bunun üzerine İslam ordularında açlık baş göstermeye başladı. Üstelik kış gelmişti. O kış kar 100 gün yerden kalkmadı, çok soğuk oldu, asker kırıldı. Orduda veba gibi bir hastalık yayıldı. Müslümanlar, ağaç kökleri, yaprakları,<sup>85</sup> ölümler, toprak dışında her şeyi yediler.<sup>86</sup> Bu arada Mesleme yardım geliyor diye orduyu oyalıyordu. Müslümanlar kitleler halinde ölüyorlardı. Yardım gönderilen 700 gemi Rum ateşiyle Leon tarafından yakıldı.<sup>87</sup> Bu arada Süleyman b. Abdülmelik öldü.

### **Ömer b. Abdülaziz Dönemi (99-101/7171-720)**

Ömer b. Abdülaziz, hilafete geçer geçmez İstanbul'daki ordunun sefilliğini bildiğinden dolayı ordunun tamamen yok olmasından korkarak İstanbul'a yiyecek gönderdi ve geri dönmelerini emretti.<sup>88</sup>

Mesleme ordunun iyi olduğu haberini gönderse de Halife Ömer postacıdan durumu öğrenmiş, Şam halkından yardım toplayarak Mesleme'ye göndermiştir. Ayrıca 500 at gönderip kesin dönüş emrini verdi.<sup>89</sup> Yine dönüş için İskenderiye'den 400, Afrika'dan 360 gemi yardıma gönderildi ise de Rumlar bunları Rum ateşiyle yaktılar. Yaklaşık on üç ay süren İstanbul kuşatması böylece kaldırıldı ve ordu dönmeye başladı. Fakat dönüşte Rumlar, karada ve denizde birçok Müslüman'ı öldürdüler.<sup>90</sup>

İstanbul'a yapılan bu sefer Araplar'ın İstanbul'a yaptıkları son seferi oldu. Araplar artık bir daha İstanbul'u kuşatamadılar. Ayrıca Anadolu'daki Arap fetihlerinin de yavaşlamasına sebep oldu.<sup>91</sup> Böylece II. defa Arap taarruzu İstanbul önünde eridi. Arap tarihinde önemli bir nokta kapandı.<sup>92</sup>

Bazı araştırmacılara göre İstanbul seferinde alınan başarısızlık, Emevi iktidarını tehlikeye soktu. Çok masraf oldu. Muhalefetin doğmasına sağladı. İstanbul surları önünde donanmanın yanması, ordunun mahvı, rejimi dayandığı

<sup>83</sup> Ahmet Cevdet Paşa, I, 170.

<sup>84</sup> İbn Kesir, IX, 174.

<sup>85</sup> Taberi, VI, 531.

<sup>86</sup> İbn Kesir, IX, 174.

<sup>87</sup> İbnü'l-Esir, V, 43.

<sup>88</sup> Şakir, IV, 250.

<sup>89</sup> Taberi, VI, 553.

<sup>90</sup> İbnü'l-Esir, V, 43.

<sup>91</sup> Uçar, 128.

<sup>92</sup> Ostrogorsky, 146.

kuvvetten mahrum bıraktı.<sup>93</sup> Ancak, bu görüş pek tutarlı gözükmemektedir. Bu seferde tam bir mağlubiyet göremiyoruz. Ayrıca bu olay Emevilerin rejimini tehlikeye sokmamıştır. Hemen iki sene sonra Emeviler Irak üzerinde 120 bin kişilik ordu göndermişlerdir. Yine Hazarlarla şiddetli savaşlarda bulunmuşlardır. Ayrıca birkaç yıl sonra başlayan Hişam dönemi ekonomik olarak Emevilerin en rahat ve en kudretli dönemlerindedir. Yine muhalefet olayı bu seferden dolayı değil baştan beri olan bir harekettir.

Mesleme'nin ordusu dönüşte Mesihkiye'de vebaya yakalandı birçok asker öldü.<sup>94</sup> Mesleme, İstanbul dönüşü Darende'deki İslam askerlerine Malatya'ya dönmelerini emretti. Darende Malatya'ya iki merhalde uzaklıkta Abbas b. Abdullah'ın İslam askerlerini yerleştiği yerd. Mesleme düşmanın saldırısından korkarak Darende'yi boşaltmalarını emretti. Darende kalesini harap etti. Malatya ise Cezire'den askerlerin gelip kar yağmıca kadar kaldıkları ve memleketlerine döndükleri yerd.<sup>95</sup>

Mesleme'nin İstanbul seferine kadar ki hareketleri Bizans'ta bir İslam etkisi olarak tasvirleri kırma ekolünü başlatmıştır. Bunu da İslam'ın Bizans'a etkisi olarak görebiliriz.<sup>96</sup>

Mesleme, Ömer döneminde yine durmadı Yine seferlere gönderildi. Haricilerle savaşa gönderildi.<sup>97</sup> Mesleme eniştesi Ömer ile ilişkileri çok iyi idi.<sup>98</sup> Genellikle Ömer'in yanında bulunuyordu, istişare ediyordu, vefat edince Ömer'in namazını da Mesleme kıldırdı.

### **Yezid b. Abdülmelik Dönemi (101-105/702-724)**

Bu dönemin en önemli olayı Yezid b. Muhelleb isyanıdır. Devleti tehdit etme noktasına gelen bu isyanı da bastıran yine Abdülmelik'in deyimiyile "*Emeviler'in kalkanı ve sopası*" olan Mesleme b. Abdülmelik'dir.

Yezid b. Abdülmelik'in halife olmasından sonra Irak taraflarında Yezid b. Mühelleb ve ailesi ayaklandı. Ayaklanmanın sebebi Mühelleb ailesinin, Haccac döneminden itibaren bazı dönemler görevden azledilmesiydi. Haccac döneminde hapiste yatan Yezid'e Süleyman döneminde tekrar valilik verilmişti.<sup>99</sup> Son olarak Yezid b. Mühelleb Süleyman'ın oğlunu Ömer'den sonra velayet

<sup>93</sup> Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, 90.

<sup>94</sup> İbn A'sem VII, 226.

<sup>95</sup> Muhammed Hudaribek, *Muhadaratu't-Tarihi'l-Ümami'l-İslamiyye*, Beyrut, 1986, 531.

<sup>96</sup> Ostrogorsky, 149.

<sup>97</sup> İbn Sad, *et-Tabakatü'l-Kübra* V, 358, Beyrut, 1957, 516.

<sup>98</sup> İbn Sad, V, 402.

<sup>99</sup> Taberi, VI, 523.

tain etmesini desteklemiştir. Yezid b. Abdülmelik de bundan dolayı bunlara düşman olmuş ve başa gelince görevden almıştır. Ayrıca Ömer döneminde yapılan anlaşma ile isyan etmeyen Hariciler, Yezid b. Abdülmelik'in adamlarının anlaşmaya ihanetleri üzerine Yezid ile birlikte isyan ettiler.<sup>100</sup>

Gerçekleşen büyük isyana karşı gönderilen birkaç halife ordusu mağlup olunca Yezid kardeşi Mesleme'yi Abbas b. Velid'le birlikte 120 bin kişilik ordunun başında Irak'a gönderdi.<sup>101</sup> Yezid b. Mühelleb, Mesleme'nin üzerine geldiğini duyunca korkuya kapıldı.<sup>102</sup> Mesleme'ye "Altın çekirge" diye hitab ediyordu.<sup>103</sup> Mesleme, ordusunu köprüler yaparak Fırat'tan geçirdi.<sup>104</sup> Bu başarısı şiirlerle övüldü. Mesleme'nin öncü kuvvetlerinin bir kısmı yenildi.<sup>105</sup>

Nihayet iki ordu Ark Savaşı'nda karşılaştılar. Sekiz gün süren savaş sonunda Mesleme galib geldi. Mühelleb ailesi öldürüldü. Ailesinden bir kısmı gemi ile Hindistan'a kaçmak isterken yakalandı ve kadın çocukları esir pazarında satıldı. Esir erkekler ise öldürüldü. Yezid b. Mühelleb'in başı Şam'a gönderildi.<sup>106</sup>

Ark Savaşı'nda Yezid b. Mühelleb'i mağlup edip devleti büyük bir gailenden kurtaran Mesleme'ye bu başarısından dolayı Irak ve Horasan valiliği verilerek ödüllendirildi. Mesleme de Ömer b. Abdülaziz döneminde Kufe'de görevli Hz. Ömer'in torunlarından Abdülhamid b. Abdurrahman'ı azletti.<sup>107</sup> Kufe'ye Muhammed b. Amr b. Velid b. Ukbe b. Ebi Muayt'ı, Basra'ya Şebib b. Haris et-Temimi'yi ve Horasan'a Said b. Abdülaziz b. Haris'i görevlendirdi. Said, Mesleme'nin kız kardeşi ile evliydi.<sup>108</sup> Fakat bu şahıs Horasan halkına çok sert davrandı. Bir kısmını öldürdü, bir kısmının mallarına el koydu.<sup>109</sup> Şikayet edilince Mesleme onu görevden aldı.<sup>110</sup>

Aynı yıl Yezid b. Abdülmelik, Mesleme'yi görevden aldı. Mesleme'nin yanında öneminden ve hizmetinden dolayı ona bunu bildirmede. Sadece "yerine birini bırak gel" diye mektup yazdı. Yerine de Cezire Valisi Ömer b. Hübeire'yi gönderdi. Mesleme azledildiğini daha sonra anlayabildi. Böylece

<sup>100</sup> Taberi, VI, 395.

<sup>101</sup> Mesudi, III, 210.

<sup>102</sup> İbnü'l-Esir V,75.

<sup>103</sup> Mesudi, III, 210.

<sup>104</sup> İbnü'l-Esir, V, 7-9.

<sup>105</sup> İbn A'sem, VII, 258.

<sup>106</sup> Taberi, VI,602; İbnü'l-Esir, V, 83; İbn Kesir, IX, 222.

<sup>107</sup> İbn-i Halikan, VI, 307.

<sup>108</sup> Taberi, VI, 605-606; İbnü'l-Esir, V,90.

<sup>109</sup> İbn Kesir, IX, 223.

<sup>110</sup> Belazuri, 418.

Irak ve Horasan genel valisi Mesleme merkeze çekilmiş oluyordu. Sebep ise Haracı az göndermesiydi.<sup>111</sup> Daha sonra Mesleme, Azerbaycan Ermenistan taraflarına gönderildi. Buralarda bir çok yerler fethetti. Babu'l-Ebvab'a ulaştı, şehirleri ele geçirdi.<sup>112</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla savaş işlerinde ve diğer angarya işlerinde görevlendirilip bunları eksiksiz yapan Mesleme, valilik gibi cazip mevkiiler söz konusu olunca bundan mahrum bırakılıyordu. Fakat o bunları hiç problem etmedi. Elinden geldiği kadar göreve koşmaya devam etti.

Yezid'in yanında Mesleme'nin büyük bir ağırlığı bulunmakta idi. Bundan dolayı bir seferinde cezalandırılması gereken Abdurrahman b. Dahhak'ın Mesleme aracılığıyla şefaah dilemesi üzerine Yezid "*Ne istersen iste ama bunu isteme*" demek zorunda kalmıştı.<sup>113</sup>

Mesleme bu arada zevk ve eğlenceye dalan Yezid'i defalarca uyarmış ve eleştirmiştir, ama Yezid bunlara kulak asmamıştır. Hatta namazları bile kıldırmağından Mesleme onun yerine cuma namazlarını kıldırmıştır.<sup>114</sup>

### **Hişam b. Abdülmelik Dönemi (105-125/724-743)**

Mesleme, Hişam'ın uzun saltanatı yıllarında da boş durmadı. Seferden sefere koştu. Hişam zor durumda kaldığında, Mesleme adeta onu rahatlatıyordu. Bu arada azledilme gibi olayları makam mevkiye önem vermediği için umursamadı, o görevini yapan sadık bir askerde. Her işte öne plandaydı. Hişam döneminde de törenlerde ancak Mesleme önde yürüyebiliyordu.<sup>115</sup> Hişam, 107/726 yılında Azerbaycan ve Ermenistan tarafında Lencer bölgesinde savaşlar yapan Cerrah b. Abdullah'ı azlederek yerine Mesleme'yi tayin etti. Mesleme öncü kuvvet olarak Haris b. Ömer et-Tai'yi gönderdi. Buralarda fetihler yaptı, bir çok esirler aldı.<sup>116</sup> Mesleme, Hazarlar ve bölgedeki Cüzan halkını takip etti. Sonra Bab'a yöneldi. Buradaki Babu'l-Ebvab şehrine Şam'dan 24 bin kişi yerleştirildi.<sup>117</sup> Aynı yıl Mesleme'yi Kıbrıs'a yapılan savaşta kara savaşına katıldığını görüyoruz.<sup>118</sup> 108/727'de Mesleme bazı komutanlarla birlikte Anadolu'ya gazaya çıktı. Caesarea (Kayseri), Konya, Harşeneyi fethetti.<sup>119</sup>

<sup>111</sup> Taberi, VI, 615.

<sup>112</sup> İbn Kesir, IX, 328.

<sup>113</sup> İbnü'l-Esir V,114; İbn Kesir, IX, 229.

<sup>114</sup> İbnü'l Esir, V, 120.

<sup>115</sup> Taberi, VII, 202.

<sup>116</sup> Hudaribek, 541.

<sup>117</sup> Belazuri, 200.

<sup>118</sup> Taberi, VI, 40.

<sup>119</sup> İbn Kesir, IX, 256.

Cezire yakınında Rumlarla savaştı. Kapadokya bölgesinde savaştı.<sup>120</sup> Bu seferinde İznik'e kadar ilerledi.<sup>121</sup> 110/729'da Mesleme tekrar Azerbaycan üzerine yürüdü. Burada Türklerle savaştı. "Lar" kapısına kadar vardı. Burada hakanla savaştı, onu şiddetli bir şekilde yendi ve bir ay sonra Zülkarneyn mescidine (bölgesine) geri döndü.<sup>122</sup> Bu gazaya Tin Gazası denmiştir.<sup>123</sup> Mesleme, 111/730 yılında Hazar bölgesi komutanlığından azledildi ve yerine eski komutan Cerrah b. Abdullah getirildi.<sup>124</sup> Mesleme, 113/732 tarihinde tekrar Hazar bölgesine görevlendirildi. Hakanın ülkesine girerek şehir ve kaleler fethetti. Birçok asker öldürüldü, birçok esir aldı. Lencer dağı yakınında Hakanın oğlunu öldürdü.<sup>125</sup> Hazarların büyük saldırısını haber alınca<sup>126</sup> askerlerine çadır ve ağırlıklarını terk ederek ateş yakmalarını emretti. Askeriyle geri çekildi.<sup>127</sup> Bu seferinde Derbent bölgesine kadar ilerlemişti. Burayı tahkim etti.<sup>128</sup> 114/733 yılında Mesleme'nin bu geri çekilişini şikayet eden Mervan b. Muhammed, Hazarlarla mücadeleye görevlendirildi ve Mesleme azledildi.<sup>129</sup>

Daha sonraki yıllarda vefatına kadar Mesleme'den pek tarih kitapları bahsetmiyor, anlaşılan ömrünün son beş senesinde sefere çıkmamıştır. Mesleme 121/740 yılının Muharrem ayının 7.günü olan çarşamba günü Şam'da vefat etmiştir.<sup>130</sup> Kaç yaşından öldüğünü kaynaklar belirtmeseler de, Harre vakasında doğduğunu kabul edersek 57 yaşında vefat etmiştir diyebiliriz. Mesleme, el-Cezire hudutlarındaki Balis'te "Mesleme Nehri" diye adlandırılan bir kanal açmıştı. Ölünce buralar Abbasiler buraları alıncaya kadar mirasçılarında kaldı. Mesleme ölmeden önce Bağras'taki topraklarını, hayır yollarına vakfetti. Mallar 1/3 'ünü edebiyatçılara vasiyet etti.<sup>131</sup> Konumuzu tarihçi İbn Kesir'in Mesleme için söylediği söz ile bitirelim; "*Zamana yayılmış birçok gazvelerinden dolayı kendisine şükran sunulacak bir yönü vardır.*"<sup>132</sup>

<sup>120</sup> İbnü'l-Esir, V, 140.

<sup>121</sup> Hudaribek, 542.

<sup>122</sup> Taberi, VII, 54; İbnü'l-Esir, V, 155.

<sup>123</sup> İbn Kesir, IX, 259.

<sup>124</sup> Hudaribek, 541.

<sup>125</sup> Taberi, VII, 88; İbn Kesir, IX, 304.

<sup>126</sup> İbnü'l-Esir V, 173.

<sup>127</sup> Hudaribek, 542.

<sup>128</sup> Zettersteen, VIII, 127.

<sup>129</sup> Diyarbekirî, *el-Hamîs*, Beyrut, Trz, 319; İbn Haldun, III, 91.

<sup>130</sup> İbn Kesir, IX, 329.

<sup>131</sup> Belâzurî, 152.

<sup>132</sup> İbn Kesir, IX, 329.

Mesleme b. Abdülmelik, Emevilerin gelmiş geçmiş en büyük komutanlarından biridir. Yaptığı savaşlarında yenilgi görmemiştir. Şunu kabul etmek lazımdır ki, ne Mesleme'den önce, ne de ondan sonra Emeviler Anadolu'da bu kadar yer fethedememişlerdir. Mesleme, ilk defa Anadolu fetihleriyle kendini göstermiştir. Anadolu'ya yaptığı akınlarla ünlenen Mesleme burayı bundan sonra yapılacak akınlar için kolaylaştırmış, sonuçta Bizans'a nefes aldirmamış ve Doğudan Batıya Anadolu'da atlılarıyla fetihler yapmıştır. Kardeşleri Velid ve Süleyman devirlerinde Anadolu'da savaşırken, Yezid döneminde Irak'ta, Hişam döneminde Azerbaycan, Ermenistan'da bulunmuştur. İstanbul'u Araplar adına son kez kuşatmıştır. Mesleme, Emevilerin tarihinde üçüncü ve son kez İstanbul önlerine gelen şahıstır. Savaşlardaki cesareti, azmi ve zaferleri yanından fasih konuşması ve cömertliği ile meşhurdur. Ününü Bizans'a yaptığı seferlerle duyurmuştur.

Mesleme, Emevi devleti ne zaman zor durumda kaldıysa hazır olmuş, gerektiğinde savaşmış, gerektiğinde ayaklanmaları bastırmış, gerektiğinde toprağın ıslahı ve verimi için uğraşmıştır. Bütün bunları rağmen hilafete kardeşleri için de en layık olan olduğu halde, sırf annesi Arap olmadığı için hilafetten uzaklaştırılmıştır. En zor işlere koştuğu halde Mesleme'ye valilik gibi cazip makamlar bile çok görülmüştür. Ama o mütevazı birisi olduğu için bunları önemsememiştir. Ancak, Mesleme kendini Emevilere kabul ettirmiş ve tarihe mal olmuş bir şahıstır. O, Emevi Devletinin II. Muaviye ile başlayan bunalımından sonraki, ikinci fetih atılımında en faal kişi olarak gösterilebilir. Emeviler'in en güçlü dönemlerinde en meşhur ve kendisinden çekinilen bir komutan olmuştur.



# MİTOLOJİ

## Myhtology

M. Hadi Tezokur\*

### Özet

Bu makalede mitolojinin anlamı, mitin tanımı ve mitin tipleri üzerinde duruldu. Mitlerin etkisi ve din ile bağlantısı özellikle ritüel mitoslar bağlamında vurgulanmaya çalışıldı.

**Anahtar Kelimeler:** mitoloji, din, antik çağlar...

### Abstract

In this article, mythology and its definition and sort of mythology were examined. Myth's effect and its connection with religions especially in the ritual myth was attempted to emphasize.

**Key Words:** mythology, religion, antiquity...

### I. GİRİŞ

Yunanca "mithos"tan gelen "Mitoloji" teriminin anlamı bazı farklı anlamlara gelmektedir. Esas itibarıyla mitos (myth), efsane (legend), destan (saga) ve halk öyküsü (folkstory) ile masal (Marchen) anlamlarında kullanılan ve Batıdan dilimize geçmiş olan bir kelimedir. Mit de bir toplumda kabul edilmiş geleneklerin çoğu kez yeniden anlatımıyla bir hikâyenin daha geniş biçimiyle açıklanabilmesidir. Mitos ise, belli bir durumun yarattığı insan düşgücünün, imgeleminin ürünü olup, belli bir iş yapma niyetini ve zamanını gösterir. Mitoloji bir çeşit tanrıların, kahramanların, kâinatın oluşumunun öyküleridir. Aynı zamanda Mitoloji mitleri araştıran bilim dalıdır. Yani Mitoloji özel bir soyut kültürün vücut bulması anlamına gelen mitler üzerine çalışmaktır. Bu tanımlarıyla mitoloji Eski Mısır yaratılış hikâyelerinden tutunuz da İzlandaya ait destanlara kadar bütün efsaneleri içine almaktadır.

---

\* Yard. Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## II. MİTİN TANIMI

Burada mitin tanımı verilirken her tanımın farklı bir perspektifi yansıttığı unutulmamalıdır. Mitolojiyi kimi erken dönem insanların ortaya çıkardığı yaratıcı özellikler taşıyan özel bir bilgi türü, kimi de toplulukların kendi tarihleri ile tanrılarını özdeşleştirdikleri halk hikâyelerinin bir türü olarak görmüştür. Mit olağanüstü açıklamalar içeren, tarihi, tabii ve doğal olayları, toplumsal yaşantı biçimlerini insanların kendi anlatımlarıyla aktarmalarıdır.<sup>1</sup> Malinowski mitlerin fonksiyonel işlerliğine vurgu yaparken "*Mit, yalnızca ek bilgiler veren bir hikaye anlatımı değildir, aynı zamanda yaşayan bir realitedir. Onun miti vahşice olsa bile bizim kutsal hikayelerin ritüelimizde, ahlaki yapımızda yaşadığı,, inancımızı ve davranışlarımızı kontrol ve idare ettiği gibi kendisine bağlı olduğu etkinlikler için aynı zamanda bir meşuiyet aracıdır da*" diyerek ilkel kabilelerdeki mitin bu ilkel uygarlıkların iskeletini oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup> Bazı uygun durumlarda işlemedikçe yaşamımız için gerekli olan çoğu gerçeklerin önemini kavrayamayız. Suyu anlamak için su ile temas kurmak ve onu içmek gibi içten olan eylemler için zorlama gerekli değildir. İhtiyacın olduğunu gösterecek bir hikâyenin ilave edilmesi yeterlidir. Suya susadığımız gibi Tanrı'ya da özlem duyduğumuzda, onlar hakkında birtakım ifadelerle yönlendiriliriz. Bu yönde bir hikâye bizi yaşayan Tanrıya ya da yaşayan suyu bulmaya itecek bir fonksiyonu yerine getirebilecek bir mittir. Amerikan Kızılderililerin bereketli bir mahsule kavuşabilmeleri için mahsüle adeta birer aşı tesiri yapması için mahsulün olduğu yere bir balığın gömülmesine ikna edilmiş oldukları söylenir. Bu uydurma kurguyu onu anlamaksızın büyümeye etkili olacağı düşüncesiyle ele alıp uygulama bir mittir. Sonuca yine Bronislaw Malinowski'nin ilkel toplumlarda mitin doğası ve işlevini betimlediği bölümlerin alıntılanmasıyla gidebiliriz: "Yaşanan yanı sıra göz önüne alındığında mit, bilimsel bir merakı gidermeye yönelik bir açıklama değil ama bir ilk gerçeği yeniden yaşatan bir anlatıdır ve derin bir dinsel gereksinimi, tinsel özlemleri, toplumsal türden baskı ve buyrukları, hatta bir takım pratik istekleri karşılar. İlkel uygarlıklarda, mitin vazgeçilmez bir işlevi vardır: İnanışları dile getirir, belirgin kılar ve düzene koyar; ahlak ilkelerini

<sup>1</sup> Vergilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*, New York, 1945;s.514; Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion* (1901); G. F. Lipps, *Mythenbildung und Erkenntnis* ( 1907); Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* ( 1926); A. N. Whitehead, *Symbolism, its Meaning and Effect* ( 1927); Osman Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, Damla Yayınevi, Antalya, 2001;s.241; Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s.5;

<sup>2</sup> Bronislaw Malinowski, *Magie, Science and Religion* (New York, 1948), s.100. (Orijinal olarak "*Myth in Primitive Psychology*" başlığı ile basılmıştı. (USA, 1926 ); s.96.

savunur ve onları zorla kabul ettirir; rite ilişkin törenlerin etkinliğini güvence altına alır ve insanın uyması için yarar sağlayıcı kurallar sunar. Demek ki mit, insan uygarlığının temel bir ögesidir; boş bir olaylar dizisi değildir, tersine sürekli başvurulacak olan yaşanan bir gerçekliktir; soyut bir kuram ya da imgeler gösterisi değil, ama ilkel dinin ve pratik bilginin gerçek bir düzenlemesidir.” Bütün bu anlatılar, yerliler için şimdikinden daha büyük ve anlam açısından daha zengin bir ilk gerçekliğin anlatımıdır, insanlığın içinde olduğu andaki yaşamının yanı sıra, etkinliklerini ve yazgılarını da belirler. İnsanın bu gerçeklikle ilgili bilgisi, ona dinsel törenlerin ve tinsel nitelikli çabaların anlamını, aynı zamanda da bunları nasıl yerine getireceğini gösterir.<sup>3</sup>

Mite genel olarak onu kullanan insanlar tarafından gerçeğin bir ifadesi olarak inanılmıştır. Şu inanç yanlıştır, fakat yanlışlığı onun bir gerçek olarak alınmasında yatmaktadır. Bir mit doğru değildir. Fakat bir mit olarak bilindiğinde yanlış olacağı için hiçbir şey onu doğrulamaz. Bu nedenle onun daima yanlış olduğunu etkileyici bir mitin gerçeğin bir türü olduğunu söylemek daima yanlış olacaktır. Daha doğrusu o bazı önemli gerçekler karşısında gerekli davranış için uyarıcılık yapandır. Etki ve gerçek dışılık bir mit için cevap olabilecek bir kriterdir. Hiç şüphesiz doğrudan yararlı olana rehberlik ediyorsa gerçek olabilir, fakat böyle bir bildiri olduğu zaman onun kişilik geliştirici etkisinin esası üzerine ilan edilen bir açıklama olup olmadığına bakılır, yoksa onun akılcı olup olmadığına ya da empirik kanıtlara uyup uymadığına bakılmaz. Çünkü o bir mittir. Biz anlaşılabilir gerçekleri bilgimiz olmaksızın anlayabilir, havayı kendimize mal edebilir ve onu hayati bir enerjiye dönüştürebiliriz. Geleneklerimiz ve alışkanlıklarımız bizim durmadan ve düşünmeden yapageldiğimiz istem dışı hareketlerimize benzer. Bununla birlikte diğer yakın ilişkiler halinde, önemli ve etkileyici realiteler, otomatik refleksler yeterli değildir mitler tarafından buna ilaveler yapılmamalıdır. Üstelik mitler yetersiz oldukları zaman gerçek ilave edilmiş olmalıdır. Gerçek sadece araştırılmış olmalıdır ve son başvuru olarak kullanılacak şeydir; aksi halde rehberliğe asla uygun değildir. Fakat daima otomatik eylemler ve mitlerle desteklenmiş olmalıdır. Kişiye içinde bulunduğu grupta sadece gelenek kendisine biçim veriyorsa, bu gelenek bu yolla ulaşabileceği gerçek için ona yardım edecek bir rehber gibidir. Bu gibi durumlarda gerçeğe ihtiyaç duyulmaz. Onların hepsi geleneğin yollarını takip etmeye sevk edecek bazı uyarıcılara ihtiyaç duyar. Mit bu sona hizmet eder. Günümüz insanının yaşamında egemen olan üstün güçlerden biri olan şeyhlik makamının dokunulmazlığı ve insanın davranışlarına

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, (çev. Sema Rıfat), İstanbul, 1993; s.24.

yön vericiliği de bu yolla sağlanır. Affedilmez bir davranış, dinsel bir ifadeyle küfür olarak değerlendirilen, bu makama karşı çıkma ya da eleştirme davranışını önlemek için vehmedilen üstün güç ve yetenekler dinsel birer caydırıcı unsur olarak kullanılır. Bununla birlikte bugün bir gelenek yıkıldığı zaman mit bu yıkıma da öncülük edebilir. Gerçeklik olarak yer almak için araya girer. Muhtemelen biz bu halde mitlere ihtiyaç duyarız. Fakat sosyal karmaşıklıkla çözümede mitler tarafından kontrol azalırken gerçekler tarafından kontrolün artması gerekmektedir.<sup>4</sup>

### III. MİTİN YAYGIN TİPLERİ

Mitin bütün türlerini kuşatmış bir sınıflandırma bulunmamaktadır. Bilim adamları mitosların çeşitliliği üzerinde dururken onları farklı biçimlerde tasnif etmişlerdir.

#### a. Ritüel Mitosları:

Çeşitli ayin ve törenlerin doğaüstü ilk örnekleri üzerinde durur. Tapınak arşivlerine göre, Nil ve Dicle-Fırat vadilerinde, tarımsal temellere dayanan oldukça gelişmiş kent uygarlıklarının yaşadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu metinler, buralarda yaşayan insanların, ritüel etkinlikler yarattığını göstermektedir. Ritüeller, söz konusu eylemlerin yürütülmesinde izlenmesi gereken yolların doğru biçimlerinin neler olduğu hakkındaki uzmanlık bilgisine sahip yetkili kişilerce, belirli zamanlarda, değişmez bir biçimde yerine getirilen bir eylemler silsilesi oluşturmuşlardır. Ama bugün biliyoruz ki ritüel, yalnızca eylemlerden oluşmuyor, onlara sözler, şarkılar, efsunlar da eşlik etmektedir. Başka bir deyişle, ritüel, Yunanlıların dromenon (dram) adını verdikleri "yapılan" eylemler ile muthos (öykü) adıyla adlandırılan "söylenen" sözlerden, yani mitos (mit) bölümünden oluşuyordu. Ritüelde mitos, oynanmakta olunan oyunun öyküsünü anlatır; belirli bir durumu betimler; ne var ki bu öykü, izleyici kitlelerini eğlendirmek için değil, bir güç, bir erk yaratılması için söylenen sözlerdi. Bu söylenen sözler, anlatılan durumun oluşmasını ya da yeniden oluşmasını sağlayacak güce sahipti. Ritler, insanı, kendi sınırlarını aşmaya zorlar; onu, tanrıların ve mitsel kahramanların yanında yer almak zorunda bırakır; bunda amaç, onların eylemlerini insanın da yapabileceği ve bir anlamda onların arınmasına ve kendini tanımasına yol açmasıdır. Mit, doğrudan ya da dolaylı olarak insanın yücelmesini ve kendi sınırlarını, koşullanmalarını

<sup>4</sup> Vergilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*, New York, 1945; s. 514: Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion* (1901); G. F. Lipps, *Mythenbildung und Erkenntnis* (1907); Bronislaw Malinowski *Myth in Primitive Psychology* (1926); A. N. Whitehead, *Symbolism, its Meaning and Effect* (1927).

aşmada yardımcı olur. Mitleri ezberden söyleyenler kimi toplumlarda şamanlar ve sihirbaz-hekimler ya da gizli dernek üyelerinden oluşur. Her ne olursa olsun, mitleri ezberden söyleyen kişi, yeteneğini kanıtlamış ve ustalar tarafından yetiştirilmiş olmalıdır. Arkaik toplumların dinsel yaşamında sihirbaz hekimler, şamanlar ve yaşlı ustaların rolü bu açıdan önemlidir. Tümü de esrime deneyimlerinde farklı biçimlerde uzmanlaşmış bireylerdir. Mitosun bu türüne "ritüel mitosları" denmesinin nedeni de budur. Adını işlevinden, ritüelin istenen sonucu sağlamasına yardımcı olmasından almaktadır.<sup>5</sup>

#### **b. Orijin Mitosları:**

Bu mitos türü daha çok "nedenbilimsellik mitos" olarak da adlandırılır. İşlevi bir göreneğin, bir adın ya da hatta bir nesnenin nasıl doğduğunun imgesel bir açıklamasını sunmaktır. Alemin, insanın, tanrıların menşesini ve varoluşlarını konu edinirken diğer taraftan bir kişi, grup, aile, toplum, gelenek, isim ya da bir nesnenin kaynağına ilişkin açıklayıcı bilgiler ortaya koymayı hedefler. Çok sayıda orijin mitinde şunlar ön plana çıkar.

- a- İlk günahın nasıl ortaya çıktığı
- b- İlk ölümün nasıl meydana geldiği,
- c- Tufan hadisesinin meydana gelişi,
- d- Tanrıların insanları nasıl cezalandırdığı,
- e- Ateşin ilk elde edilişi,
- f- İlk ailenin adetleri,
- g-İçtimai grupların ortaya çıkması...

h-Bir kahramanın, bir deniz canavarı tarafından yutulması ve kendini yutan canavarın karnını zorladıktan sonra oradan başarıyla çıkması,

"Kökene dönüş" yeni bir doğuşu hazırlar, ama bu, ilkinin yani fiziksel doğuşu yinelemez. Gerçek anlamda mistik nitelikte, tinsel türden yeniden doğuş sözkonusudur, bir başka deyişle yeni bir yaşam biçimine açılma vardır. Temel düşünce şudur; Üst düzeyde bir yaşam biçimine ulaşmak için gebeliği ve doğuşu yinelemek gerekir; ancak bunlar rit biçiminde, simgesel olarak yinelenir. Hindistan'da günümüzde bile geleneksel hekimlik, yaşlıları gençleştirme ve tümüyle bitkin düşmüş hastalara eski canlılıklarını kazandırma işini, onları dolyatağı biçiminde bir çukura gömerek gerçekleştirir.

#### **c. Kült Mitosları:**

İsrail dininin gelişmesi sırasında doğmuş bir mitos biçimidir. İsrail toplumunun içine en derin biçimde sinmiş tarih geleneklerinden biri, halkın Mısır

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Simavi Yayınları, (çev. Sema Rifat), Simavi Yayınları, İstanbul, 1993, s.10; James G. Frazer, *Altın Dal*, C.1, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1991, s.34.

tutsaklığından kurtuluşunun anılmasıdır. Burada rahipler, kamu önünde tarihlerinin odak noktası olabilecek bazı olayları şarkı biçiminde okurlar. Halk ise, bunlara yanıt niteliğinde söyledikleriyle rahiplerine eşlik ederlerdi. Mitos, bu biçimi ile de bir durumu betimlemekte ve söz konusu durumun sürmesini sağlama işlevine sahip olmakla beraber, artık bu işlevleri sihirsel bir güçle değil, fakat moral güç kanalıyla yerine getirmeye çalışmaktadır.

#### **d. Prestij Mitosları:**

Mitosun bu türünün işlevi, bir halk kahramanının doğuşuna ve yaptıklarına bir gizem ve tansık havası vermektir. Musa'nın doğuşu ve sazlardan yapılmış hasır bir sandık (sepet) içinde Nil' e salıverilişi öyküsü bir tarih bilgisi olabilse de, Sargon, Kyros, Romulus ile Remus ve halkın imgeleminde yaşatılan öteki kahramanların benzeri öyküleri arasında koşutluklar görülebilir. Bir sandık içine konularak suya bırakılma motifi, doğum olayının simgesel yoldan açık seçik bir anlatımıdır ve bu anlatımda sandıkçık ana rahminin, su ise rahimdeki amniyon suyunun yerini tutar. Sayısız düşlerde anne ve babayla çocuk ilişkisi, sudan çıkarılış ya da sudan kurtarılış motifleriyle dile getirilir.<sup>6</sup>

#### **e. Eskatoloji Mitosları:**

Eskatoloji mitosları insanların ve dünyanın geleceğine dair mitoslardır. Bunlar özellikle Yahudi ve Hıristiyan düşünüşünün karakteristik bir ögesi oluşturur. Vahye dayalı söylemlerin en önemli unsuru, bu dünya düzeninin bir genel yıkım ile sona ereceği düşüncesine dayandırılmış olmasıdır. Eskatoloji, bir gelecek kozmogonisinin ön belirtisinden başka birşey değildir. Ancak her eskatoloji şu olgu üzerinde durur: Cennet ve cehennem bu dünya ortadan kaldırılmadıkça gerçekleşemez. Mitin açık olan tartışmasız değeri hep aynı süreler içinde yinelenen ritüellerle yeniden doğrulanır. Paradigmatik bir hareketin sürekli yenilenmesi sayesinde herhangi birşey, evrensel akış içinde sabit ve sürekli olarak kendini gösterir. "Gerçeklik", "aşkın" bir düzeyden hareketle kendini belli eder ve oluşturulmaya elverişli bir duruma gelir, ama bu aşkın düzey, ritlerde yaşanmaya elverişlidir ve giderek insan yaşamının bütünleyici bir parçası durumuna gelir. Tanrıların, mitsel kahramanların ve ataların bu "aşkın" nitelikteki dünyasına girilebilir, çünkü deneyimi gerçekleştiren insan, zamanın tersine çevrilmezliğini kabul etmez.

Ritüel yardımıyla dindışı ve kronolojik olan zaman ortadan kaldırılır, mitin kutsal Zaman'ı yakalanır. Böylece mit, insanın koşullanmalarını, sınırla-

<sup>6</sup> Sigmund Freud, *Hz. Musa ve Tektarıncılık*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1987, s.18.

rını tanıyarak ortadan kaldırmasına ve kendini tanımasına, arınmasına olanak verir. İnsan, kendi kendinin efendisi olur.<sup>7</sup>

#### IV. MİTLERİN AÇIKLAMASI

Hemen hemen bütün kültürlerde yer aldığı için mitler evrenseldir. Onlar tipik olarak nesilden nesile sözlü olarak geçtikten sonra yazılı hale gelirler. Mitler dünyanın yaratılışı, insanın ortaya çıkışı hakkında temel sorulardan söz eder ve evreni bütünüyle kuşattıklarından dolayı bir kültürün çoğu yönünü aydınlatılabilir. Bilimsel anlamda mitoloji mitlerin tabiatı, tarihi ve kökenlerinin gerçek anlamda araştırılmasıdır. Modern insanın sayısız mitolojilerin kökenlerini ortaya çıkarması ve yorumlarını yapabilmesi bu bilim sayesinde olmuştur. Bu bilim 18. asrın sonundan itibaren ancak ortaya çıkmıştır. Max Muller'in ilerlemiş filolojik okulu sayesinde De Brosses ve Schelling'in mitosu yorumlamasından itibaren Mannhardt ve Tylor'ın antropolojik okulu aracılığıyla Andrew Lang ve Frazer'den modern psikolojinin bilim adamları Jung

<sup>7</sup> Mitleri bu şekilde ayırmamız yanında şu şekilde ayırmamız da mümkündür: A. Kozmik Mitler: Kozmik mitler dünya ve onun nasıl düzenlendiği ile ilgilidir. Onlar dünyanın kökenini açıklamak için sel, tufan, ateş gibi evrensel felaketler ya da öldükten sonraki yaşamla ilgili araştırmalarda bulunmuştur. Hemen hemen bütün mitolojiler dünyanın doğuşu olarak anlatılan yaratılış öykülerine sahiptir. Bugün bilinen en eski kozmogonilerden biri Mısır diğeri de Yakın Doğu'ya ait olanlardır. B. Tanrı Mitleri: Çoğu mitler insanlarla doğrudan ilgili olmayıp tanrılar ve onların âlemleri ile ilgilidir. Çoğu tanrı mitolojilerinde tanrılar ilahi aile biçiminde ya da panteondur (Yunancada pan, çok anlamına theos da tanrı anlamındadır.) Mesela Grek mitolojisinde en eski tanrılar yer tanrısı Gaea, gök tanrısı Uranus ve çocukları Titanlardı. Titanların en yaşlısı Cronus babasını altletti; nihayet o da kendi oğlu Zeus tarafından alt edilmişti. Zeus evrenin yeni yaratıcısı oldu. Tanrılar hakkında mitler onların ürettiği kültürlerde sayısızdır. Diğer bazı kültürlerde Mezopotamya mitolojisinde İhtar, Mısır'da Osiris gibi Büyük Ana olarak geçmiştir. C. Kahramanlık Mitolojileri: Hemen hemen bütün kültürler kahramanları hakkında mitler üretmişlerdir. Bazı kahramanlar Yunanlı Aşil gibi ilahi bir anne babaya sahip fakat ölümlüdür. Diğer bütün kahramanlar insandır, fakat hepsi de tanrısal bir güce ve güzelliğe sahip kahramanlardır. Mitolojik bir kahramanın doğumu ve çocukluğu genellikle istisnai ve mucizevî olaylardır. Eski Yakın Doğuda ve Akdeniz Dünyasında aynı örneklere sahip kahramanlar bulunmaktadır. Mesela, İbrani peygamberi Musa, Yunanlı Oedipus, Romalı kahramanlar Remus ve Romulus hepsi de doğumlarında bazı olaylara maruz kalmışlar, öldürmek için aranmışlar, ama mucizevi biçimde korunmuşlardır. En eski kahraman seyahatinden biri de İ.Ö. 2000 yıllarında 12 çamur tablet üzerine kama biçiminde yazılmış olan Gılgamış destanı olarak bilinen Babillere ait hikâyedir. Kahramanımız ölümsüzlüğü bulmak için bir gemiye biner, kendisine Tanrıça Siduri rehberlik eder. Gidiş yolunda canavarlarla savaşmak zorundadır. Ölüler diyarını ziyaret eder. Araştırmasının sonunda ölümlüğü kabul etmek zorunda kalır. Daha fazla bilgi için bkn: Herve Rousseau, Dinler (Tarihi ve Sosyal İncelemeler), İstanbul, 1973; (çev. Osman Pazarlı), s.64-83.

ve Freud'a kadar önemli isimler mitosu yorumlayıp açıklamışlardır. Bunlar insanlık tarihinin çok büyük belleğinin örtüsünü açmışlardır. Geçmiş, kırılmış küçük bir çömlek parçasına gizlenmiş olsa bile o insanlara, yaşantı biçimlerine, yaşadıkları coğrafyaya ve iklimlerine ışık tutmuş ve sosyal tarihçiler için vazgeçilmez bir değer olmuştur. Bütün dinler, hem primitif hem de ilerlemiş bir mite gerek duyar. İlahilikle tecrübenin bağlantısı, sadece mitolojik düşüncelerde taşınabilir. Babillerde yaratılış mitosu Marduk'un hikâyesini anlatır. Ejderha Tiamat ile olan muazzam mücadelesi onun dünyayı ve adamı yaratması için bir hazırlık olmuştur. Hinduizm'de, Brahma'nın hikâyesi vardır, o yaratılan evrenin hem dışında hem de içinde yaşar. Kahraman Romus ve Romulusun benzer kahramanlık mitleri vardır. Takımyıldızlarını açıklamak için yıldız hareketleri ve mitler resmedilirken; Mısırlı güneş tanrısı bir botla semayı geçer. Yeraltı dünyasının, mesela Osiris, Orpheus, Charon ve Izanagi gibi mitosları; Tanrılar ve büyük bir sel hakkında mitoslar, mesela, Babilde Ut-Napishtim, İbraniler ve Müslümanlarda Nuh; Festivaller ve gelenekleri açıklayan mitoslar, Mesela, Yahudilerin Mısır'dan çıkışları sırasında denizin ikiye ayrılması ile denizi geçiş mitosunda olduğu gibi; mitoslar, Tanrının farkında olma ve tecrübe etmenin doğallığının hikâyeler biçiminde anlatılması şeklinde tasarlanmıştır. Mitolojiler, insanlığın ilk öğretmenleriydi. Böyle anlaşıldığında, mitos hakkında sorulması gereken doğru soru, onun "gerçek olup olmadığı" değil, "onunla neyin anlatılmak istendiği" sorusudur. Bu bağlamda ilkel kabile insanların dünyayı, kendilerini, inanç ve ritüellerini tasavvurdan ibaret birçok efsaneleri bulunmaktadır. Bunlar dünyanın nasıl meydana geldiğini araştıran yaratılış efsanelerinden günlük dini ayin ve törenleri anlatan hikâyelere kadar uzanmaktadır.<sup>8</sup>

#### a. Antik Çağ

Yunan doğa filozoflarının ilk düşünme denemelerine birçok mitolojik ögenin karıştığını görüyoruz; öbür yandan da, en eski filozofların "doğa üzerine" adını taşıyan yapıtlarıyla mitoslar ve Tanrı masalları arasında bir ara basamağı buluyoruz: Bu ara basamak da eski ozanların theogonia'ları (Tanrılarının doğuşu) ile kosmogonialarıdır (Evrenin doğuşu). Bunlarda tanrıların, yarı tanrıların, insanların meydana gelişi üzerine anlatılar bulunur. En eskilerin tipik örneği olarak Hesiodos'un Theogonia adlı yapıtının başında Khaos kavramı yer alır. Bu da, felsefi düşüncenin uyanmaya başladığını gösteren ilk belirtidir. Hesiodos'a göre, başlangıçta Khaos vardı. Khaos, türevi bakımından, "esneyen boşluk" demektir. Bu da bize, hiçliği, boş uzayı, zamanı, sonra

<sup>8</sup> Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1997; s.52.

kendisinden bütün varolanların oluşacağı o düzensiz, karmakarışık yığını düşündürüyor. Bu, varolanlardan önce gelmiş olan ve varolanların kendisinden doğmuş oldukları hiçliği, kavram olarak belirlemek için yapılmış ilk denemedir. Bu denemede, salt düşünce ile bir şey saptanmak isteniyor; burada mitostan bir ayrılma, işin içine tanrıları karıştırmama eğilimi var; Hesiodos, burada inançlarını bir yana bırakmak, gelenek-görenekten edindiklerine dayanmamak istiyor. Hesiodos, Khaos'un yanına iki güç, iki ilke daha koyuyor: 1. Gaia: Geniş göğüslü yer, doğurucu ilke, 2. Eros: Doğurtucu erkek ilke. Bu iki güç de, kişiliği olan, insanımsı birer varlık ile kişi olmayan, salt kavram arasında bulunan şeylerdir. İşte, bu üçünden Khaos, Gaia ve Eros'tan tanrılar ve nesnelere meydana gelmiştir: Khaos, kendisinden Erebos'u (karanlığı, geceyi ve Aitheros'u; aydınlığı, gündüzü ortaya çıkarmıştır), Gaia da bağrından göğü, denizleri ve dağları yaratmıştır; gök ile yer de, tanrılar soyunu meydana getiren çifttir. Sözü geçen dönemde "Kosmos (evren), nereden gelip nasıl oluşmuştur?" sorusu yanında, üzerinde durulup düşünülen ikinci ana soru "İnsanın bu dünyadaki yeri ve ödevi nedir? Doğru olan yaşayış hangisidir?" sorusudur. Başka bir deyişle: Kosmogonia üzerindeki düşünceler yanında, bir de etik üzerinde düşünüldüğünü görüyoruz. Bu düşüncelere de, ilkin, Yedi Bilge'nin özdeyişlerinde, öğütlerinde rastlıyoruz. Yedi Bilge'nin günümüze gelen sözlerinden bir iki örnek: Solon: "İşin sonunu düşün"; Korinthoslu Periandros: "Öfkeni yen"; Lesboslu Pittakos: "Hiçbir şeyde aşırı olma". Bunlar, görülüyor ki, doğru, akıllıca yaşamak için birtakım öğütlerdir. Öbür yandan Yedi Bilge'nin düşüncelerinde tanrılar da ahlaki güçler ve hak ile kanunun koruyucuları olarak belirtilir. Ama bu arada eski mitoslar da tekrarlanır: Tanrılar pek çok insana benzetilir. Yedi Bilge de, Kosmogonia ozanları gibi, bir geçit döneminin tipleridir. Onlarda olduğu gibi bunlarda da, mitolojik fantezi ile bilimsel-bilinçli düşünce yanyana bulunup birbirine karışırlar. Theogonia-kosmogonia ozanlarının anlattıkları ile Yedi Bilge'nin özdeyişleri felsefi düşünceye bir hazırlıktır. Ama bundan sonra bilimsel düşünce boyunca dini-mitolojik öğelerden sıyrılacak, gittikçe kendi arınmış biçimine yaklaşacaktır. İ.Ö.6. yüzyılda Yunan kültürünün geleneksel öykülerinin değerlerini ve inanılmaz bir öyküler olarak gelen mitoslarını sorgulayan sorular sorulmaya başlanmıştı. Yunan filozofu Ksenophanes (Xenophanes), mesela Homer ve Hesiodos'un şiirlerinin ilahi varlıklar olmaya değmeyen tanrılara atfedilen şiirler olduğunu iddia etmişti. 5. asırdan itibaren ciddi Yunan düşünürleri ya bütünüyle onları reddetmek ya da eski mitosları evren olgusunu safça açıklamalar olarak göz önünde tutmak eğiliminde idiler. Bununla birlikte filozofların bu tür saldırılarına uğradıktan sonra da mitlerin kültürel değerleri ortadan

kalkmadı. İ.Ö. 5. yüzyılın sonuna doğru Atina'da dini ve sivil yaşama kaynaklık yapmayı sürdüren Eski Yunan trajedileri öznel konularını geniş biçimde mitlerden almışlardır. 4. asrın başlarında Platon sistematik biçimde, mitolojik-sembolik bir filozof olmasına rağmen onların yorumlanmasına karşı çıkmıştı.<sup>9</sup> Platon, "The Republic" diyalogunda tehlikeli yalanlarla dolu olduğunu iddia ettiği geleneksel mitolojik şiirlerin ideal kamu yararı için dışlanması gerektiğini tartışmaya açtı. Platon bununla birlikte kendisi dünyanın ortaya çıkışı, ölüm ve ölümden sonraki yaşam gibi konuları açıklamak için mitin bir türünü geliştirmeye çalıştı. Bundan anlaşılmaktadır ki Platon da kendisini mitik düşünceden kurtaramamıştır.<sup>10</sup> Platon'dan sonra da çoğu düşünürler her biri mitlerdeki olağanüstü unsurlara mantıklı yanıtlar vermek için uğraş verdiler; onları sembolik olarak da açıkladılar. İlk çağın bilimsel düşünürü olarak bilinen Aristo, mitlerin yasa koyucular tarafından uydurulduğunu, yasal birer yaptırım gibi kullanılarak halkı iyiye yönlendirme aracı yapıldığı düşüncesini taşımaktaydı.<sup>11</sup> Aristo yine de, Mit'in niteliksel olduğunu kabul etmektedir. Aristoteles, ilk felsefe tarihi denemelerinden biri olan *Metafizik*'inin birinci kitabında, "En eskilerin", yani eski ozanların, bu konular üzerinde eski filozoflardan daha önce düşünmüş olduklarını, yalnız, bilimsel olarak değil de, dine bağlı kalarak düşündüklerini söyler. 4. asırda bir Yunan yazarı olan Evhemeros ise ilk kez Mitlerin rasyonel yorumunu yapmıştır. Evhemeros'a göre mitlerdeki tipler, tarihte yaşamış büyük şahsiyetlerin tanrılaştırılmış şekilleridir. Onun yapmış olduğu bu yorum, kendinden sonraki çağlarda da mitlerin kişilerin ilahlaştırılmasından doğduğunu kabul eden bir kuram olarak yaygınlık kazanmıştır. Stoacı olarak bilinenlerle daha sonraki Yeni Plâtoncuların döneminde mitolojinin allegorik yorumları (gizli bir mesajı nakletmek için kullanılan imajlar ve canlı bir dilin kullanıldığı kinayeli öyküler) ağır basmıştır. Klasik Eski Yunan ve Roma medeniyetlerinde de deneme yazarı ve hiciv ustası Lucian tarafından önceki Ksenophanes (Xenophanes)'in eleştirici ruhu canlı tutulmuştur. İkinci asırlarda Lucian Truva Savaşında yol gösterdiği varsayılan Paris'in yargısı kadar Zeus'un başından Atina'nın doğumu gibi mitlerle de dalga geçmiş, onları hicvetmiştir. İnsan yaşamının anlamı ve amacı nerededir gibi sorulara, akla dayanarak karşılık bulmaya çalışan ilk düşü-

<sup>9</sup> E.M. Meletinskii, «Mifologiya», Filosovskiy Ensiklopedičeskiy Slovar, Sovetskaya Ensiklopediya, Moskva, 1989, s.369; Walter J. Ong *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay, 1995 s. 38

<sup>10</sup> Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, 1993, s. 25;

<sup>11</sup> Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, Inkilap Yay. İst. 1994. s. 2

nürlere eski Yunanistan'da rastlıyoruz. Bu düşünürler, mitosların (efsanelerin) dinlerin bu çeşit sorulara verdikleri cevaplarla yetinmemişler; kavramlara dayanan felsefik-bilimsel karşılıklar için çalışmışlardı. İster Çin'den ya da Hint'ten, ister Önasya'dan veya Yunanistan'dan kaynaklanmış olsunlar, mitoslar, cevap verirken dinsel düşüncenin kendine özgü özelliklerinden kurtulamıyorlardı. Mitoslarda ele alınan en genel sorulara (örneğin. Evrenin kaynağı nedir sorusu) verilen karşılıklar inanca dayanıyor; inanç, üzerinde temelleniyor; başka deyişle, mitoslarda, akla dayanan 'özgür düşüncenin işleyişi görülüyordu. Üstelik mitoslarda, kavramlar değil imgeler (imajlar) ağır basıyordu. Yani sundukları açıklamaların temelinde, kavramlar (genel ve soyut düşünceler) değil, somut varlıklar ve bunların insan zihnindeki tasarımları yer alıyordu. Demek ki mitoslar, insan gibi tasarladıkları (insan suretinde ve kişi olarak kavradıkları) bazı güçleri, yani çeşitli tanrıları işin içine sokarak, evrenin ve insanoğlunun ortaya çıkışını açıklamaya çalışıyorlardı. Evrenin kaynağında ne vardır diye sormuyorlardı; kim vardır diye soruyorlardı. Mitoslar, evreni ve tüm doğa olaylarını, somut varlıklar olarak tasarlanan inanç konusu güçlerle açıklama çabasından başka şey değildi. Örneğin Türk mitolojisi, evrenin yaradılışını şöyle açıklıyordu: Daha gök ve yer yaratılmadan önce her şey sudan ibaretti. Ne toprak, ne güneş, ne de ay vardı. Bütün tanrıların en büyüğü; her varlığın başlangıcı ve insanoğlunun atası Tanrı Kara-Han, önce kendisine benzer bir mahlûk yarattı ve ismine Kişi dedi. Kara Han ve Kişi, iki siyah kaz gibi rahatça, su üzerinde uçuşuyorlardı. Fakat Kişi bu mesut sükûnetten memnun değildi. O, Kara-Handan daha yükseğe uçmak istiyordu. İşte felsefe, Türkistan'da, Çin'de, Hint'te, Mısır'da, eski Yunanistan'da ve başka birçok yerde örneklerine bol bol rastladığımız 'imgeye dayanan bu mitosçu düşüncenin eleştirilmesinden ve imgelerin ya da tasarımların yerine, inanca değil, akla dayanan felsefi-bilimsel kavram ve açıklamaların konulması gayretinden doğmuştur. Demek ki felsefe, dinlere kaynaklık etmiş olan ve özü bakımından dinden farklı olmayan mitosların aşılmasıyla; evrenin kaynağı ve insan yaşamının anlamı gibi en genel sorulara, dinsel düşüncenin etkisinden sıyrılarak kavramlarla ve akıl yürütmeye cevap verme çabasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu türden ilk cevaplara ise, yukarıda belirttiğimiz gibi belli bir süreç içinde eski Yunanistan'da rastlıyoruz.

### **B. Yahudi ve İlk Hıristiyanlık Açıklamaları:**

Yahudi geleneğinde mitolojiden kaçış Yunanlılardan daha farklı bir yön almıştır. Bunun sebebi gerilimin kaynağı Yunanlılarda olduğu gibi mitin uygun olmayışı ya da akli bulunmaması değildir. Burada gerilimin kaynağı Yakın Doğuda var olan çok tanrılı (politeizm) inanış ile Yahudilikte var olan tek

tanrılı (Monoteizm) inanıştır. Yunanlı düşünürler ilk gerilimi Yakın Doğu'ya ait mitolojideki ilahi figürleri güneş ve rüzgâr gibi kuvvet ve doğal elementler diye tanımlayarak çözmüşlerdi. Yahudilik ise bu ilk gerilimi monoteizm ve politeizm kıyaslaması ile ilah olarak kabul edilmiş olan politeist bütün tanrıların rollerini yok ederek ve olağanüstü bir tanrının (tek Tanrı) rolü üzerinde yoğunlaşarak çözmüştür.

Klasik Medeniyet Hıristiyanlığa bir yol verdiğinde Hıristiyan düşünürler kendi dinleri üzerinde mitin rolünü tartıştılar. Geleneksel mitler Kenophanesten Lucian'a kadar Yunanlı yazarlar tarafından yeniden yorumlanmış ve kritikten geçirilmişti. Çoğu Hıristiyan düşünürler bu felsefik yorumları özellikle de Evhemerizmi pagan kültüre ve çok tanrıya tapınmaya karşı mücadelede kullandılar. Onlar, pagan tanrıların yandaşları tarafından yanlış bir biçimde tanrılaştırılmış olan aslında yasa yapıcı insanlardan başkası değillerdi. Bazı Hıristiyan düşünürler bununla birlikte Hıristiyan düşüncesi ile pagan mitolojisinin belli görüntüleri arasında bir paralellik bulmuşlardır. 2. asırda teolog Justin Martyr, ilahi haberci Hermes<sup>12</sup> ile Tanrının temsilcisi İsa arasında bir karşılaştırma yaptı. 4. asırda, teolog Aziz Augustine daha ileri Hıristiyanlığa ait dünya görüşünde Hıristiyanların pagan geleneklerini kullanmış olduğunu iddia etti.

Bu ruhta, putperest mitolojik temalar tekrar yorumlandı ve simgesel olarak erken Hıristiyan sanatında kullanıldı. Örneğin, putperest sanatın ortak

<sup>12</sup> Hermes, Zeus ve Maia'nın oğludur. Zeus'un habercisidir. Tanrıların en kurnazı sayılır. Tanrıların en hızlısıdır. Bir de büyülü değnek taşır. Üstün nitelikleri olan Hermes, efsaneye göre daha bir günlükken ayağa kalkar, beşiğinden çıkar, kaplumbağa kabuğundan yaptığı bir liri çalıp ondan çıkan seslerle eğlenir. Bir gün kırlarda dolaşırken tanrı Apollon'un koruması altındaki inekleri çalar. Apollon olayı öğrenince çok kızar; cezalandırılması için Hermes'i kolundan tutup Zeus'a götürür. Ne var ki, Hermes'in lirinden çıkan sesler Zeus'u da ve Apollon'u da büyüler. Zeus, cezalandıracağı yerde Hermes'e kanatlı bir başlıkla bir çift ayakkabı vererek onu tanrıların habercisi yapar. Haberci Hermes ölülerin ruhlarını yeraltına götürür; çobanlarla, yolunu şaşırın yolculara kılavuzluk eder. Yaşlı Kral Priamos'u, Hektor'un ölüsünü almak için Aşil'in barınağına götürün de odur. Hermes'in İo efsanesinde de önemli bir görev üstlendiği görülür. Zeus'un karısı Hera, İo adlı bir rahibeyi kıskandığı için onu ineğe dönüştürür, başına da bekeci olarak 100 gözlü canavar Argos'u diker. Argos uyurken en fazla iki gözünü yumduğundan ona yanaşmak çok tehlikelidir. İo'nun kurtarılması için Zeus, Hermes'i görevlendirir. Hermes canavarın yanına oturarak eline lirini alıp tatlı tatlı çaldığı hoş müzikle Argos'un gözlerinin tümü ağır ağır kapanır, giderek derin bir uykuya dalar. Hermes de uyuyan canavarın kafasını keser. Çevik haberci Hermes tüm atletlerin koruyucusu olduğu gibi akıllı ve kurnaz olduğu için hırsızların, kumarbazların ve tüccarların da koruyucusudur. Liri, kavalı, notaları, astronomiyi, ölçü birimlerini icat etmiştir. Roma mitolojisinde karşılığı Merkür'dür. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Hermes>.

motifi, Odysseus figürü, ayartma tehlikesi olmaksızın ve direnmeksizin Sirenlerin tatlı şarkılarını duyabilsin diye gemi direğine bağlı olduğu figürdü. Hıristiyan sanatında, bu motif, doğruca bir müminin kurtuluş limanına girmesi olan haça gerilen bir ruh sembolünün bağlanması olarak adapte edilmiştir. Hıristiyan geleneklerinde kullanılan diğer geleneksel putperest motifler, ateşten bir taht üzerinde dünyayı aydınlatan İsa-Ruh ve Aşk Tanrısı Cupid'in İsa ve Kutsal Ruh olarak adapte edilmesidir.

### C. Orta Çağ ve Rönesans

Orta Çağda eski mitlerin allegorik açıklamaları üstün gelmiştir. Eski Romalı şair Ovid'in çalışmalarında da o pagan tanrıların pornografisine dair yazıları alegorik yorumlar olarak alınmıştır. Mesela Ovid'in Başkalaşmaları'nda (Metamorphoses)<sup>13</sup> bir öykü anlatır: Danae Argos şehrinin ünlü kralının kızıydı. Bu kralın erkek evladı olmadığından tahtının sahipsiz kalacağından korkuyordu ve tanrılardan yardım istiyordu. Bir mucize eseri kızı Danae'den doğacak erkek çocuğun tahtına oturacağını öğrendiğinde Kral bundan çok korktu ve kızını tunç levhalarla kaplattığı bir yeraltı odasına kapattı. Böylece kızının evlenmeden hamile kalmasını engelleyebileceğini düşündü. Odaya herkesin girmesini yasakladı ve kapiya bir sürü nöbetçiler koydu. Ama bunlar Zeus'u engelleyemediler. Baş tanrı bir gece yağmur olup yağmaya başladı. Fırtınalar her şeyi altüst ederken o yerin içine sızarak Danae'nin kilitli bulunduğu odanın tavanından bir delik bularak genç kızın göğsüne damladı. Bu ilahi yağmurdan hamile kalan Danae Perseus'u doğurdu. Bu efsane Bakire Meryem ile İsa'nın doğuşunu ifade eden kutsal kitabın öyküsüne benzetilmiştir. Metamorphose'in tamamında Yaratılış hikâyesi, tufan olayı gibi birçok konularda orta çağ Hıristiyanlığına ait allegorik birçok materyaller bulunmaktadır. Rönesans ta Orta Çağın allegorik görüntüsünü devam ettirdi. Rönesansın yeni bir moda olarak zevk aldığı eski düşünce Astroloji idi. Daha felsefik bir durumda İtalya'da Yeni Plâtoncu düşünürler özellikle Marsilio Ficino ve Giovanni Pico della Mirandola, putperest mitoloji ile Hıristiyan teolojisini uzlaştırma gayretleri içine girdiler. Tipik olarak düşünürler yine de, pagan mitoloji materyallerini teorik biçimden ziyade resim ve şiir sanatında ilham ve esin için yaratıcılık alanında değerlendirmişlerdir.

### D. Aydınlanma Çağı

Aydınlanma Çağında (17-18. asır), akla vurgunun artmasıyla beraber mitler allegorik açıklamaları ile gözden düşmüştür. Bu dönemin başında mit-

<sup>13</sup> <http://classics.mit.edu/Browse/>: Written 1 A.C.E. çevirenler: Sir Samuel Garth, John Dryden ve diğerleri...

ler de kısmen bütün dini oluşumlara karşı gelişen düşmanlık ikliminden dolayı entellektüeller tarafından olağanüstü uydurmalar ve saçmalıklar olarak nitelendirilmiş ve gözden düşmüştü. Eskilerin ve Yenilerin kavgası olarak adlandırılan bu dönemde modern ve klasik izafi iyiliklerin tartışılması da mitlerin ve mit yapıcılarının güçten düşmesine ek bir etki yapmıştır. Fransız yazar Pierre Bayle (1697), *Historical and Critical Dictionary*'de, eski Yunan ve Roma mitleri ile bunları anlamsız bulduğunu söyleyerek eğlenmiştir. 17. asrın sonlarında özellikle Amerikada mit yapıcı halklar hakkında yeni bilgiler bağlamında mitolojiye farklı bir bakış ortaya çıkmıştır. Avrupalılar, 16 ve 17. asrın keşif yolculuklarının gidişatı içinde bu insanların farkına varmaya başladılar. Tarih öncesi toplulukların deneyimleri üzerine anlayışlar geliştirebilmek için bu kültürlerin varsayımları üzerine yapılan çalışmalarda Avrupalı bilginler fiziksel ve sosyal çevrelerine bir yanıt olarak ilk oluşmuş mitleri destekleyen varlık olduğundan ilk insanın kökenleri üzerine araştırmalar yapmışlardı. Bu dönemde yapılan çalışmaları Alman bilgin C. Gottlob Heyne bir çalışmasında birleştirdi. Bu yazar Fabül anlamına gelen fabulanın yerine tanrılara ve kahramanlara başvurulara bulunan Latince terim olarak mit anlamına gelen *mytus* terimini kullanmıştı.

### **E. Mitolojinin 19. asır Bilimi**

Gittikçe diğer kültürlerden materyaller geçerli hale geldiler, Avrupalı bilim adamları mitolojik geleneklerde daha büyük karmaşıklık içinde bile bazı şeylerin farkına varmaya başladılar. Bhagavad-Gita ve Zend-Avesta gibi eski İran ve eski Hindistana ait metinler tarafından temin edilmiş bulgular değerliydi. Bu kaynaklar yoluyla sadece coğrafik bölge itibariyle değil aynı zamanda tarihsel dönem ile de geniş bir biçimde değişik türde mitlerin karakterleri görünmeye başlamıştır. Alman bilgin Karl Otfried Müller kitabında<sup>14</sup> bu sorgulayıcı çizgiyi devam ettirdi. O, göreceli olarak basit Persephone'nin<sup>15</sup> Yunan mitinin basit bir tarımsal toplumun bağlantılarını yansıttığını iddia etti, oysa daha içerikli ve karmaşık mitler daha gelişmiş bir toplumun ürünü Homer'de sonradan bulunmuştur. Bilginler bazı yollarla hep birden dünyanın değişik mitlerini birleştirmeye de teşebbüs ettiler. 18. asrın sonları ile 19. asrın başlarında dillerin karşılaştırmalı bir çalışması ile Avrupa ve Yakın doğudaki bütün dillerin önemli benzerliklerini göz önüne alarak bir ana dil kurmaya yönelmişlerdi. Bilginler bu dillerin Hint Avrupa dil ailesine ait olduğu sonucuna ulaştı. Mitoloji uzmanları aynı şekilde Avrupalı halkların mitolojileri

<sup>14</sup> Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (Prolegomena to a Scientific Mythology, 1825).

<sup>15</sup> Zeus ve Demeter'in kızı.

arkasında durduğu tahmin edilen duran kaynak mitoloji için araştırmalar yaptılar. Alman doğumlu İngiliz bilgin Max Müller Hint Avrupa mitolojilerinin en eski ifadelerini yansıtan –aynı zamanda Hint Avrupa dillerinde yazılmış en eski muhafaza edilmiş edebiyat eseri- eserin Rig Veda olduğu sonucuna ulaşmıştır. Müller, doğal fenomeni açıklayan eski halklardaki ilginç ve canlı terimlerden ileri gelen yanlış anlamalara sonraki bütün mitleri dayandırmıştır. Mesela, güneşin doğuşunun bakire sabah gibi açıklanması ilkin şafağın kişiselleştirilmesine, sonra da onun hakkında mit oluşmasına sebep olmaktadır. 19. asrın sonlarında İngiliz filozof Charles Darwin mitoloji çalışmasının ağır biçimde etkilendiği Evrim teorisini öne çıkardı. Bilginler kazı yapabildikleri kadar çok fosil içeren jeolojik oluşumları, uzak geçmişten kutsal emanetler için mitoloji tarihinin kazısını yaptılar. Bu yaklaşım İngiliz antropolog Edward Burnett Tylor’ın yaklaşımında görülür. Tylor, (1871) “In Primitive Culture” da farklı evrimsel evreleri ve ayrışması içinde insanlığın felsefi ve dinsel gelişimini düzenledi. Benzer şekilde İngiliz Antropolog Sir James George Frazer, *The Golden Bough*’da (3.bası, 1912–1915) evrimsel planı üç devre olarak öne sürdü. Frazer’in planına göre insanlar ilkin karşısında zayıf düşüğü doğal fenomenlere olağanüstü güçler atfederler, daha sonra onları tanrıların iradesi ile açıklar (yani din safhası gelir), sonunda makul araştırmalarla onlara boyun eğdirirler (bilim safhası). İngiliz araştırmacı William Robertson Smith, Samilerin dinleri üzerine konferanslarını yayınladı (1889), onu Frazer de etkilemişti. Smith’in çalışmalarını yaptığı sırada, esas öneme sahip yıllık bitkilerin devresi için tarımla uğraşan eski halkların ritüel pratiklerinin merkezinde mitlerin sahip olduğu inanış hakimdi. Mit ve ritüel teori bu yaklaşımla adlandırılmış olarak İngiliz bilgin Jane Ellen Harrison tarafından enine boyuna irdelenmişti. Fransız Sosyolog Émile Durkheim’in çalışmasından kazandığı anlayışı kullanarak, Harrison bütün mitlerin bir toplumun ortak ritüellerine kaynaklık ettiğini iddia etti. Bu yaklaşım fonksiyonalist olarak isimlendirilen ve her mitin bir ritüeli ve her ritüelin de bir miti ima ettiğini söyleyen İngiliz A. R. Radcliffe’de en uç noktasına ulaştı.

#### **F. 20. asır yaklaşımları**

20. asırda, araştırmacılar kendi kendilerine öykülerin içeriklerine daha yakın bir ilgi göstermeye başlamışlardır. Avusturyalı Psikanalist Sigmund Freud mitleri –rüyalar gibi- yoğunlaştırılmış deneyim materyali ve bunların sembollerde temsil edilmesi şeklinde ele almıştır. Freud’un bakışında mitler psikanalizi denek haline getirilmiştir. Ona göre ilkellerle nevroitiklerin yaşamları arasında bir özdeşlik bulunmaktadır. Freud psikanalizi, dinin ortaya çıkı-

şını insanda varolan çocukça güçsüzlüğe bağlayarak; dini onların içinde hala yaşamakta olan çocuksu gereksinimlere bağlamış, böylece dinsel dünya görüşlerinin birer nevrotik hal olduğunu ima ederek eleştirmiştir. Çocuksu halin ilkel insanın durumu olduğunu belirten Freud ne kadar ustaca kurgulanmış olursa olsun Animizmden sonra ortaya çıkmış olan dinsel anlayışın çocuksuluğunun ortadan kalkmayacağını ifade etmiştir. Freud mitosları da tıpkı rüyalarda olduğu gibi akıldışı ve asosyal dürtülerimizin ürünleri olarak görme eğiliminde olduğu için onun bu konuya katkısı da dolaylı olarak ortaya çıkmıştır. Freud'un karşı konulmaz içgüdü diye tanımladığı "Oedipus Kompleksi"ne de öyle bakmamız gerekmektedir.<sup>16</sup> Freud'un öğrencisi Carl Jung farklı

<sup>16</sup> Freud'un burada sözünü ettiği Oedipus kompleksi daha sonra onun psikolojisinin temel taşı haline gelmiştir. Freud bunu din ve ahlakın gelişimini açıklayan bir anahtar olarak görüyor ve çocukların gelişiminde bu kompleksin çok önemli olduğunu savunuyordu. Oedipus kompleksinin psikopatolojik gelişmelerin temelini ve nevrozların çekirdeğini oluşturduğunu düşünüyordu. Freudun örnek aldığı mitos Sofokles'in yazdığı Kral Oedipus tragedyasıdır. Eserin özeti şöyledir: Bir kâhin, Theba kralı Laios ve karısı İokaste'ye doğacak olan oğullarının babasını öldüreceğini ve annesini kendisine eş olarak alacağını söylemiştir. Bu kaderden kurtulmak için İokaste, yeni doğmuş alam oğlunu öldürmek ister. Ve onu bir çobana teslim eder. Çoban, ayakları bağlanmış olan çocuğu bir ormana bırakacak, bebek de böylece ölecektir. Fakat yaşlı çoban, verilen görevi yerine getirmeyi ve çocuğu, Korint Kralı'nın bir memuruna verir. Bu memur da, bebeği krala teslim eder. Kral, bu çocuğu kendi evladı olarak kabullenir ve onu Korint'te yetiştirir. Çocuk kralın öz babası olmadığını bilmemektedir. Daha sonra, Delphi şehri kâhini genç adama, babasını öldüreceğini ve annesiyle evleneceğini söyler. Bunun üzerine, kaderinden kaçmaya ve kendi evi sandığı Korint'ten uzaklaşmaya karar verir. Delphi'den geri dönerken, yaşlı bir adamla kavga eder. Bu arada kontrolünü kaybeder ve yaşlı adam ile hizmetçisini öldürür. Aslında ölen yaşlı adam, kendi gerçek babası olan Theba Kralı Laios'tur. Oedipus, bir süre sonra Theba'ya gelir. Fakat bir sfeniksin, şehrin genç adam ve kızlarını öldürdüğünü görür. Sfeniks, sorduğu bilmeceye doğru bir cevap aldığı zaman, bu cinayetlerden vazgeçeceğini söylemektedir. Sorulan bilmece şöyledir: «İlk önce dört, sonra iki ve en sonunda da üç ayak üzerinde yürüyen şey nedir?» Ayrıca, bu bilmeceyi çözenin, Theba şehrinin kralı olmasına karar verilmiştir. Böylece artık dul olan kraliçeyi de kendine eş olarak alabilecektir. Oedipus, bilmeceyi çözmeye çalışır. Ve sonunda çözümü bulur. Sorulan şey, insandır. Çünkü insanlar, bebek iken dört ayak, yetişkin iken iki ayak ve yaşlılıklarında da üç ayak (bastonla birlikte) üzerinde yürümektedirler. Bunun üzerine Sfeniks kendini denize atar ve ölür. Theba şehri artık kurtulmuştur. Oedipus ise, Theba Kralı olur ve İokaste ile evlenir. Oedipus kral olduktan sonra, şehirde büyük bir Veba salgını ortaya çıkar. Birçok Thebalı ölür Kahin Teiresias bu vebanın, Kral Oedipus'un işlediği bir suçtan dolayı şehirde yayıldığını söyler. Oedipus'u baba katili olmak ve ensest yapmakla suçlar. Kral, ilk önce buna inanmak istemez. Fakat sonunda gerçeği görür ve bu acı ile kendi gözlerini kör eder. İokaste ise, intiharı seçer. Tragedya, Oedipus'un bilmeyecek işlediği ve basturmaya çalıştığı bir suçun cezasını çekmesiyle son bulur. Acaba bu mitos, Freud'un görüşlerini mi yansıtmaktadır? Burada bilinç dışı bir ensest arzusu ve babaya duyulan nefret mi anlatılmaktadır? Gözüküğü kadarıyla bu mitos, Freud'un teorisini doğrulamaktadır. Ama mitosu yakından incelediğimizde, bazı şüpheler ortaya çıtkar. İlk olarak şu özellik dikka-

bir yönde psikolojik görüşle ele almıştı. Jung'a göre mitlerdeki ortak motifler «arketipler»dir. O, mitlerdeki arketipleri izah ederken, bireyin ne olduğunu ortaya koymakla işe başlar: Salt biriciklik haline gelen birey olmadığı gibi, bireysel sonuçlar da yoktur. Düşler bile tıpkı bütün toplulukların mitoloji ve folklorunda bazı motiflerin hemen hemen aynı biçimde tekrarlandığı gibi çok yüksek seviyede ortak gereçlerden meydana gelmektedirler. Mitolojilerde ortak olan bu motifler arketiplerdir. Arketiplerin kasnağı sadece gelenek ve göçlerde aranmamalıdır. Bunlar aynı zamanda irsi olan insan zihninin arketip örneklerinden ortaya çıkmaktadır.<sup>17</sup> Ona göre arketipler, insanlığın çok uzak geçmişine ait sosyal bilinçaltını oluştururlar. Bu görüş redüksiyonist (indirgemeci) bir görüştür. Mitlerdeki duygu boyutunun ritüellerle yakın ilgisinin olduğu unutulmamalıdır. Fransız antropolojist Claude Lévi-Strauss yaşam ve ölüm, doğa ve kültür, ego ve toplum gibi zıtlıkların temel sabiteler olduğunu iddia etti.

Ortada olan şey mitin insan aktivitelerini olağanüstü değişik ve karmaşık hale getirdiğidir. Diğer yaratılış aktivitelerinde olduğu gibi toplumun büyük çoğunluğu kişisel ve çevresel faktörler altında oluşan farklı görüşlerden tek ve geniş bir görüş açısı meydana getirerek miti açıklamak gibi zor bir oyuna katılmıştır. Her teori bazı mitlerin ya da mitolojik geleneklerin anlaşılmasına ilişkin bazı aydınlatıcı bilgiler sunarken mit olarak tasnif edilmiş efsanelerin her tipi için açıklamaların yapıldığı bir teoriyi herhangi birinin şu ana kadar geliştirmiş olması olası görünmemektedir.

### V. Mitlerin Etkisi

Mitoloji, en eski zamanlardan günümüze dünyanın bütün alanlarında sanat üzerinde etkisini göstermiştir. Amerika'da insanlar, kum gibi materyalleri (Navajo<sup>18</sup>'nin kumdan resimlerinde) ve taşı kullanarak (Olmec'in yeşimtaşı

---

timizi çekmektedir: Eğer Freud'un görüşleri doğru olsaydı, Odişus, Laios ve İakoste'nin onun babası ve annesi olduklarını bilmeden ilk önce İokaste ile tanışmalı, ona âşık olmalı, onunla evlenmeli ve daha sonra da babasını öldürmeliydi. Fakat «Kral Odişus»ta, Odişus'un İokaste'den hoşlandığı zikredilemez. Ayrıca ona âşık bile olmamıştır. İokaste ile evlenmesinin tek sebebi, bu kadının taht ile birlikte verilmiş olmasıdır. Eğer gerçekten enseset arzuları işlenmiş olsaydı, anne ve oğlu arasındaki bir cinsel arzunun belirmesi gerekmez miydi? Bu soru bir başka açıdan da önemlidir. Eğer mitosun eski kaynaklarındaki biçimine bakacak olursak, yalnızca Şamlı Nikola'nın hikâyesinde bir evlenme sahnesi vardır. Evlenme sahnesi, Cari Rabert'e göre, daha sonra bu mitosa katılmıştır bkz; Freud, *Totem ve Tabu*, Çev.K. Sahir Sel, Sosyal Yay, İstanbul,1996; Erich Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)* Arıtan Yayınevi, İstanbul,1990, s.215-217 : C. Robert, *Odişus*, Berlin, 1915.

<sup>17</sup> Carl Gusstav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Ender Gürol, Oluş Yay. İstanbul 1965, s.91-92

<sup>18</sup> Navajolar, 1300'lü yıllarda kuzeybatı Kanada'dan güneybatıya inen bir athapascan kabilesidir. Haşın, deri yüzücü, göçmen istilacılar olarak güneybatıdaki çiftçi kabilelerin korkulu

maskelerinde) mitolojik temaları ifade etmiştir.<sup>19</sup> Okyanus da, tahta, heykel ve maskeleri yaratmak için kullanılması tercih edilen bir malzemeydi. Orta ve Güney Amerika Yerlilerinde cenazeye ilgili semaverler, tanrıların heykelleri ve mitolojik figürler için seramikler kullanılırdı. Eski Avrupa'da da mitolojik temalarda taş, tahta ve metali de kapsayan çeşitli araçlar işlenmiştir. Mitolojiyi kapsayan çok zengin sanatsal geleneklerin bir kısmı, batı Afrika'nın kültürlerinde bulunmuştur. Mit tarafından ilham edilmiş parçaların değerine rağmen mitin kültürleri yapıcı sanat objelerini dini ve entellektüel bağlamından ayırmada yanılığa düşmüştür. Miti oluşturan kültürlerden ayrı bile olsa kaydedilmiş tarihin başlangıcından itibaren sanatçı ve yazarlar için zengin bir materyal üreten mitler ritüelle ilgili olmuştur. İlahi karakterler Homeros tarafından destanlarında -özellikle Zeus, Hera, Athena, Aphrodite, Apollo ve Ares- baştanbaca antik çağa ait şiirler ortak güç olmuştur. Buna ek olarak Yunan Trajedi yazarları mesela Oresteia'nın Aeschylus'unda, Antigone'de Sofokles'in aynı isimli oyununda ve Sofokles ve Euripides tarafından yazılmış oyunda Agamemnon ve Clytemnestra gibi böylesi insan karakterlerini oluşturmak üzere mitin geleneksel niteliğini ortaya çıkarmışlardır. Tanrılar da, yüzyıllar boyunca birçok görsel sanatçıya ilham sağladı. Erkeksi güzelliğin bir ideali olarak Apollo, bütün dönemlerin sanat çalışmalarında önemli bir figür-

---

rüyasyıldılar. Onlara apaçi derlerdi. Bunun bir nevi türevi olan tewa ve ispanyolca karışımı olan apaches de nabahu adı türemiş ve zaman içinde navajo halini almıştır. Navajolar, pueblo komşularından gördükleri maskeli dans, sepetçilik ve seramikçilik gibi birçok kültürel uygulamayı benimsemişler. Pueblolar'dan dokumayı, İspanyollar'dan gümüş işini öğrenen Navajolar birilerinden birşeyler kapma hırsıyla yanıp tutusan mustesna bir kabile orneği teşkil etmişlerdir. 19. yüzyılın ortalarında mücevhercilik ve dokumacılığa başlamışlar. Basit şef battaniyeleri bugün ünlü navajo dokumalarına dönüşmüştür. 130.000'lik nüfusuyla navajolar Birleşmiş Milletler'deki en kalabalık kabiledir. Meksika ve Arizona üzerinde 200 millik bir alanda içinde heykel vadisi, canyon de chelly gibi doğa harikaları, kömür ve petrol kaynaklarının bulunduğu yerde yaşamaktadırlar. Navajolar oldukça zengin bir kabiledir; tarım ve hayvancılıkta ilerlemiş bir kabiledir.. kadınları hala geleneksel kıyafetlerini giyerler; kadife bluzlar, bilek seviyesine inen etekler ve gümüş ya da turkuvaz gerdanlıklar takarlar. İlk reglini gören kızlar için kınaalda adı verilen şölenler düzenleyen, cinsiyet eşitliği konusunda güzel bir örnek teşkil etmektedir.

<sup>19</sup> Aztek, maya ve inka uygarlıkları kadar bilinmeyen, m.ö 1200- m.s 600 yılları arasında Meksika'da yaşamış uygarlığa verilen isimdir. Yaşadıkları zamana göre ileri düzeyde matematik ve astronomi bilgisi, gelişmiş sulama teknikleri olan, dolayısıyla tarım konusunda ileri gitmiş bir medeniyetti. Yaşadıkları bölgeyi boy boy taştan kafa şeklinde anıtlarla doldurmuşlardı. Başkentleri San Lorenzo Tenochtitlan ismini taşıyordu; şaşılacak şekilde toprağın işlenmesi ve sulama kanallarının yapısı konusunda Mezopotamya'da yaşamış Sümerler ve Nil nehri kıyısındaki uygarlıklarla benzerlikleri vardı. Bu medeniyetin nasıl doğduğu ve nasıl yok olduğu konusunda kesin bilgiler yoktur. Bilinen, İ.S. 600 civarında ana şehirlerini terk etmiş olduklarıdır. Maya ve Zapotek uygarlıklarıyla etkileşim içinde yaşamışlardır.

dür. Apollonun çok meşhur temsilcisi bugün Roma'da Vatikan Müzesinde bulunan Yunan orjinalinden kopye edilmiş eski Roma heykeli Apollo Belvederedir. Barok ve Rönesans Çağının birçok sanatçıları tarafından (1600–1750) Apollo da temsil edilmiştir. Eski zamanlarda çoğu sanatçılara ilham kaynağı olmuş Tanrıça Venüs de güzellik yönünden onunla eşit güzellikte idi. İtalyan Ressam Sandro Botticelli, Venüs'ün doğumu isimli meşhur resmini onun eski heykelinden kopye etmiştir.<sup>20</sup> Edebiyat ve müzik alanının da mitolojik konulara borçlu olduğu aynı şekilde telafuz edilmektedir. Sophocles tarafından kaleme alınmış olan meşhur oyunda Tanrıların yüksek yasası ile devletin yasaları arasında çatışma halinde olan Oedipus'un bir kızı Antigone anlatılmıştır. Daha sonra Fransız oyun yazarları Jean Cocteau (Antigone, 1922) ile Jean Anouilh (Antigone, 1942) ve Alman oyun yazarı Bertolt Brecht (Antigone, 1948) onun bu yaşamından kesitler kullanmışlardır. Babasının katilinden öcünü almak için çabalayan Agamemnon'un mutsuz kızı Electra yine Fransız yazar Jean-Paul Sartre (The Flies, 1943) ve Amerikan oyun yazarı Eugene O'Neill (Mourning Becomes Elektra, 1931) tarafından yazılan oyunlara konu olmuştur. Yine Elektra ünlü Alman bestecisi Richard Strauss tarafından opera bestesi olarak bestelenmiştir (Elektra, 1909). Mitolojinin etkisi olmaksızın müziğin, edebiyatın, sanatın ve film gösterisinin olduğu bir dünyayı düşünmek neredeyse imkânsızdır.

### **Sonuç**

Sonuçta bir şey üzerine dikkat çekmek istiyorum: Zuckerman'ın ifadeyle<sup>21</sup> dünyanın oluşumu ve çeşitli tanrı ya da tanrıçalara ilişkin eski ve fantastik tanımlamaların kurgu olduğunu açıkça bildiğimiz halde onlardan bahsetmek yerine Antik Yunan ya da Yerli Amerikan mitlerinden sıklıkla söz ederiz. Ne var ki, insanlar, Yahudi mitlerinden, Budist mitlerinden ya da Hıristiyan mitlerinden çok az söz ederler ya da hiç söz etmezler. Neden? Eski, hayal ürünü bir hikâyeyi "mit" ve fakat aynı oranda eski ve hayal ürünü başka bir hikâyeyi gerçekliği sorgulanamaz bir "dini anlatı" yapan şey nedir? Bunun nedeni, sayılardır. Bir "mit", tarihsel geçerliliğine inanan oldukça büyük bir insan topluluğundan yoksun ise, artık sadece basit bir "anlatı"dır. Dünyanın başlangıcına ilişkin Semitik Dinlerin hikayesi (Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde anlatıldığı gibi) ve Sümerlerin dünyanın kökenine ilişkin hikâyeleri, aynı derecede mitolojiktir ve ampirik açıdan inanılmazdır. Fakat birisi, dini bir anlatı, diğeri ise, mit olarak kabul edilir. Neden? Çünkü birinin gerçek

<sup>20</sup> 1482 sonrası, Uffizi Galerisi, Floransa, İtalya.

<sup>21</sup> Phil Zuckerman, Din Sosyolojisine Giriş, Ankara, 2006; s.124

olduğuna inanan milyonlarca insan var, diğerine ise yok” demektedir Zuckerman.<sup>22</sup> Mitoloji ile din arasında dinin egemen olduğu bir ilişki bulunmaktadır. Aslında mitlerin de kaynağı dinlerin kendisidir. Ancak insan aklına indirgenen bir takım dūřünceler insan dūřüncesinde bu tür mitolojileri doğurmuştur. Mesela Zeus monist inanın bir tanrısıdır diyebilir miyiz? Ya da Monist inanın bir yansımasından başka bir řey değildir. Tek tanrı ve Onun hakimiyeti altında büyük melekler, insanlarla haberleşmeyi sağlayan peygamberler. Meřhur Zeus, Onun hakimiyeti altındaki büyük melekler yerine karısı başta olmak üzere ailesi ve insanlar ile haberleşmesini sağlayan diğerleri. Prometre ya da yarı insan yarı Tanrı Herkül. Hz. İsa’nın bile dünyanın yakın tarihinde ve insanoğlunun tasavvur zenginliği içinde nasıl birdenbire Tanrı’nın ođlu olduğunu dūřünürsek mitoloji ile dinin birbiri ile bu bağlamda örtüştüğünü görebiliriz. İnsanlar onu önce antropomorfit bir dūřünce ile tasavvur ettiler.

---

<sup>22</sup> Zuckerman, age. s.124.

## BASRALI MEŞHUR MUHADDİS YAHYÂ b. SAÎD el-KATTÂN'IN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

### Basrian Famous Traditionist Yahyâ B. Saîd al-Kattân's Place In The Science Of Hadith

Ramazan ÖZMEN\*

#### Abstract

*Yahyâ b. Saîd el-Kattân (198) one of the most famous traditionist who lived in the second age after hijra. He was from the atbâu't-tâbiîn generation. Yahyâ b. Saîd el-Kattân was born 120 (ah) in Basra and died 198 (ah) in there too. He accomplished his hadisth education in Basra. Yahyâ b. Saîd continued Şu'be's lectures throught twenty years. However he visited centres of knowledge in his age like Baghdad, Macca and Kûfa to increase his hadith knowledge. His reputation derives from his achievements in the field of narrator criticism (nakdu'r-ricâl). He is accepted the first traditionist who collected his statements connected with narrator criticism. He is recognized as a rigid critic in the field of hadith and narrator criticism.*

**Key Words:** *Yahyâ b. Saîd el-Kattân, science of hadith, narrator criticism, rigid critic.*

#### Giriş

Hadis târihinin erken dönemiyle ilgili araştırmalar oldukça önemlidir. Hicrî birinci asırda bir kısmı yazılı olarak, çoğunluğu ise sözlü olarak aktarılan rivayetler üzerinde, hicrî ikinci asırda yoğun bir ilmî faaliyet yürütülmüş ve dağınık vaziyette olan bu geniş hadis malzemesi tedvin edilmeye başlanmıştır. Hicrî ikinci asır, hadisin altın çağı olarak kabul edilen üçüncü asrın hazırlayıcısı olmak bakımından önemlidir.

Hicrî ikinci asırda hadis târihine damgasını vuran ve bu ilmin sistemleşmesinde önemli rol oynayan büyük muhaddisler yetişmiştir. Şu'be b. el-Haccâc (160), Abdulmelik b. Cureyc (150), Mâlik b. Enes (179), Sufyân es-Sevrî (161), Sufyân b. Uyeyne (198) ve el-Evzâî (157) gibi muhaddisler, bunlardan sadece birkaçıdır. Bizim bu çalışmada hadis ilmindeki yerini ortaya koymaya çalıştığımız Yahyâ b. Saîd el-Kattân (120-198) da hicrî ikinci asrın yetiştirmiş olduğu büyük muhaddislerden birisidir. Yahyâ b. Saîd, yukarıda bir kaçını zikrettiğimiz meşhur muhaddislere öğrencilik etmiş, kendisi de bu ilimde çok önemli yere sahip olan Ahmed b. Hanbel (241), Ali b. el-Medîni (234) ve Yahyâ b. Maîn (233) gibi üçüncü asrın şöhretli muhaddislerine hocalık yapmıştır. Etbâu't-tâbiîn neslinin en önemli simalarından olan Yahyâ b. Saîd'i hadis ilminde şöhrete ulaştıran esas mevzu, onun rical konusundaki ihtisası olmuştur. Her ne kadar daha önce başladığı kabul edilse de, ricâl tenkidciliği etbâu't-tâbiîn devrinde yeni bir aşamaya girmiştir. Bu dönemde İslâm coğrafyasının değişik bölgelerin-

---

\*Ar. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fak. Hadis Ana Bilim Dalı. rozmen@yyu.edu.tr.

de cerh ve ta'dilde uzman muhaddisler yetişmiştir. Bu dönemde, daha önceki dönemlerden farklı olarak tenkide uğrayan râvîlerin sayısı artmış, buna paralel olarak da cerh ve ta'dil ilmi sistemleşmeye başlamıştır. Etbâu't-tâbiîn nesli, hadislerin derlenmesi ve muhafazasının yanı sıra, bu döneme kadar daha çok sözlü olarak yürütülen cerh-ta'dil faaliyetlerinin tedvîni işini de üstlenmiştir. İşte bu çalışmanın konusu olan Yahyâ b. Saîd, bu alanda önemli çalışmalar yapmış ve cerh-ta'dil ile ilgili sözlerini tedvîn eden ilk muhaddis olmuştur.

Kaynaklarda Yahyâ b. Saîd'in hayatıyla ilgili ayrıntılı mâlûmât bulmak mümkün değildir. Ancak biz bu çalışmada mevcut malzemeye dayanarak, onun hadis ilmindeki yeri ile ilgili genel bir tablo çizmeye çalışacağız.

## A. YAHYÂ B. SAÎD el-KATTÂN'IN DOĞUMU HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ

### 1. Doğumu

Kaynaklarda tam adı, Yahyâ b. Saîd b. Ferrûh et-Temîmî el-Basrî Ebû Saîd el-Kattân el-Ahvel (v. 198)<sup>1</sup> olarak tespit edilen muhaddisimizin künyesi Ebû Saîd olup<sup>2</sup>, pamuk ticaretiyle meşgul olduğu için 'el-Kattân' lakabı ile şöhret bulmuştur.<sup>3</sup> Bundan dolayı olsa gerek, diğer Yahyâ'larla karışmaması için, nâdir de olsa bazı kaynaklarda Yahyâ b. Saîd dendikten sonra 'yani tâcir olan'<sup>4</sup> şeklinde bir ek bilgi zikre-

<sup>1</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, XIV/135; el-Mizzî, Cemâluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk., Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muessesetu'r-Risâle, I. bsk., Beyrût, 1413/1992, XXXI/329-330; ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk., Şuayb el-Arnaûd, Muessesetu'r-Risâle, VII. bsk., Beyrût, 1410/1990, IX/175; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, thk., Ömer Abdusselâm Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I. bsk., Beyrût, 1411/1990, hicrî 191-200 yılları olaylarını ele alan cilt, s. 464 (Bu eser cilt numarası sistemine göre basılmadığı için, bundan sonraki atfılarda "191-200 olayları" ifadesi, cilt numarası yerine kullanılacaktır.); İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I. bsk., Beyrut, 1404/1984, XI/191.

<sup>2</sup> Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, thk., Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkâvî, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, I. bsk., Medîne, 1404, I/364; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm el-Bustî, *Kitâbu Meşâhîri Ulemâi'l-Emsâr*, thk., Manfred Fleischhammer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1959, s. 161.

<sup>3</sup> es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, thk., Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, I. bsk., Beyrut, 1401/1981, X/184; İbnu'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sâdir, Beyrut, trs., III/44; ayrıca bkz., el-Kuraşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed Ebu'l-Vefâ, *el-Cevâhîru'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk., Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, II. bsk., yy., 1413/1993, IV/289; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Lubbu'l-Lubâb fi Tahrîri'l-Ensâb*, (Abbâs b. Muhammed b. Ahmed b. es-Seyyid Ridvân el-Medenî'nin *Muhtasarı Fethi Rabbi'l-Erbâb bi mâ Ühmile fi Lubbi'l-Lubâb min Vâcibi'l-Ensâb*'ı ile birlikte), thk., Muhammed Ahmed Abdulaziz-Eşref Ahmed Abdulaziz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1411/1991, II/183.

<sup>4</sup> Bkz., İbn Muflih, Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadu'l-Erşed fi Zikri Ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk., Abdurrahman b. Suleyman el-Useymin, I. bsk., Riyad, 1410/1990, II/27.

dilmektedir ki, bu da onun ticaretle uğraşmış olduğu hususunu daha da vuzuha kavuşturmaktadır. el-Ahvel nitelemesi ise, onun gözlerinin doğuştan şaşı olduğunu göstermektedir.

Etbâu't-tâbiîn neslinden olup<sup>5</sup>, kendi çağının imamı<sup>6</sup> olarak kabul edilen Yahyâ b. Saîd el-Kattân, hicrî 120 yılının başlarında doğmuş olduğunu bizzat kendisi beyan etmektedir.<sup>7</sup> Yahyâ el-Kattân'ın hicrî 120 yılında doğduğu hususunda onun biyografisine yer veren kaynakların büyük çoğunluğu ittifak halindedir.<sup>8</sup>

Kaynaklarda onun mevâliden olduğu zikredilse de<sup>9</sup>, kendisinin bunu kabul etmediği de nakledilir. el-Hatîbu'l-Bağdâdî (463)'nin Yahyâ b. Maîn (233)'e dayandırdığı bir habere göre, Yahyâ b. Saîd el-Kattân 'hiç kimsenin üzerimde velâyet hakkı yoktur' diyerek, mevâliden olduğunu kesin bir dille reddetmektedir.<sup>10</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın hayatının ayrıntıları ve âilesi hakkında kaynaklarda hemen hemen hiç bilgi yoktur. İbn Cemâa (773), halife Me'mûn döneminde ehl-i sünnet kelmacılarından olduğunu ve Me'mûn'un meclisinde mu'tezileye mensup

<sup>5</sup> İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Muhammed, *Şurûtu'l-Eimme*, thk., Abdurrahman Abdulcabbâr el-Furayvâî, Dâru'l-Muslim, I. bsk., Riyad, 1414, s. 60; ed-Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Zikru Esmâi't-Tâbiîn ve men Ba'dehum*, thk., Bürân ed-Danâvî ve Kemal Yûsuf el-Hût, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, I. bsk., Beyrut, 1985, I/400; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis*, thk., es-Seyyid Muazzam Huseyn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. bsk., Beyrut, 1397/1977, s. 46; en-Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Tehzibu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Dâru'l-Fikir, I. bsk., Beyrût, 1996, II/450.

<sup>6</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/139; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/339; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/465; a. mlf., *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehü Rivâyetun fi'l-Kutubi's-Sitte*, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, thk., Muhammed Avvâme, I. bsk., Cidde, 1413/1992, II/366; a. mlf., *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/177.

<sup>7</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/135; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/341; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, hicrî 191-200 yılları olaylarını ele alan cilt, s. 464; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, XI/192; ayrıca bkz., er-Rib'î, Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman b. Zebr, *Mevlidu'l-Ulemâ ve Vefeyâtuhum*, thk., Abdullah Ahmed Süleyman el-Hamd, Dâru'l-Âsime, I. bsk., Riyâd, 1410/1990, I/284; Halîfe b. Hayât, *Târîhu Halîfe b. Hayât*, thk., Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Bağdat, 1396/1967, I/350.

<sup>8</sup> Ancak bununla birlikte Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (v. 597) onun doğum tarihi olarak –eğer müstensih veya baskı hatası değilse– 110 yılını (bkz., İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Abdulkâdir Atâ, Mustafâ Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1412/1992, X/72), er-Rib'î (397) ise *Mevlidu'l-Ulemâ* sının bir yerinde 120 yılını zikretmişken, eserinin başka bir yerinde (bkz., er-Rib'î, *Mevlidu'l-Ulemâ ve Vefeyâtuhum*, I/318) 134 tarihini vermektedir. Ancak bu tarihlendirmeler yanlış olsa gerektir.

<sup>9</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/135; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/330; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/175; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm* hicrî 191-200 olayları/464; a. mlf., *el-Muktenâ fi Serdi'l-Künâ*, thk., Muhammed Sâlih Abdulazîz el-Murâd, Matâbiu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medine, 1408, I/270.

<sup>10</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/136; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/177.

kimselerle tartışıp onlara üstün geldiğini söylediği Abdullah b. Saîd et-Temîmî'nin<sup>11</sup>, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın kardeşi olduğunu söylese de<sup>12</sup>, İbn Hacer bunun doğru olmadığını, yani İbn Küllâb'ın Yahyâ b. Saîd'in kardeşi olmadığını, sadece isim ve nisbe benzerliği olduğunu ifade etmektedir.<sup>13</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın iki oğlunun ve iki torununun da hadis ilmi ile meşgul olduğunu görmekteyiz. Yahyâ'nın oğullarından Ebû Sâlih Muhammed b. Yahyâ b. Saîd el-Kattân el-Basrî (220)<sup>14</sup>; kendi babasından, İbn Uyeyne'den ve Dâvud b. Aclân'dan hadis rivâyet etmiş, kendisinden de oğlu Ahmed b. Muhammed ve Ebû Zür'a hadis rivâyet etmiştir.<sup>15</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın torunu, Muhammed b. Yahyâ'nın oğlu, Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ b. Saîd (258) de hadis ilmi ile meşgul olmuş bir kimsedir. Dedesinden ve başkalarından hadis rivâyet etmiş, İbn Mâce ve İbn Ebî Hatim de kendisinden rivâyette bulunmuşlardır. İbn Ebî Hâtim onun *sadûk* olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân da onu *es-Sikât*'ında zikretmiş ve *mutkan* olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup> Muhammed b. Yahyâ'nın diğer oğlu Sâlih b. Muhammed b. Yahyâ b. Saîd de aynı şekilde hadis râvîsi idi. İbn Hacer, onun makbûl birisi olduğunu söyler.<sup>17</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın diğer bir oğlu ise, babası gibi Ebû Saîd künyeli Ahmed b. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dır. O da hem babası ve hem de kardeşi gibi hadis ilmi ile meşgul olmuş bir kimsedir.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> İbn Cemâa'nın söz konusu ettiği bu şahıs, İbn Küllâb diye meşhur olan Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî (240)'dir. Bkz., bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, '*İbn Küllâb*' md., DİA, XX/156-157.

<sup>12</sup> İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. İbrahim b. Sa'dillâh, *İzâhu'd-Delîl fî Kat'i Huceci Ehli't-Ta'tîl*, thk., Vehbî Süleyman Gâveci el-Elbânî, Dâru's-Selâm, I. bsk., Kâhire, 1410/1990, s. 22.

<sup>13</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III/290. Bu konuda ayrıca bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, '*İbn Küllâb*' md., DİA, XX/156-157. İbn Hacer'in beyanına göre, Fahrüddîn er-Râzî'nin babası Ziyâuddîn el-Hatîb, *Ğâyetu'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde İbn Küllâb'ın Yahyâ b. Saîd'in kardeşi olduğunu ileri sürse de, bu doğru değildir.

<sup>14</sup> Muhammed b. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'nın vefât tarihinde ihtilaf vardır. el-Buhârî, onun vefât tarihi olarak 220 yılını verir. Bkz., el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I/266. İbn Hacer, Muhammed b. Yahyâ'yı tanıtırken 'meşhur âlimin oğlu' diye söz eder ve sika olduğunu sözlerine ekler. Ancak o, Muhammed b. Yahyâ'nın vefât tarihi olarak, el-Buhârî'nin verdiği 220 tarihini değil, 233 tarihini zikreder. Bkz., İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk., Muhammed Avvâme, Dâru'r-Raşîd, I. bsk., Suriye, 1406/1986, s. 512. İbn Hibbân ise onu *es-Sikât*'ında zikreder, vefât tarihi olarak ise 223 yılını gösterir. Bkz., İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim el-Bustî, *es-Sikât*, thk., es-Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâru'l-Fikr, I. bsk., y.y., 1395/1975, IX/82.

<sup>15</sup> el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I/266; Muslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, I/439; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII/123; ez-Zehebî, *el-Muktenâ fî Serdi'l-Künâ*, I/313; a. mlf., *el-Kâşif*, II/229.

<sup>16</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, I/483-484; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I/54; ayrıca bkz., ed-Dâraikutnî, *es-Sunen*, III/44, IV/203.

<sup>17</sup> İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 273.

<sup>18</sup> el-Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr, *İ'tikâdu Ehli's-Sunne*, thk., Ahmed Sa'd Hamdân, Dâru Tayyibe, Riyad, 1402, II/221.

## 2. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Hocaları

Yahyâ b. Saîd el-Kattân, pek çok kimseden hadis rivâyet etmiştir. Bu şahsiyetler arasında, ismi hadis ilminde ön plana çıkan önemli muhaddisler vardır ki, bunlardan bazılarını burada vermek uygun olacaktır: Hammâd b. Seleme (167), Humeyd et-Tavîl (142), Saîd b. Ebî Arûbe (156), Sufyân es-Sevrî (161), Sufyân b. Uyeyne (198), Suleyman b. Mihrân el-A'meş (148), Şu'be b. el-Haccâc (160), Abdurrahman b. Amr b. el-Evzâî (157), Abdulmelik b. Cureyc (v. 150), Fudayl b. İyâz (187), Mâlik b. Enes (179), Hişâm b. Urve (146) ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (143)<sup>19</sup> Bu muhaddislerden şu aşağıdaki zikredeceklerimizin ise, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın hocaları olduğu özellikle vurgulanır: Humeyd et-Tavîl (v. 142), Şu'be b. el-Haccâc (160), Abdulmelik b. Cüreyc (150), Hişâm b. Urve (146), Saîd b. Ebî Arûbe (156), Sufyân es-Sevrî (161), Sufyân b. Uyeyne (198), Süleyman el-A'meş (148) ve Mâlik b. Enes (179).<sup>20</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Sufyân es-Sevrî ve Şu'be b. el-Haccâc ile birlikte el-A'meş'in ashâbının birinci tabakasını teşkil etmektedir.<sup>21</sup> Ali b. el-Medîni'nin (234) ifadesine göre, Yahyâ el-Kattân yirmi yıl boyunca Şu'be'ye (160) öğrencilik yapmıştır.<sup>22</sup> Yine Ali b. el-Medîni'nin naklettiğine göre, Yahyâ el-Kattân bu hususta şöyle demektedir: “Yirmi yıl boyunca Şu'be ile beraber oldum. Onun yanından üç, en fazla on hadis ile dönerdim. Her gün ondan işittiğim hadisleri bana Abdullah b. Yahyâ es-Sükkerî rivâyet ederdi.”<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel (241) de Yahyâ el-Kattân'ın Şu'be ile olan ilişkisine dikkat çekerek şöyle demektedir: “Hadis ilmi söz konusu olduğunda Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan daha sağlamı görmedim, çağında onun gibisi yoktu. O, eğitimini Şu'be'den almıştı.”<sup>24</sup> ez-Zehebî (748) de Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın hadis eğitimini Şu'be ve Sufyân'dan aldığını vurgular ve Şu'be ile beraberliğine dikkat çeker.<sup>25</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a “Şu'be'den hadisi daha güzel olan birini gördün mü?” diye sorulduğunda o ‘hayır’ diye cevap vermiş ve onunla yirmi yıl beraber olduğunu

<sup>19</sup> Hadis rivâyet ettiği kimselerin uzun bir listesi için bkz., el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/330-332.

<sup>20</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/135; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/328; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/176; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/464.

<sup>21</sup> en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Risâle fi Ulûmi'l-Hadis*, thk. Cemil Ali Hasen, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, I. bsk., Beyrut, 1985, s. 53; a. mlf., *et-Tabakât*, thk., Mahmûd İbrâhim Zâyed, I. bsk., Halep, 1369, s. 132.

<sup>22</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, *Takdimetu'l-Ma'rife li Kitâbi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I. bsk., Beyrut, 1271/1952, I/249; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/136; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/334; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, XI/190.

<sup>23</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/136; ayrıca bkz., el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/334.

<sup>24</sup> İbn Ebî Hâtim, *Takdimetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I/247; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/337; İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İteli't-Tirmizî*, thk., Subhî es-Sâmerîrâ, Âlemu'l-Kutub, III. bsk., Beyrut, 1416/1996, s. 132.

<sup>25</sup> ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/470.

ifade etmiştir.<sup>26</sup> İbn Receb el-Hanbelî (790), Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan bahsederken, onun hadis ilminde Şu'be'nin halifesi olduğunu, onun yerine geçtiğini ve Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni ve Yahyâ b. Maîn gibi hadis ilminin büyük isimlerinin ilimlerini Yahyâ b. Saîd'den aldıklarını ifade eder.<sup>27</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın en meşhur öğrencilerinden olan Ali b. el-Medîni, onu daha önceki âlimlerin ilmine de vâris olmuş Basra'nın en büyük muhaddislerinden sayar.<sup>28</sup>

### 3. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Öğrencileri

Basra'nın büyük münekkid alimlerinden<sup>29</sup> olan Yahyâ el-Kattân'dan pek çok kimse hadis rivâyet etmiş olmakla beraber, ancak yine biz burada ismi hadis ilminde ön plana çıkan bazılarını zikredeceğiz:<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel (241), İshâk b. Râhûye (238), İshâk b. Mansûr el-Kevsec (251), Ebû Hayseme Zuhayr b. Harb (234), Abdurrahman b. Mehdî (v. 198), Ubeydullah b. Ömer el-Kavârîrî (235), Ali b. el-Medîni (v. 234), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (v. 224), Muhammed b. Beşşâr Bundâr (252), ve Müsedded b. Müserhed (v. 228). Ayrıca Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın hocaları arasında olan Sufyân es-Sevrî, Sufyân b. Uyeyne ve Şu'be b. el-Haccâc'ın ondan hadis rivâyet etmiş olması<sup>31</sup>, Yahyâ b. Saîd'in bu hocaları nezdindeki kıymetini ortaya koymaktadır.

<sup>26</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, trs., VIII/380.

<sup>27</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, s. 131.

<sup>28</sup> İbnü'l-Medîni, Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, thk., Muhammed Mustafa el-A'zamî, Mektebetu'l-İslâmî, y.y., 1392/1972, s. 37-41. Yahyâ b. Saîd'in bir nevi ilim silsilesini de ifade eden, Ali b. el-Medîni'nin şu ifadelelerini burada zikretmek yerinde olacaktır: "Ali b. el-Medîni şöyle demektedir: İsnad'ın altı kişinin etrafında döndüğünü gördüm. **1.** Medîne'de İbn Şihâb ez-Zühri (124), **2.** Mekke'de Amr b. Dinar (126), **3.** Basra'da Katâde b. Dâime es-Sedûsi (117) ve **4.** Yahyâ b. Ebî Kesîr (132), **5.** Kûfe'de Amr Abdullah b. Ubeyd (129) ve **6.** Suleyman b. Mihrân (148). Daha sonra bu altı kişinin ilmi, musannıf olan şu kişilere intikal etmiştir: **1.** Medîne'de Mâlik b. Enes (179) ve **2.** Muhammed b. İshak (152), **3.** Mekke'de Abdulmelik b. Abdilaziz b. Cureyc (151) ve **4.** Sufyân b. Uyeyne (198), **5.** Basra'da Saîd b. Ebî Arûbe (158 veya 159), **6.** Hammâd b. Seleme (168), **7.** Ebû Avâne (175), **8.** Şu'be b. el-Haccac (160) ve **9.** Mamer b. Raşid (154), **10.** Kufe'de Sufyân b. Saîd es-Sevrî (161), **11.** Şam'da Abdurrahman b. Amr el-Evzai (151), **12.** Vast'ta Huşeym b. Beşir (183). Ali b. el-Medîni sözlerine devamla şöyle demektedir: Sonra bu altı kişinin ve on iki kişinin ilmi, şu altı kişiye intikal etmiştir: **1.** Yahyâ b. Saîd el-Kattân (198), **2.** Yahyâ b. Zekerriyya b. Ebi Zaide (182), **3.** Veki b. el-Cerrah (199), **4.** Abdullah b. el-Mubârek (181), **5.** Abdurrahman b. Mehdî (198), **6.** Yahyâ b. Adem (203)." Ayrıca bkz., er-Râmahurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beybe'r-Râvî ve'l-Vâi*, thk., Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fıkr, III. bsk., Beyrut, 1404, s. 614-620; İbn Mende, *Şurûtu'l-Eimme*, s. 33-40.

<sup>29</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Takdîmetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I/232.

<sup>30</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan hadis rivâyet eden kimselerin uzun bir listesi için bkz., el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/332-334.

<sup>31</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *es-Sâbık ve'l-Lâhuk fî Tebâudî mâ beyne vefâti Râviyeyni an Şeyhin Vâhid*, thk., Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Dâru Tayyibe, I. bsk., Riyad, 1402/1982, s. 370.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan hadis rivâyet eden kimseler arasında, onun öğrencileri olarak Ahmed b. Hanbel (241), Ali b. el-Medîni (234), Müsedded b. Müserhed (228), Amr b. Ali el-Fellâs (249), İshâk b. Râhûye (238), İshâh b. Mansûr el-Kevsec (251), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (234), Yahyâ b. Maîn (v. 233) ve Abdurrahman b. Mehdî (198) gibi, yine hadis ilminde çok önemli yere sahip olan şahıslar ön plana çıkmaktadır. Mu'tezile'nin kurucu imamlarından olan Amr b. Ubeyd (144) de Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan hadis rivâyet etmiştir.<sup>32</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'nın, öğrencileri Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'e özel bir değer verdiğini görüyoruz. Onun bu konuda şöyle dediği nakledilir: "Bize bu iki adam gibisi gelmedi: Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn"<sup>33</sup>

Basra'da hadis ilmini sistemleştiren muhaddis olan Yahyâ el-Kattân, öğrencilerini hadislerdeki illetleri araştırmaya teşvik etmiş, ondan bu ilmi Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, İshâk b. İbrâhim ve Züheyr b. Harb öğrenmişlerdir.<sup>34</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın en meşhur öğrencisi Ali b. el-Medîni'dir. Kaynaklar onun hakkında bilgi verirken, Yahyâ b. Saîd'in öğrencisi olduğunu özellikle vurgularlar.<sup>35</sup> Ali b. el-Medîni, isim zikretmeden 'ondan duyduğuma göre' derken, çoğu zaman Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı kasdetmektedir.<sup>36</sup> Yahyâ el-Kattân'ın öğrencileri arasında Ali b. el-Medîni'ye ayrı bir değer vermektedir. Hatta el-Kavârîrî'nin beyanına göre onun 'Ali'nin benden öğrendiğinden çok, ben ondan öğrendim' dediği nakledilir.<sup>37</sup>

## **B. YAHYÂ B. SAÎD el-KATTÂN'IN HADİS İLMİNDEKİ YERİ**

### **1. Muasırları Nazarındaki Mevkîi**

İmam Mâlik b. Enes (179)'in Basra'daki ashâbının en başta geleni olan ve bütün hadis imamlarının kendisiyle ihticâc ettiği Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a çağındaki ve daha sonraki muhaddislerin büyük bir güven duyduğunu görüyoruz. Hatta öyle ki, hadis mütehasıslarının 'Yahyâ'nın terk edip de rivâyet etmediği bir kimseyi, şüphesiz biz de terk ederiz' dediği nakledilmektedir.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk., Ahmed Ebû Muslim, Fuat Seyyid vd., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, VI. bsk., Beyrut, 1409/1989.

<sup>33</sup> İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, Beyrut, 1998, 65/21.

<sup>34</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu Meşâhîri Ulemâi'l-Emsâr*, 161.

<sup>35</sup> ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk., Ali Muhammed Muavvîd-Adil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1995, V/170. a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/470.

<sup>36</sup> Meselâ bkz., el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fasl li'l-Vasli'l-Mudrec*, thk., Muhammed Matar ez-Zehrânî, Dâru'l-Hicre, I. bsk., Riyad, 1418, I/486. نا علي بن جعفر المديني قال وسمعتَه يعني يحيى بن سعيد القطان يقول هذا

<sup>37</sup> ez-Zehabî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, thk., Hamdi Abdulmeccid İsmâil es-Silefi, Dâru's-Sumeyî, I. bsk., Riyad, 1415, II/428.

<sup>38</sup> el-Kazvîni, el-Halîl b. Abdillâh b. el-Halîl el-Halîlî, *Kitâbu'l-İrşâd fi Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadis*, thk., Âmir Ahmed Haydar, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993, s. 35.

Abdurrahman b. Mehdî'nin (198) bize verdiği bilgiye göre, bir gün insanlar Şu'be ile görüş ayrılığına düşerler ve ondan aralarında bir hakem tayin etmesini isterler. Bunun üzerine Şu'be "Ahvel'in (şaşı), yani Yahyâ el-Kattân'ın hakem olmasına razıyım" der. Tartışma sürerken Yahyâ el-Kattân gelir ve onun hakemliğine başvururlar. Yahyâ söz konusu meselede Şu'be'nin aleyhine hüküm verince, Şu'be 'senin tenkidine kim dayanabilir ki, (veya senin gibi kim tenkit yapabilir ki) ey şaşı!...' der.<sup>39</sup> Hâlid b. el-Hâris (186) bu hakemlik neticesinde 'Sufyân es-Sevrî ile birlikte, Yahyâ bize galib geldi' diyerek, onun hadis ilmindeki üstün mevkiini vurgulamaktadır.<sup>40</sup> İbn Ebî Hâtîm (327) ise bu hakemlik olayı ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: "Şu'be ilim ehli arasından onu seçtiğine göre, bu onun son derece yüksek bir konuma sahip olduğunu gösterir" yorumunu yapmaktadır.<sup>41</sup>

Yahyâ el-Kattân'ın hocası Sufyân es-Sevrî (161) ile karşılıklı olarak birbirlerinin hadis rivâyetindeki hatâlarını tashih ettiğini görmekteyiz. Yahyâ el-Kattân bir hadisin rivâyetinde hatâ ettiği zaman, es-Sevrî ona 'hatâ ettin ey Yahyâ!' derdi. Sufyân es-Sevrî, Yahyâ el-Kattân'ın hocaları arasında olduğu halde, bazen Yahyâ'nın da hocasının hadislerinde tashihler yaptığını, hocasının da hiçbir kibre kapılmadan bu tashihleri kabul ettiğini görüyoruz ki, bu durum o çağdaki hoca-talebe ilişkileri ve ilim anlayışı hakkında bize ipucu verir mahiyettedir.<sup>42</sup> Yahyâ b. Saîd'in kendisinin anlattığına göre, bir gece Sufyân es-Sevrî onun evinde geceler. Yahyâ ona iki hadis rivâyet eder. Yahyâ gece uyandıığında, es-Sevrî'nin abdest aldıktan sonra o hadisleri yazdığını görür.<sup>43</sup> Bu anlatımın önemi şuradadır: Sufyân es-Sevrî, Yahyâ b. Saîd'den yaşça büyük olduğu ve onun hocası olduğu halde, öğrencisinin rivâyet ettiği hadisleri yaz-

<sup>39</sup> İbn Ebî Hâtîm *Takdimetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, V/232; a. mlf., *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX/150; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/136; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/180; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/467; a. mlf., *Tezkiratu'l-Huffâz*, V/299; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/334; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, XI/190-191; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, s. 132.

<sup>40</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/136; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/334; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, XI/191.

<sup>41</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Takdimetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, V/232-233.

<sup>42</sup> Mesela, Yahyâ el-Kattân'ın kendi beyanına göre, bir gün es-Sevrî, Ubeydullah b. Ömer >, Nâfi >, İbn Ömer kanalıyla, Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet eder: "Altın ve gümüş kaplardan su içen kimse, ancak karnına cehennem ateşini doldurmuş demektir." Sufyân es-Sevrî'nin bu rivâyeti üzerine, Yahyâ el-Kattân, 'Ey Ebû Abdillâh! Hatâ ettin, bu senin için daha kolaydır?' deyince, hocası es-Sevrî, 'peki bu hadis nasıldır ey Yahyâ?' der. Bunun üzerine Yahyâ el-Kattân söz konusu hadisin Ubeydullah b. Ömer > Nâfi > Yezîd b. Abdillâh > Abdullâh b. Abdırâhman > Ümmü Seleme şeklindeki doğru senedini zikreder. Öğrencisinin yaptığı bu tashihten sonra Sufyân es-Sevrî 'doğru söyledin' diyerek, kendi hatâsından vazgeçer ve öğrencisinin rivâyetini kabul eder. Arkasından es-Sevrî 'bunu kitabına arzet' der. Bkz., el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/137; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/334-335; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/183; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/468; ayrıca bkz., İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, XI/191.

<sup>43</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/137; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/335.

maktadır. Bir keresinde de Sufyân es-Sevrî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a zayıf bir râvî ile ilgili *tedlis* yapmak ister ama başarılı olamaz. Başka bir defasında Sufyân es-Sevrî '*haddesenâ Ebû Sehl ani 'ş-Şa'bi*' diyerek bir rivâyet zikreder. Orada bulunan Yahyâ b. Saîd 'Ebû Sehl Muhammed b. Sâlim' diyerek, künyesiyle zikredilen râvînin hemen tam adını söyleyerek, üstün ricâl bilgisini ortaya koymuş olur. Bunun üzerine es-Sevrî 'Ey Yahyâ! Senin gibisini görmedim, gözünden hiçbir şey kaçmıyor' der.<sup>44</sup> Yahyâ b. Saîd'in de Sufyân'a oldukça fazla değer verdiğini ve onu Mâlik'e tercih ettiğini görüyoruz. Bu konuda Yahyâ b. Maîn onun şöyle dediğini nakleder: "Sufyân es-Sevrî bana her şeyde; yani hadiste, fıkıhta ve zühdde daha sevimlidir."<sup>45</sup>

Çağındaki diğer muhaddislerin Yahyâ b. Saîd'e büyük değer verdiklerini ifade etmiştik. Mesela Yahyâ'nın önde gelen öğrencilerinden olan Abdurrahman b. Mehdî şöyle demektedir: "Hadis almakta ve onu talep etmekte Yahyâ b. Saîd ve Sufyân b. Habîb'den daha güzelini görmedim."<sup>46</sup> Abdurrahman b. Mehdî, daha Yahyâ hayatta iken ondan aldığı iki bin hadisi kendi eserine koymuştu ve bu hadisleri Yahyâ hayatta iken rivâyet etmekte idi.<sup>47</sup>

Osman b. Saîd ed-Dârimî (282) şöyle der: "Yahyâ b. Maîn'e 'Sufyân(dan rivâyet hususunda) sana Yahyâ (el-Kattân) mı, yoksa Abdurrahman b. Mehdî mi daha sevimli?' diye sorduğumda İbn Maîn 'Yahyâ' dedi."<sup>48</sup> Ebû Avâne şöyle demiştir: "Eğer siz hadisi istiyorsanız, size Yahyâ el-Kattân'ı tavsiye ederim." Bunun üzerine bir adam 'Hammâd b. Zeyd nerde kaldı' deyince Ebû Avâne 'Yahyâ b. Saîd bizim üstadımızdır' der.<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediği nakledilir: "İlim dört kişiye intikal etmiştir: İbnu'l-Mubârek (181), Vekî'(197), Yahyâ el-Kattân (198) ve Abdurrahman (198). İbnu'l-Mubârek bunların en fazla (hadis) derleyeni (*ecmeuhum*) idi. Vekî', hadisleri en güzel bir şekilde peş peşe sıralayanı (*esreduhum*) idi. Yahyâ en sağlamları (*etkanuhum*) idi. Abdurrahman ise büyük bir âlim (*cihbiz*) idi."<sup>50</sup>

Çağındaki önde gelen muhaddislerin Yahyâ el-Kattân'a büyük bir saygı duyduğunu görmekteyiz. Şu aşağıda anlatılan olay, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Anlatıldığına göre, Yahyâ b. Saîd ikinci namazını kıldıktan sonra oturur ve mescidin fenerinin asılı olduğu direğe yaslanırdı. Ali b. el-Medîni, eş-Şâzekûnî (236), Amr b. Ali (249), Ahmed b. Hanbel (241), Yahyâ b. Maîn ve başkaları onun huzurunda ayakta durarak ona hadis sorarlardı. Akşam namazına kadar böyle ayakta beklerlerdi.

<sup>44</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/339. 'يا يحيى ما رأيت مثلك لا يذهب عليك شيء'

<sup>45</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV/163.

<sup>46</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/137; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/335.

<sup>47</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/138; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/336; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/177; a. mlE., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/465.

<sup>48</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/138.

<sup>49</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/178.

<sup>50</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/188.

Yahyâ b. Saîd onlardan hiç birisine ‘otur’ demezdi. Onlardan hiç birisi de ona duydukları saygıdan dolayı oturmazlardı.<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Saîd gibisini görmediğini<sup>52</sup> ve onun gibisinden hadis yazmadığını söylerken<sup>53</sup>, şüphesiz ona duyduğu yüksek güveni dile getirmiş olmaktadır. Muhammed b. Beşşâr Bundâr (252), Ali b. el-Medîni’ye İslâm’a ve müslümanlara en faydalı kimse olarak kimi gördüğünü sorduğunda, el-Medîni’den ‘Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ cevabını alır.<sup>54</sup>

## 2. Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın Ricâl Bilgisi

Hadis ilminin en önemli saahalarından birisi olan *ricâl*’i en iyi bilen muhaddislerden olan Yahyâ el-Kattân’ın, bu sahada son derece üstün bir mevkie sahip olduğunu görüyoruz. Hatta onu şöhrete ulaştıran da onun bu sahadaki ihtisası olmuştur. İbn Kesîr (774), Sufyân b. Uyeyne (198), Abdurrahman b. Mehdî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın vefât tarihlerini zikrettikten sonra şöyle demektedir: “İşte bu üçü, hadis, fıkıh ve esmâu’r-ricâl (*hadis râvileri bilgisi*) konusunda âlimlerin efendileridir (*sâdetu’l-ulemâ*)<sup>55</sup>.”

Ali b. el-Medîni “hadis talep edip ona önem veren, bu işin üzerinde ciddi olarak duran ve bu işi terk etmeyip sürdüren üç kişi vardır: Bunlar da Yahyâ el-Kattân, Yezîd b. Zürey’ ve Süfyan b. Habîb’dir” demek suretiyle, Yahyâ el-Kattân’ın hadis tahsili ve tedrisi hususunda çağdaşlarının nazarındaki yerine işaret etmiş olmaktadır.<sup>56</sup>

Ayrıca Ali b. el-Medîni’nin, hocası hakkında şöyle dediğini nakleder: “Ricâli, Yahyâ el-Kattân’dan daha iyi bilen birini görmedim\*. Hadisin doğrusunu ve yanlısını İbnu’l-Mehdî’den daha iyi bilenini görmedim. Bu ikisi bir râvîyi (racul) terk etme konusunda ittifak etmişse, o râvîyi terk etmişimdir. Eğer o ikisinden birisi o râvîden hadis almışsa, ben de almışımdır.”<sup>57</sup> Başka bir rivâyette de yine Ali b. el-Medîni’nin ‘Yahyâ b. Saîd el-Kattân’dan daha sağlamını görmedim’ dediği nakledilir.<sup>58</sup> Ali b. el-

<sup>51</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI/339; ayrıca bkz., el-Kuraşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye*, III/588.

<sup>52</sup> ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/177; a. mlf., *Târîhu’l-İslâm*, 191-200 olayları/465; İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Sıfatu’s-Safve*, thk., Mahmûd Fâhûri-Muhammed Revvâs Kal’acı, Beyrut, 1399/1979, III/365.

<sup>53</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI/338; ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/179.

<sup>54</sup> ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/181; a. mlf., *Târîhu’l-İslâm*, 191-200 olayları/467; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, s. 132.

<sup>55</sup> İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk., Ahmed Ebû Muslim, Fuat Seyyid vd., Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, VI. bsk., Beyrut, 1409/1989, X/255.

<sup>56</sup> el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/137; el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI/336; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, XI/191.

\* el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI/336; ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/177; a. mlf., *Târîhu’l-İslâm*, 191-200 olayları/465.

<sup>57</sup> el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/138; el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI/336; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, XI/191.

<sup>58</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI/336.

Medîni'nin bu ifadeleri, Yahyâ el-Kattân ile öğrencisi Abdurrahman b. Mehdi'nin *ricâl* bilgisinde müstakil birer otorite olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Yine İbnu'l-Medîni'den nakledildiğine göre, 'Yahyâ el-Kattân'dan daha sağlam (esbet) olanını görmedim' demektir. Yahyâ el-Kattân'ın *ricâl* sahasında üstün mevkiine İbrâhim b. Muhammed et-Teymî de şahadet etmekte ve *ricâlî* Yahyâ el-Kattân'dan daha iyi bilen birini görmediğini ifade etmektedir.<sup>59</sup>

### 3. Yahyâ b. Saîd el-Kattân: Çağının En Büyük Hadis Otoritesi

ez-Zehebî, Yahyâ b. Saîd için 'büyük imam', 'emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs' ve 'hâfiz' nitelendirmelerini kullanır.<sup>60</sup> Basra'nın önde gelen âlimlerinden ve aynı zamanda kurâdan olan Yahyâ b. Saîd, ehl-i hadise haberlerin tarihlerini araştırma yollarını öğretmiş ve onları rivayetlerdeki illetleri araştırmaya teşvik etmiştir.<sup>61</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân, muhaddislerin sahip olduğu en üstün ünvanlardan biri olan hadis hafızlığı ünvanını elde etmiş bir muhaddistir.<sup>62</sup> İbn Hacer, Yahyâ b. Saîd için '*sika ve sağlamlardan biri*' ifadesini kullanır.<sup>63</sup> Pek çok kaynakta onun kendi asrının imamı olduğuna işaret edilir.<sup>64</sup> el-İclî onun *sika* olduğu söyler ve onun için 'nakiyyu'l-hadîs' tanımlamasını kullanır.<sup>65</sup> İbn Şâhin, Yahyâ b. Saîd'in tenkidçilik yönüne dikkat çeker.<sup>66</sup> İbn Sa'd ise onun için '*sika, güvenilir, (değeri) yüce ve hucet*' tanımlamalarını zikreder.<sup>67</sup> el-Hatîb de, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı, ayrıca tezkiyeye ihtiyâç hissetmeyen adalet ve güvenilirliği ile meşhur muhaddisler arasında sayar. Ona göre, özü ve sözü doğru, basiret ve anlayışlı bu gibi muhaddislerin adaletinin soruşturulmasına gerek yoktur.<sup>68</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân, hadis ilmine son derece önem vermiş ve hayatını bu ilme adanmış bir muhaddistir. Onun şu ifadeleri, hadise verdiği önemi gösterir mahiyet-

<sup>59</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/138; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI/191.

<sup>60</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/175; ayrıca bkz., a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/464.

<sup>61</sup> İbn Hibbân, *Meşâhiru Ulemâi'l-Emsâr*, s. 161.

<sup>62</sup> ez-Zehebî, *Tabakâtu'l-Muhaddisîn*, thk., Hümâm Abdurrahîm Saîd, Dâru'l-Furkân, I. bsk., Ammân, 1404, s. 70; es-Suyûtî, es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1403, s. 131.

<sup>63</sup> İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, thk., Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., II/252.

<sup>64</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/139; *el-Mizzî*, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/339; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/465; a. mlf., *el-Kâşif*, II/366; a. mlf., *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/177.

<sup>65</sup> el-İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih, *Târîhu's-Sikât*, tertîb: el-Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, eklemeler: İbn Hacer el-Askalânî, thk., Abdulmu'tî Kal'acî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1405/1984, s. 472.

<sup>66</sup> İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman, *Târîhu Esmâi's-Sikât mimmen Nukile anhumu'l-İlm*, thk., Abdulmu'tî Emin el-Kalacî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1406/1986, s. 352.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Dâru Sâdir, Beyrut, trs., VII/293.

<sup>68</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988, s. 86-87.

tedir: “Hadis talebi için evden çıkardım, gece karanlık çökünceye kadar eve dönmedim.”<sup>69</sup> O, hadis toplamak için ilmî seyahatlere çıkmış, hadis ilmi hususunda kendi akranlarını geçmiş ve hâfizlik rütbesini elde etmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, *ilel ve ricâl* ilimlerinin sistemleşmesinde son derece önemli rol oynamıştır. Yahyâ el-Kattân, Ali b. el-Medîni (234), Müsedded b. Müserhed (228) ve Amr b. Ali el-Fellâs (249) gibi, kendisinden sonra hadis ilminde son derece önemli yere sahip olan hafızlar yetiştirmiştir.<sup>70</sup>

en-Nesâî (303), “Rasûlullah’ın (s.a.v.) hadisi konusunda Allah’ın yeryüzündeki emin kulları Şu’be b. el-Haccâc, Mâlik b. Enes ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân’dır” diyerek, onun muhaddisler nazarındaki yerine işaret etmiş olmaktadır.<sup>71</sup> Yine en-Nesâî’nin ‘bana göre hadis’de tâbiînden sonra Mâlik’ten daha güvenilir ve daha mükemmel olanı yoktur, ondan sonra Şu’be ve Yahyâ el-Kattân gelir, tâbiînden sonra hadis konusunda bu üçünden daha güvenilir olanı ve duaî’den az rivâyet edeni yoktur’ dediği nakledilir.<sup>72</sup> İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, babası Ebû Hâtîm er-Râzî’nin (227) “İbnu’l-Mubârek, Yahyâ b. Saîd ve Sufyân b. Uyeyne bir hadiste ihtilaf ettiği zaman, ben Yahyâ’nın görüşünü alırım” dediğini nakleder.<sup>73</sup>

Öğrencisi Ahmed b. Hanbel’in beyanları, Yahyâ el-Kattân’ın kendi çağında tartışmasız en büyük hadis otoritesi olduğunu ortaya koymaktadır. Oğlu Abdullah, Ahmed b. Hanbel’in ‘Yahyâ bana hadis rivâyet etti, gözlerim onun gibisini görmedi’ dediğini nakleder. Abdullah, babasına ‘bu işte (hadis bilgisinde) kimi (üstün) görüyorsun?’ deyince, babası ‘Yahyâ el-Kattân gibisini görmedim’ der. Abdullah babasına ‘peki ya Hüseyim (hakkında ne dersin?)’ deyince, İbn Hanbel, ‘Hüseyim şeyhtir’ demekle yetinir. Oğlu Abdullah babasına, Abdurrahman b. Mehdî hakkındaki fikrini sorunca, babası ‘o da Yahyâ gibisini görmemiştir’ diyerek, Yahyâ el-Kattân’ın önüne hiç kimseyi geçiremeyeceğini beyan etmiş olmaktadır. Nitekim, Ahmed b. Hanbel’in, Yahyâ el-Kattân için söylediği ‘O, Basra’da tessebütte son nokta idi’ şeklindeki ifadesi ile, Yahyâ el-Kattân’ın Basralı muhaddisler arasındaki mevkiini, tartışmaya mahal bırakmayacak bir sarahette ortaya koymuş olmaktadır.<sup>74</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel’e

<sup>69</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Takdimetu’l-Cerh ve’t-Ta’dil*, V/249; ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/183; a. mlf., *Târîhu’l-İslâm*, 191-200 olayları/470.

<sup>70</sup> ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/176.

<sup>71</sup> ez-Zehabî, *Tezkiratu’l-Huffâz*, s. 300; a. mlf., *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/181; a. mlf., *Târîhu’l-İslâm*, 191-200 olayları/467; İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, s. 129.

<sup>72</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, s. 129.

<sup>73</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Takdimetu’l-Cerh ve’t-Ta’dil*, V/234; ayrıca bkz., ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/182; a. mlf., *Târîhu’l-İslâm*, 191-200 olayları/470.

<sup>74</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Takdimetu’l-Cerh ve’t-Ta’dil*, V/246; *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, IX/150; ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/181; a. mlf., *Târîhu’l-İslâm*, 191-200 olayları/468; İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzîb*, XI/191; ayrıca bkz., el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, XXXI/336-337.

göre Yahyâ b. Saîd, insanların en sağlamıdır.<sup>75</sup> Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, babasının 'Yahyâ el-Kattân bana hadis rivâyet etti, gözlerim onun gibisini görmedi' dediğini nakleder.<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel'in diğer oğlu Sâlih de babasının şu sözlerini nakleder. "Yahyâ b. Saîd, Vekî'den, Abdurrahman b. Mehdî'den, Yezîd b. Hârûn ve Ebû Nuaym'dan daha sağlamdır. Sufyân'ın rivâyet ettiği elli şeyhten hadis rivâyet etmiştir." Ahmed b. Hanbel'e 'Yahyâ, Sufyân'ın yanında hadis yazarmıydı?' diye sorulunca, o 'Yahyâ, Sufyân'ın duymadıklarını da araştırır ve onları yazardı' diye cevap verir. Yine Ahmed b. Hanbel'e Yahyâ ve Vekî hakkında sorulunca 'gözlerim Yahyâ b. Saîd gibisini görmedi' der.<sup>77</sup> Ayrıca onun 'Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan daha az hatâ yapan birini görmedim. O, bazı hadislerde hatâ etmiştir. Hatâ ve tashif'ten kim kurtulabilir ki?!' dediği nakledilir.<sup>78</sup> Ebû Bekir el-Esram (261) ise Ahmed b. Hanbel'in 'Allah, Yahyâ el-Kattân'a rahmet etsin. Ne güçlü bir zabtı vardı, çok araştırmacı idi, muhaddis idi' dediğini nakleder ve İbn Hanbel'in Yahyâ el-Kattân'ı aşırı decede övdüğünü söyler.<sup>79</sup>

Osman b. Saîd ed-Dârimî'den nakledildiğine göre o, Yahyâ b. Maîn'e, Sufyân (dan rivâyet) konusunda kendisine Yahyâ el-Kattân'ın mı, yoksa Abdurrahman b. Mehdî'nin mi daha sevimli olduğunu sorduğunda, Yahyâ b. Maîn, Yahyâ el-Kattân'ın daha sevimli olduğunu söylemiştir.<sup>80</sup> Ebû Zür'a, Yahyâ b. Maîn'e 'Yahyâ b. Saîd el-Kattân Abdurrahman b. Mehdî'nin fevkinde mi idi?' diye sorduğunda, İbn Maîn 'evet' diye cevap vermiştir.<sup>81</sup> Yine Yahyâ b. Maîn'den nakledildiğine göre, Abdurrahman b. Mehdî ona 'asla Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibisini göremezsin' demiştir.<sup>82</sup>

İbn Ammâr'dan nakledildiğine göre, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a bakanlar, onu hiçbir şeyi güzel yapamayan bir kimse zannedebilirlerdi. Ancak Yahyâ konuşmaya başlayınca fakihler onu dinlemek için susarlardı. Yine İbn Ammâr'ın rivâyetine göre, Yahyâ b. Saîd el-Kattân tâcirlere benzerdi. Ancak hadis rivâyet etmeye başladığında onun sâhibu'l-hadis olduğu anlaşılırdı.<sup>83</sup>

<sup>75</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/139; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/338; ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/178.

<sup>76</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/139; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/336.

<sup>77</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/337; ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/465.

<sup>78</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/140; ayrıca bkz., el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/338; ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/181; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/469.

<sup>79</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/140; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/338.

<sup>80</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/138.

<sup>81</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/140; ayrıca bkz., el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/338.

<sup>82</sup> el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/338.

<sup>83</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/140; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/339; ayrıca bkz., ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/179; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/465.

#### 4. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Hıfzından Hadis Rivâyeti

Süleyman b. el-Eş'as, Ahmed b. Hanbel'e 'Yahyâ el-Kattân size hıfzından mı hadis rivâyet ederdi?' diye sorunca, Ahmed b. Hanbel 'onun bir kitabı olduğunu görmedik, bize hıfzından hadis rivâyet etmekte ve uzun hadisleri bize kendi kitabımızdan okumakta idi' diye cevap vermiştir.<sup>84</sup> Ancak bu ifadeleri Yahyâ'nın kitabı olmadığı ve hadis yazmadığı şeklinde yorumlamak yanlış olacaktır. Kanaatimizce bu ifadelerin vurguladığı husus, Yahyâ'nın son derece güçlü bir hafızaya sahip olmasıdır. Nitekim kaynaklarda Yahyâ el-Kattân'ın son derece güçlü bir hafızaya sahip olduğu hususunda yeterince rivâyet vardır. Mesela Abdurrahman b. Mehdî'nin anlattığına göre, Sufyân es-Sevrî (161) Basra'ya geldiğinde, İbn Mehdî'den hadis müzâkere edecek birini getirmesini ister. İbn Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı alarak Sufyân es-Sevrî'nin yanına götürür. Yahyâ ile hadis müzâkere ederler. Müzâkere sona erince, Yahyâ el-Kattân çıkıp gittikten sonra, onun hafıza gücünden dehşete düşen es-Sevrî, Abdurrahman b. Mehdî'ye 'ben sana bir insan getir demiştim, sen ise bir şeytan getirdin!' der.<sup>85</sup>

Diğer taraftan, Yahyâ b. Saîd'in hadis yazdığına ve kitap sahibi olduğuna dair de yeterince rivâyet vardır. Mesela şu rivâyet, onun hadisleri yazdığını hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak sarâhette ortaya koyar mahiyettedir. Muahammed b. Osman b. Ebî Şeybe'nin, Ali b. el-Medîni'den naklettiğine göre o, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a İmrân el-Ammî'nin durumunu sorar. Yahyâ b. Saîd 'onda bir beis yoktu, ancak hadis ehlinden değildi. Ondan bir takım hadisler yazmıştım, ancak daha sonra onları kaldırıp attım' der.<sup>86</sup>

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Sâlih babasının şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Yahyâ b. Saîd, Vekî'den, Abdurrahman b. Mehdî'den ve Yezîd b. Hârûn ve Nuaym'dan daha sağlamdır (*esbet*). Yahyâ, Sufyân'ın rivâyet ettiği elli üstadın hadis rivâyet etmiştir. Salih diyor ki: 'Sufyân'dan çok mu rivâyet ediyordu?' dediğimde, babam 'Yahyâ, Sufyân'ın iştmediklerini de araştırıyor ve onları yazıyordu' dedi."<sup>87</sup>

Yahyâ b. Saîd'in şöyle dediği nakledilir: "Ben, Muâz b. Muâz ve Hâlid b. el-Hâris, İbn Avn'ın yanına gidiyorduk. O ikisi oturuyor ve hadisleri yazıyorlardı. Ben ise eve dönüyor (İbn Avn'ın rivâyet ettiği hadisleri) evde yazıyordum."<sup>88</sup>

Zikredeğimiz şu rivâyet, Yahyâ b. Saîd'in hadisleri yazdığını, hatta bu surette kitap telif ettiğini, hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak açıklıkta ortaya koymaktadır: Yahyâ b. Saîd, Ubeydullah vasıtasıyla Nâfi'den, İbn Ömer'in yolculuk şartları zah-

<sup>84</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/139; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/338.

<sup>85</sup> ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/177; a. mlf., *Tezkîratu'l-Huffâz*, s. 300; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/470.

<sup>86</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 161.

<sup>87</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Takdimetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, V/246.

<sup>88</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Takdimetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, V/248; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/183; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/470.

metli olursa, safak battuktan sonra akşam ile yatsıyı cem ettiğini ve İbn Ömer'in Rasûlullah'ın (s. a. v.) da bu gibi durumlarda akşam ile yatsı namazını cem ettiğini iddia ettiğini rivâyet etmiştir. Yahyâ b. Saîd diyor ki: "On beş yıl boyunca bu hadisi Mekke'de rivâyet ettim. Ancak ben rivâyet ederken safak batmadan önce diyordum. Sonra *kitab*'ima baktım, bir de ne göreyim! Meğer hadis safak battuktan sonra şeklinde imiş."<sup>89</sup>

### 5. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın *Rihle*'leri

ez-Zehebî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın hadis'e çok önem verdiğini ve hadis toplamak için *er-rihle fî talebi'l-hadis* denen ilmî yolculuklara çıktığını ifade etse de<sup>90</sup>, bu konuda kaynaklarda tatminkar bilgiler yer almamaktadır. Ancak bununla birlikte Yahyâ el-Kattân'ın Mekke, Bağdat ve Kûfe gibi devrinin ilim merkezlerine gitmiş olduğunu, değişik kaynaklardaki rivâyetlerin satır aralarından öğrenme imkanına sahibiz.

el-Hatîbu'l-Bağdâdî'nin açık beyanına göre Yahyâ el-Kattân Bağdat'a gitmiştir. Bununla ilgili olarak el-Hatîb '*Yahyâ b. Saîd el-Kattân Bağdat'a geldi ve orada hadis rivâyet etti*' demektedir. Ayrıca el-Hatîb, onun Bağdat'taki hadis rivâyet faaliyetleri ile ilgili olarak bir anekdota da yer vermektedir.<sup>91</sup>

Diğer taraftan Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Mekke'ye gitmiş olduğunu ed-Dârakutnî'nin (385) *es-Sunen*'inde yer alan bir kayıttan öğrenmiş oluyoruz. Bu rivâyette Yahyâ el-Kattân'ın şöyle dediği nakledilmektedir: "*Yahyâ b. Saîd el-Kattân şöyle dedi: el-Haccâc b. Ertât'ı Mekke'de gördüm, ondan hiçbir şey (hadis) almadım, hatta ondan alan hiç kimseden de bir şey almadım.*" Rivâyetin devamında ed-Dârakutnî, Yahyâ b. Saîd'in el-Haccâc b. Ertât'ı muzdarib kabul ettiğini ifade etmektedir.<sup>92</sup> Yahyâ b. Saîd'in Mekke'ye gittiğini, İbnu'l-Ca'd'ın (230) *Musned*'inde geçen bir rivâyet de doğrular mâhiyettir.<sup>93</sup> Ayrıca Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Mekke'ye

<sup>89</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 220.

<sup>90</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/176.

<sup>91</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/135. el-Hatîb'in kendisine kadar ulaşan rivâyet zincirini sıraladığı bu haberde Bısr b. el-Hâris şöyle demektedir: "*Bağdât'da Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile karşılaştım. Bana yanımda yazı malzemesi (elvâh) olup olmadığını sordu. Ben olduğunu söyleyince, 'onları bana ver' dedi, ben de verdim. Bana on tane hadis yazdı ve onları okudu. Yanımdan ayrılınca, ben o hadisleri sildim. Bana niçin böyle yaptığımı sorduklarında, benden başka hiç kimseye böyle yapmamış olmasını gerekçe gösterdim.*"

<sup>92</sup> ed-Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sunen*, (Ebu't-Tayyib Muhammed Şemşulhak el-Azîmâbâdî'nin *et-Ta'liku'l-Muğnî ale'd-Dârakutnî*'si ile beraber), thk., Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Dâru'l-Mehâsin, Kâhire, trs., III/175.

<sup>93</sup> el-Bağdâdî, Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd Ebu'l-Hasen el-Cevherî, *Musnedu İbni'l-Ca'd*, thk., Âmir Ahmed Haydar, Muessesetu Nâdir, I. bsk., Beyrut, 1410/1990, s. 353. (فقلت لو كان بين يدي ما سألته عن شيء وضعف حديثه جدا)

gitmiş olduğunu, Ebû Nuaym el-İsfahânî (430)'nin *Hilyetu'l-Evliyâ*'sında<sup>94</sup> ve Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu'l-İlel*'inde yer alan iki rivâyet de desteklemektedir.<sup>95</sup> *el-Kifâye*'de geçen bir rivâyetten hareketle, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Mekke'de on beş yıl kaldığını söylemek mümkün gözükmemektedir.<sup>96</sup>

er-Râmahurmuzî (360), Yahyâ el-Kattân'ın Kûfe'ye gitmiş olduğunu açık bir şekilde zikretmektedir.<sup>97</sup> Yahyâ el-Kattân'ın Kûfe'ye gittiğini ayrıca İbnu'l-Ca'd'ın *Musned*'inde geçen bir rivâyet<sup>98</sup> ve Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu'l-İlel*'inde yer alan başka bir rivâyet de desteklemektedir.<sup>99</sup> el-Cassâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'an*'ındaki başka bir rivâyet de Yahyâ el-Kattân'ın Kûfe'ye gittiğini teyit eder mahiyettedir.<sup>100</sup>

### 6. Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Cerh-Ta'dîl İlmî

Hayatını rical tenkidine adanmış olan<sup>101</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın hadis ilmine en önemli katkılarından biri, onun cerh-ta'dîl sahasındaki çalışmalarıdır. O, cerh ve ta'dîl'in önde gelen üstadlarından birisidir.<sup>102</sup> Hadislerdeki illetleri bilen tenkidçi âlimlerin az olduğunu ifade eden İbn Receb el-Hanbelî (795) şöyle demektedir: "Hadislerde bulunan illetleri tanıyan tenkidçi büyük âlimler, hadis âlimleri arasında gerçekten çok az sayıdadır. Hadis tenkidi konusunda söz söyleyenlerin ilki, İbn Sîrîn (110)'dir. Ondan sonra Eyyûb es-Sahtiyânî (131) gelir. Kendisinden bu ilmi Şu'be (160) devralmıştır. Şu'be'den de Yahyâ el-Kattân (198) ve İbn Mehdî (198) almıştır. Bu ikisin-

<sup>94</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VIII/381. '...كنت بمكة...'

<sup>95</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk., Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1987, I/164. Bu rivâyete göre, Ahmed b. Hanbel, bir adamın (bir keresinde de Ahmed b. Hanbel bu olayı kendisine anlatanların ashâbından bazıları olduğunu söylemiştir) şöyle dediğini duymuştur: "Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî ile beraber Mekke'de idim. Biz mescid-i haram'da iken bir adam gelerek 'bu, İbn Ebî Zâide Yahyâ b. Zekeriyâ'dır' dedi. Bunun üzerine Yahyâ el-Kattân ona selam vermek için yerinden sıçradı. Abdurrahman ona 'otur' dedi."

<sup>96</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 220. '... قال يحيى حدثت بهذا الحديث ست عشرة سنة بمكة...' Rivâyetin bağlamı, bir üstteki başlıkta ele alınmıştır.

<sup>97</sup> er-Râmahurmuzî, el-Hasen b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâi*, thk., Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, III. bsk., Beyrut, 1404, s. 232. (يحيى بن سعيد القطان وعبدالرحمن بن مهدي وسلم بن قتيبة ومعاذ بن معاذ وسفيان بن حبيب وخالد بن الحرث وأبو عمر العقدي ومحمد بن بكر البرساني والحنفيون وعثمان بن عمرو أبو س وآ الوليد الطيالسي رحلوا جميعا إلى الكوفة)

<sup>98</sup> İbnu'l-Ca'd, *Musned*, s. 353. (قال يحيى أتته بالكوفة فأملى علي فإذا هو لا يدري)

<sup>99</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel*, II/15. (قال حدثنا يحيى بن سعيد قال: لما مات اسماعيل اب أبي خالد وأنا بالكوفة فبينما أنا (جالس)...

<sup>100</sup> el-Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, 1993, IV/126. '... حدثنا نعيم بن حماد قل كنا عند...'

<sup>101</sup> يحيى بن سعيد القطان بالكوفة

<sup>102</sup> ez-Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Zikru men Yu'temed Kavluhû fi'l-Cerh ve'l-Ta'dîl*, thk., Abdulfettâh Ebû Ğudde, (*Erbau' Resâil fi Ulûmi'l-Hadis* içerisinde), Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, trs., s. 180.

<sup>102</sup> el-Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut, 1415, II/326.

den de Ahmed b. Hanbel (241), Ali b. el-Medîni (234) ve İbn Maîn (233) almıştır. Onlardan da el-Buhârî (256), Ebû Dâvud (275), Ebû Zür'a (264) ve Ebû Hâtim (277) almıştır.<sup>103</sup>

Kaynaklarda onun *ricâl*'i (hadis râvîleri) en iyi bilen muhaddis olduğu zikredilir.<sup>104</sup> Öğrencisi Ali b. el-Medîni'nin şu ifadeleri de, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın bu sahadaki uzmanlığını açıkça ortaya koymaktadır: “Şeyhleri en iyi hıfzeden kimse Şu'be'dir, babları en iyi hıfzeden kimse Sufyân'dır, babları ve şeyhleri en iyi hıfzeden kimse Abdurrahman b. Mehdî'dir. Yahyâ el-Kattân ise isnadların mahreçlerini ve bu isnadlardaki ta'n noktalarını en iyi bilen kimsedir.”<sup>105</sup>

Değişik eserlerde cerh ve ta'dil konusunda sözlerini ilk defa derleyen kimsenin Yahyâ b. Saîd el-Kattân olduğu vurgulanmaktadır.<sup>106</sup> Sâlih Cezera (293)'nin şöyle dediği nakledilir: “Ricâl konusunda ilk konuşan kişi, Şu'be b. el-Haccâc'tır. Sonra onu Yahyâ b. Saîd el-Kattân takip etmiştir. Ondan sonra ise Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gelir.”<sup>107</sup> Sâlih Cezera'nın bu ifadelerini yorumlayan İbnu's-Salah, onun bu sözlerinin 'bu işle ilk meşgul olan ve ona önem veren' anlamına geldiğini, yoksa râvîlerin cerh ve ta'dilinin onlardan önce de yapılan bir iş olduğunu ve bunun Rasûlullah (s.a.v.), sahâbe ve tâbiîn zamanlarında da var olduğunu söylemektedir.<sup>108</sup> Bu durumu tesbit ederken cerh-ta'dil edebiyatının ortaya çıkışı ile ilgili olarak, Ahmed Nâim de şöyle demektedir: “Bu işe tâ asr-ı evvelde, Sahâbe ve Tâbiîn devrinde başlanmıştır. İbtidây-ı emirde cerh ve ta'dil beyne'l-muhaddisîn şifâhen câri iken zaman geçtikçe ahvâli bilinmek iktizâ eden ruvât ile rivâyâtın adedi bittabi' çoğaldığı için *Kütüb-i cerh ve ta'dil* ile *-Tevârih-i muhaddisîn* unvânı altında cem' edilebilecek müteaddid kitaplar yazılmıştır. Bu bâbda ilk te'lif Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ındır. Maahâzâ ona gelinceye kadar ricâl hakkında söz söylemiş, intikâd ile uğraşmış zevât

<sup>103</sup> İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem fi Şerhi Hamsîne Hadîsen min Cevâmi'i'l-Kelim*, thk., Şuayb el-Arnaûd-İbrahim Bâcis, Muessesetu'r-Risâle, II. bsk., Beyrut, 1412/1991, II/107.

<sup>104</sup> Yahyâ'nın en meşhur öğrencilerinden olan İbnu'l-Medîni, '*ricâl*'i ondan (Yahyâ el-Kattân'dan) daha iyi bilen birini görmemiş' demektedir. Bkz., ez-Zehabi, *Tezkîratu'l-Huffâz*, I/298.

<sup>105</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, s. 133; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk., Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1414/1993, II/349.

<sup>106</sup> ez-Zehabi, *Mizânu'l-İtidâl*, VII/182. ‘قول من جمع كلامه في ذلك الامام الذي قال فيه احمد بن حنبل ما رأيت بعيني مثل’ ayrıca bkz., İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut, 1406/1986, I/5; Kannûcî, Sıddîk Hasan Han, *Ebcedu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978, II/212.

<sup>107</sup> İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk., Nûreddîn İtr, Dâru'l-Fikr, Şam, 1986, s. 388; es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II/321.

<sup>108</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 388; benzer bir yorum için bkz., es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II/321.

çoktur. İbn-i Adiyy'in (277-365) *el-Kâmil* mukaddimesinde bunlardan birçoklarının ismi mezkurdur...<sup>109</sup>

Bazı kaynaklarda ondan '*hadis ilminin vârisi ve cerh ve ta'dîl sahibi*'<sup>110</sup> diye söz edilmektedir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın derlemiş olduğu cerh-ta'dîl ilmini, ondan öğrencileri Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, Amr b. Ali el-Fellâs ve Ebû Hayseme Zuheyr b. Harb öğrenmiştir. Arkasından bu ilmi bu şahıslardan, öğrencileri olan Ebû Zür'a, Ebû Hâtîm, el-Buhârî, Muslim, Ebû İshâk el-Cûzecânî es-Sa'dî ve daha pek çok kimse öğrenmiştir. Daha sonra ise bu ilim en-Nesâî, İbn Huzeyme, et-Tirmizi, ed-Dûlâbî ve el-Ukayli gibi muhaddislere intikal etmiştir.<sup>111</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân ricâl tenkidinde müteşeddît olarak bilinen münekkitlerdendir.<sup>112</sup> Onun zayıf râvîleri terk ettiği ve sadece sika kimselerden hadis aldığı şeklindeki haberler de<sup>113</sup> onun cerh ve ta'dîlde müteşeddît olduğuna işaret etmektedir. Onu ikinci tabakadan rical tenkidcileri arasında sayan ez-Zehebî<sup>114</sup> bu hususla ilgili olarak şöyle demektedir: "Yahyâ b. Saîd el-Kattân, ricâl tenkidinde müteşeddît idi. Eğer onun bir hadis râvîsini (*şeyhen*) güvenilir saydığını görürsen, buna güven ve temel al. Ancak bir kimseyi zayıf saydığını görürsen, o kimse hakkında başkalarının görüşünü öğreninceye kadar acele karar verme. Nitekim Yahyâ, el-Buhârî ve Muslim'in kendileriyle ihticâc ettiği İsrâîl, Hemmâm ve daha başka kimseleri zayıf saymıştır. Onun *Duafâ*'ya dair bir kitabı vardır, ama ben onu görmedim."<sup>115</sup> es-Sehâvî ise, cerh ve ta'dîl konusunda Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile onun öğrencisi Abdurrahman b. Mehdî'yi birlikte zikretmekte ve bunların hâfîz ve huccet olduğunu ifade ettikten sonra şöyle demektedir: "Bu ikisi bir kimseyi cerhederse (yaralarsa), o kimsenin cerhi (yarası) nerede ise şifâ bulmaz, (yani onların bu cerhi, adeta o kimse için silinmez bir damga olmaktadır), eğer onlar bir kimseyi tevsik ederlerse, o kişi makbuldür. Onların hakkında ihtilafa düştükları kişi hakkında ise –ki bu azdır- ictihadla karar verilir."<sup>116</sup>

<sup>109</sup> Ahmed Nâim, *Tecrid Mukaddimesi*, D.İ.B.Y., Ankara, 1984, s. 352.

<sup>110</sup> İbn Cemâa, *İzâhu'd-Delîl*, s. 22. 'وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل'

<sup>111</sup> ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, VII/182; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V/5.

<sup>112</sup> ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Mûkaza, fi İlmi Mustalahi'l-Hadis*, Beyrut, 1405/1985, s. 83.

<sup>113</sup> el-İclî, *Târîhu's-Sikât*, s. 472; ayrıca bkz., es-Sehavi, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs*, Beyrut, 1403/1982, I/316; et-Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadis*, nşr., Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut, 1392/1972, s. 216.

<sup>114</sup> ez-Zehebî, *Zikru men Yu'temed Kavluhû*, s. 179.

<sup>115</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/183; ayrıca bkz., a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/470.

<sup>116</sup> es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mütekellimün fi'r-Ricâl*, thk., Abdulfettâh Ebû Ğudde, (*Erbau' resâil fi Ulûmi'l-Hadis* içerisinde) Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb, trs., s. 100. es-Sehâvî, bu ifadeleri, ez-Zehebî'den aynen ictibas etmiş olmalıdır. Krş., ez-Zehebî, *Zikru men Yu'temed Kavluhû*, s. 180.

Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Yahyâ b. Saîd ve onun gibi hadis münekkitlerini 'adam sarrafi' diye nitelendirir. O, eserinin hadis tenkidinden bahsettiği bir yerinde, bu işte ön plana çıkan bazı şahsiyetleri saydıktan sonra Yahyâ b. Saîd, Abdurrahman b. Mehdî, İbnu'l-Mubârek ve Vekî'i de zikrettikten sonra şöyle der: "İşte bunlar ve bunlar gibileri *hadis tenkit ehli ve adam sarrafıdırlar*. Bu ilimde onlara başvurulur ve bu dalda ilimde öncülük onlara intikal etmiştir."<sup>117</sup>

### 7. Hadis Usûlü İle İlgili Bazı Görüşleri

Yahyâ b. Saîd'in hadis ilmiyle ilgili görüşlerini doğrudan öğrenebileceğimiz bir eseri elimizde mevcut değildir. Yahyâ b. Saîd'in hadisleri yazdığı ve hatta eser telif ettiği çeşitli kaynaklarda ifade ediliyorsa da, onun herhangi bir eserinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. ez-Zehabî Yahyâ b. Saîd için 'onun *Duaîfâ* ya dair bir kitabı vardır, ama ben onu görmedim'<sup>118</sup> demektedir. Kâtib Çelebi<sup>119</sup> ve ona dayanarak ez-Ziriklî<sup>120</sup>, onun *Kitâbu'l-Meğâzî* adında bir eseri olduğunu söylemekte ise de, ulaşılabildiğimiz başka hiçbir kaynakta bu tür bilgiye rastlayabilmemiş değiliz. Dolayısıyla onun hadis usûlü ile ilgili görüşlerini doğrudan öğrenebileceğimiz bir eserine sahip değiliz. Ancak bununla birlikte değişik kaynaklardan onun hadis ilmiyle ilgili bazı görüşlerini bir araya getirme imkanına sahibiz.

İlgili başlık altında da ele aldığımız gibi, Yahyâ b. Saîd el-Kattân âbid ve zâhid bir muhaddistir. Ancak buna rağmen onun, devrin sûfileri diyebileceğimiz kimselerin hadis rivâyetine hiç güvenmediğini görmekteyiz. Yahyâ el-Kattân'ın bu konuyla ilgili olarak şöyle dediği rivâyet edilir: "Sâlih kimseleri hadiste olduğu kadar hiçbir şeyde yalancı görmedik."<sup>121</sup> Yahyâ el-Kattân'ın bu ifadeleri ile ilgili olarak İbn Ebî Attâb'ın şöyle dediği nakledilir: "Ben Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın oğlu Muhammed'e mulâkî oldum ve kendisinden bunu sordum; babasından naklen şöyle dedi: Hayır ehlini hadiste olduğu kadar hiçbir şeyde yalancı göremezsin."<sup>122</sup> İmam Muslim, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın bu sözlerini yorumlayarak şöyle demektedir: "Yahyâ b. Saîd el-

<sup>117</sup> es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl*, thk., Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1997, s. 369.

<sup>118</sup> ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, IX/183; ayrıca bkz., a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/470.

<sup>119</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zumûn*, I/1460.

<sup>120</sup> ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li Eşhuri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, IX. bsk., Beyrut, 1990, VIII/147.

<sup>121</sup> Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, thk., Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrut, 1983, Mukaddime, I/17; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi*, thk., Mahmûd et-Tahhân, Mektebetu'l-Maârif, Riyad, 1403, I/139; a. mlf., *Târîhu Bağdâd*, II/98; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *et-Temhîd*, Vizâratu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, thk., Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, el-Mağrib, 1387, I/52; el-Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd, *ed-Duaîfau'l-Kebîr*, thk., Abdulmu'tî Emîn el-Kal'âcî, Beyrut, 1404/1984, I/14; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, I/215.

<sup>122</sup> Muslim, *es-Sahîh*, Mukaddime, I/18.

Kattân, kendileri yalan söylemeyi kasdetmedikleri halde, dillerinden yalan gayr-i ihtiyari çıkarır, demek istemiştir.<sup>123</sup> en-Nevevî de, İmam Muslim'in bu ifadelerine şöyle bir yorum getirmektedir: "Muslim'in 'kendileri yalan söylemeyi kasdetmedikleri halde, dillerinden yalan gayr-i ihtiyari çıkarır' sözünün mânâsı şudur: Bu kimseler ehl-i hadisin mesleğiyle (yani hadis ilmiyle) meşğul olmadıkları için, rivâyetlerinde hatalar olur, onlar bu hataları bilmezler, rivâyet ettikleri sözün yalan olduğunu da bilmezler."<sup>124</sup>

Yahyâ el-Kattân'ın isnada son derece önem verdiği ve bu hususla ilgili olarak şöyle dediği nakledilir: "Hadise değil, isnadına bakınız. Eğer isnad sahih ise (mesele yok demektir), eğer isnad sahih değilse hadis sizi aldatmasın."<sup>125</sup>

Çağının genel anlayışına uyarak Yahyâ b. Saîd'in hadislerin mânâ ile rivâyetine sıcak baktığını görüyoruz. Bir hadisin lafzındaki bir harfi soran bir kişiye, Yahyâ b. Saîd el-Kattân şöyle cevap vermiştir: "Elimizde Allah'ın kitabından daha yücüsü yoktur. Bunda yedi harf üzere okumaya ruhsat verilmiştir. Böyle olunca mürsel ve maktû' olarak sizlere naklettiğimiz hadis lafızlarında fazla ince eleyip sık dokumayın."<sup>126</sup>

Hadisçilerin çoğunluğu dâîlik yapmayan bid'at ehlinin rivâyet ettikleri hadisleri almışlar ve bunu bir zorunluluk olarak düşünmüşlerdir. Çünkü bid'at ehlinin rivâyetini tamamen terk edilecek olursa, hadislerin bir kısmının terk edilmesi kaçılmazdır. Yahyâ b. Saîd el-Kattân da her bid'at ehlinin rivâyetinin mutlaka terk edilmesi gerektiği görüşüne katılmamaktadır. Nakledildiğine göre, Ali b. el-Medîni, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a, Abdurrahman b. Mehdî'nin "*ben bid'atta reis olan kimselerin hadisini terk ederim*" dediğini ileterek, bu konuda onun görüşünü almak ister. Bunun üzerine Yahyâ b. Saîd gülümser ve 'peki, Katâde'yi ne yapacak, Ömer b. Zerr el-Hemedânî'yi ne yapacak?' der. Yahyâ b. Saîd el-Kattân daha başka kimseler de saydıktan sonra 'Eğer Abdurrahman bunlar gibi bid'at ehlini terk etmişse, bir çok hadisi terk etmiş demektir' diyerek, bid'at ehlinin rivâyetinin adeta bir zorunluluk olduğunu ve bu konuda Abdurrahman b. Mehdî ve onun gibi düşününlere katılmadığını ifade etmiş olur.<sup>127</sup> Ancak burada şu hususa açıklık getirmek yerinde olacaktır. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın rivâyetlerinin kabul edileceğini ifade ettiği bid'atçiler, her ne vasfâ sahip olursa olsun genel olarak bütün bid'atçiler değil, yalancılıkla itham edilmeyen ve mezhepleri lehine yalancılığı helal saymayan bid'atçilerdir.<sup>128</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın 'Eğer ben sadece razı olduklarımdan hadis rivâyet etmiş olsaydım,

<sup>123</sup> Muslim, *es-Sahih*, Mukaddime, I/18.

<sup>124</sup> en-Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sahihu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987, I/94.

<sup>125</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/188.

<sup>126</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, Dâru Sâdır, yy., trs., I/177.

<sup>127</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 128-129.

<sup>128</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, s. 64.

sadece beş kişiden hadis rivâyet ederdim<sup>129</sup> şeklindeki beyanı da, onun, hadislerin zayı olmaması için hal ve gidişatlarını beğenmediği kimselerden de hadis rivâyet ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin yorumuna göre, Yahyâ b. Saîd el-Kattân bu sözleriyle, şüphesiz memnûniyetinin en üst noktasını kasdetmiştir. Yoksa onun yetiştiği ve kendilerinden hadis aldığı ta'n edilmemiş imamların sayısı, onun zikrettiği sayıdan çok daha fazladır. Çünkü Yahyâ b. Saîd el-Kattân; Mâlik b. Enes, Hişâm b. Urve, İbn Cureyc, Saîd b. Ebî Arûbe, Sufyân es-Sevrî, Şu'be b. el-Haccâc, Sufyân b. Uyeyne, el-Evzâî, Mâmer b. Râşid vb. hadis ilminin büyük imamlarından hadis rivâyet etmiştir.<sup>130</sup>

Burada, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın en meşhur öğrencilerinden olan Ali b. el-Medîni'nin de bid'at ehlinden hadis rivâyeti ile ilgili görüşlerini aktarmanın faydalı olacaktır. O, meseleyle ilgili olarak şöyle demektedir: “Kader görüşü sebebiyle Basra halkını, şiiiliği benimsemek sebebiyle Kûfe halkını terk edecek olursan kitaplar harab olur (yani hadis elden gider).”<sup>131</sup>

Hadisçilerin, âdi sözler söyleyen ve bayağı tarzda konuşan kimselerden nefret ettiği ve böyle kimselerin hadis rivâyetlerini kabul etmedikleri bilinen bir husustur.<sup>132</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân da, konuşmalarına dikkat etmeyen ve erdemli bir insanın ağzından çıkmaması gereken kelimeler kullanan kişilerin hadislerini kabul etmeyen muhaddislerdendir. O, en-Nadr b. Mutarrif'in hadislerini kabul etmemiş ve onun hadisini niçin almadığını ise şöyle izah etmiştir. “en-Nadr'ın ‘eğer size rivâyet etmediysem fâhişe çocuğuyum’ dediğini duydum; bu sebeple hadisini terk ettim.”<sup>133</sup>

Muhaddislerin, hadis râvîlerinin tenkid edilmesini, bütün yönleri ile hallerinin ortaya konmasını kıybet saymadıkları, aksine bunu dîni bir gereklilik olarak kabul ettikleri bilinmektedir.<sup>134</sup> Bu mesele ile ilgili olarak Yahyâ b. Saîd el-Kattân şöyle demektedir: “Yalancılıkla itham edilen veya zayıf denen bir râvî hakkında sükût mu edeyim, yoksa halini açıklayayım mı? diye Şu'be (160), Sufyân es-Sevrî (161), Mâlik b. Enes (179) ve Sufyân b. Uyeyne'ye (198) sorduğumda, hepsi de halini açıkla dedi-

<sup>129</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/178; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/470; Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Suleyman b. Halef b. Sa'd, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, thk., Ebû Lubâbe Huseyn, Dâru'l-Livâ' li'n-Neşr ve't-Tevzî', I. bsk., Riyad, 1406/1986, I/285; el-Hâkîm en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Medhal ile's-Sahîh*, thk., Rabi' Hâdî Umeyr el-Medhalî, Muessesetu'r-Risâle, I. bsk., Beyrut, 1404, s. 113.

<sup>130</sup> Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, I/285-286.

<sup>131</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 129; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, s. 64.

<sup>132</sup> es-Sâlih, Subhi, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İslahları*, trc., M. Yaşar Kandemir, D.İ.B.Y., Ankara, 1986, s. 56.

<sup>133</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 115; el-Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, IV/288; İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adiy el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut, 1409/1988, VII/23.

<sup>134</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 389; ayrıca bkz., Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşe'î Tanıma Yolları Tenkîdi*, D.İ.B.Y., IV. bsk., Ankara, trs., s. 97.

ler.”<sup>135</sup> Nakledeceğimiz şu ifadeler de Yahyâ b. Saîd’in cerh ve ta’dîl’e bakış açısını ortaya koyar mahiyettedir. Ebû Bekr b. el-Hallâd’ın (240) naklettiğine göre o, Yahyâ b. Saîd el-Kattân’a ‘hadislerini terk ettiğin şu kimselerin, âhirette sana düşman olmasından korkmuyor musun?’ deyince, Yahyâ b. Saîd şöyle cevap verir: “Onların bana düşman olması, ‘yalana karşı niçin hadisimi korumadın?’ diyerek Rasûlullah’ın bana düşman olmasından daha iyidir.”<sup>136</sup>

## C. DEĞİŞİK YÖNLERİYLE YAHYÂ B. SAÎD el-KATTÂN

### 1. Rüyalarda Yahyâ b. Saîd el-Kattân

Abdullah b. Sevvâr b. Abdillâh’tan nakledildiğine göre, birisi rüyasında semaya asılı bir yazı (kitab) görür. Yazıyı okuduğunda, orada şöyle yazıldığını görür: ‘Bismillâhirrahmânirrahîm. Bu, Allah’ın Yahyâ b. Saîd el-Ahvel’e eman yazısıdır.’<sup>137</sup> Buna benzer diğer bir rüya rivâyetinde ise Zübeyr b. Nuaym’ın şöyle dediği nakledilir: “Yahyâ b. Saîd’i rüyamda gördüm, üzerinde bir gömlek vardı. İki omuzu arasında şöyle yazılı idi: ‘Bismillahirrahmânirrahîm. Bu, Azîz ve Hakîm olan Allah katından, Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın cehennemden azad olduğunu gösteren bir eman yazısıdır.’”<sup>138</sup> Yine rivâyet edildiğine göre, bir adam Yahyâ b. Saîd’i vefâtından yirmi yıl önce rüyasında görür ve adama ‘Yahyâ’yı kıyamet gününde Allah’ın emanı ile müjdele’ denir.”<sup>139</sup>

Yahyâ b. Saîd’in en meşhur talebelerinden biri olan Ali b. el-Medîni’nin şöyle dediği nakledilir. “Yahyâ b. Saîd’i rüyada görmeyi arzu edip duruyordum. Karanlık bir gecede namaz kıldım, sonra vitri kıldım ve divanıma yaslandım. Derken Hâlid b. el-Hâris’i rüyamda gördüm, ayağa kalktım, ona selam verdim ve kucakladım. Sonra ona ‘Rabbim sana nasıl muamele etti?’ diye sordum. O, ‘iş çetin olmasına rağmen Rabbim beni başışladı’ dedi. Ben ‘Muâz nerede?, hadis’de senin izcin idi’ dedim. O, ‘habsedilmiştir’ dedi. ‘Yahyâ b. Saîd el-Kattân ne yaptı?’ dediğimde, ‘semanın ufkunda parlayan yıldızı nasıl görüyorsak, onu da öylece görüyoruz’ dedi.”<sup>140</sup>

<sup>135</sup> Muslim, *es-Sahih*, Mukaddime, I/17; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh v’t-Ta’dil*, II/23; el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 43. İbn Abdilber, bu sözü Abdurrahman b. Mehdî’ye nisbet eder. Bkz., İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I/47.

<sup>136</sup> el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 44; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, s. 133; İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadîs*, s. 389; es-Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, II/321.

<sup>137</sup> el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV/142.

<sup>138</sup> el-Mizzî, *Tehzibu’l-Kemâl*, XXXI/341; ayrıca bkz., ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/184; a. mlf., *Târihu’l-İslâm*, 191-200 olayları/468.

<sup>139</sup> el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV/142; el-Mizzî, *Tehzibu’l-Kemâl*, XXXI/342; ayrıca bkz., ez-Zehabî, *Tezkiratu’l-Huffâz*, s. 300; *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/181; a. mlf., *Târihu’l-İslâm*, 191-200 olayları/469; İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, XI/192-193.

<sup>140</sup> el-Mizzî, *Tehzibu’l-Kemâl*, XXXI/342; ayrıca bkz., ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, IX/187; a. mlf., *Târihu’l-İslâm*, 191-200 olayları/471; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî; *Tehzibu’t-Tehzib*, XI/192-193; İbnu’l-Cevzî, *Sıfatu’s-Safve*, III/367.

## 2. İtikâdî Görüşü

ez-Zehebî'nin naklettiğine göre, Ebû Kudâme es-Serahsî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın şöyle dediğini duymuştur: “Yetiştığım bütün insanlar ‘iman, söz ve ameldir, artar ve eksilir’ görüşünde idiler. Bu kimseler Cehmiye’yi tekfir ediyorlar\* ve Ebû Bekir ile Ömer’i fazilet ve hilâfet konusunda (Ali’ye) önceliyorlar idi.”<sup>141</sup> el-Lâlekâî de Yahyâ b. Saîd’i ‘îman, söz (*kavl*) ve ameldir’ diyenler arasında sayar.<sup>142</sup> Yahyâ b. Saîd el-Kattân, ‘bize göre, kader, ilim ve kitab aynı mânâdadır’ der. Oğlu Muhammed, Yahyâ b. Saîd’e ‘günahlar takdir edilmekte midir?’ diye sorduğunda o ‘evet’ diye cevap verir.<sup>143</sup>

Yahyâ el-Kattân'ın Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışmalarına da girdiğini görmekteyiz. Onun “Kim ‘*kul huvellâhu ehad*’ derse o zındıktır” dediği nakledilmektedir.<sup>144</sup> Başka bir rivâyette de Yahyâ b. Saîd’in “Kur'an mahluk değildir, kim Kur'an mahluk derse o kâfirdir” görüşünü savunanlar arasında olduğu zikredilir.<sup>145</sup> Yahyâ b. Saîd’in “Kur'an mahluktur” diyenler hakkında fetvâ verenler arasında gösterilmesi, onun bu fikri sadece benimsemediği, benimsemenin yanı sıra ısrarlı bir biçimde savunuculuğunu da yaptığını göstermektedir.<sup>146</sup> Bu bağlamda Yahyâ b. Saîd’in “Kur'an mahluktur” diyen kimsenin, vefât eden müslüman bir yakınına mirasçı olmayacağı ve kendisine de mirasçı olunamayacağı yönünde fetvâ verdiği zikredilir.<sup>147</sup> Ayrıca Yahyâ b. Saîd’in imanda istisnâ görüşünü savunduğu nakledilir.<sup>148</sup>

Bu görüşler onun *ashâbu'l-hadis*'e mensup olduğunu göstermektedir. Onun *ashâbu'l-hadis*'ten olduğunu ifade eden daha açık rivâyetler de vardır. Nakledildiğine

---

• Cehmiye'nin tekfiri ile ilgili bu görüş için ez-Zehebî'nin *Siyer*'inin dokuzuncu cildini tahkik eden Kâmil el-Harât şu yorumu yapar: “Bu, övgüye lâyık olmayan aşırı bir görüştür, selef ve halef'ten cumhûr-u ulemâ bu görüşe muvâfakat etmemiştir. Cehmiye nasıl tekfir edilir? -ki, onlar mu'teziledir-, Sahihân ve onların dışındaki diğer hadis kitaplarında hadis imamları onlardan pek çok hadis rivâyet etmişlerdir.” Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/179, I. dipnot.

<sup>141</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/179; ayrıca bkz., a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/469; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VIII/381.

<sup>142</sup> el-Lâlekâî, *Şerhu'l-İtikâdi Ehli's-Sünne*, IV/832.

<sup>143</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VIII/381.

<sup>144</sup> ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, s. 298; a. mlf., *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/182; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/469; Ebû Nuaym el-İsfahânî, VIII/381.

<sup>145</sup> el-Lâlekâî, *İtikâdu Ehli's-Sunne*, I/280. Bu konuda ayrıca bkz., Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sunne*, thk., Muhammed b. Saîd el-Kahtânî, Dâru İbni'l-Kayyim, I. bsk., ed-Demmâm, 1406, II/396.

<sup>146</sup> el-Lâlekâî, *İtikâdu Ehli's-Sunne*, II/313. el-Lâlekâî, ‘سباق ما روي عن من ألقى في من قال القرآن مخلوق’ şeklinde açtığı bir başlık altında Yahyâ'yı da zikreder.

<sup>147</sup> el-Lâlekâî, *İtikâdu Ehli's-Sunne*, II/319.

<sup>148</sup> Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed b. Hârûn, *es-Sunne*, thk., Atiye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, I. bsk., Riyad, 1410, III/595.

göre Sufyân es-Sevrî (161) Mekke’de geçim sıkıntısına düşünce Basra’ya göçer ve Yahyâ b. Saîd’in evinin yakınında bir ev kiralar. Ev sahiplerine civarda *ashâbu’l-hadîs*’ten kimse olup olmadığını sorduğunda, ona Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın olduğunu söylerler. es-Sevrî, Yahyâ’yı çağrılarını ister. Yahyâ, gelince es-Sevrî ona ‘altı (veya yedi) gündür buradayım’ der. Bunun üzerine Yahyâ onu kendi evinin hemen yanına nakleder ve kendi evi ile onun oturduğu yer arasına bir kapı açar. Basra’lı muhaddisler gelerek es-Sevrî’ye selam verirler ve ondan hadis dinlerler.<sup>149</sup>

Genelde *ashâbu’l-hadîs*’in ve ehl-i sünnet’in, özelde ise Hanbelîlerin itikâdî görüşlerinin derlenmesi ve tesbit edilmesi hususunda önemli bir yere sahip olan el-Lâlekâî, *İ’tikâdu Ehlî’s-Sünne* adlı eserinde, doğru yola hidayet etme ve sünnet’te imam olanlar başlığı altında Yahyâ b. Saîd’e de yer verir.<sup>150</sup> Çağdaş araştırmalarda da Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın *ashâbu’l-hadîs*’ten olduğu tespiti yapılmaktadır.<sup>151</sup>

İbn Kuteybe (276) *el-Maârif*’inin bir yerinde, Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ı *ashâbu’l-hadîs* arasında sayarken<sup>152</sup>, eserinin başka bir yerinde, itikâdî fırkalar ve bu fırkalara mensup kimseler hakkında bilgi verdiği yerde, ‘Şia’ diye açtığı bir başlık altında bazı isimler saymakta ve bu arada Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ı da zikretmektedir.<sup>153</sup> Ancak İbn Kuteybe orada sıraladığı bu şahısların hangi görüşlerinden dolayı Şîî oldukları veya bu nitelemenin ithamdan öteye gitmeyen bir varsayım olup olmadığı yönünde hiçbir açıklama yapmamakta, sadece bazı isimleri zikretmekle yetinmektedir. Biz, ulaşabildiğimiz başka hiçbir kaynakta Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın Şîî olduğu veya Şîî olmakla itham edildiği yönünde bir bilgiye rastlamadık. Bu nedenle İbn Kuteybe’nin verdiği bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğini söylemek yerinde olur.

### 3. Fikhî Yönü

Târihçi el-Ya’kubî (284), halîfe Me’mûn döneminin fakihlerini sayarken Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ı da zikreder.<sup>154</sup> el-Hâkim en-Neysâbûrî ise, Yahyâ b. Saîd el-

<sup>149</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, VI/373.

<sup>150</sup> el-Lâlekâî, *İ’tikâdu Ehlî’s-Sünne*, I/44.

<sup>151</sup> Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000, s. 51; Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği*, Emin Yay., Bursa, 2007, s. 147 ve 301.

<sup>152</sup> Bkz., İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-Maârif*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I. bsk., Beyrut, 1407/1987, s. 287. İbn Kuteybe burada (و من اصحاب الحديث) şeklinde açtığı başlık altında, Yahyâ b. Saîd el-Kattân’la ilgili olarak sadece şu bilgiyi verir: ‘يحيى بن سعيد القطان: يكنى أبا سعيد و توفي بالبصرة سنة ثمان و تسعين و مائة’

<sup>153</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 341. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbn Kuteybe burada (الشيعية) diye açtığı başlık altında, sadece Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın ismini zikreder.

<sup>154</sup> el-Ya’kubî, Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Cafer b. Vehb, *Târihu’l-Ya’kubî*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1412/1992, II/443.

Kattân'ı, özellikle de *fikhu'l-hadis*'i çok iyi bilen fakihler arasında sayar.<sup>155</sup> ez-Zehebî, onun furû meselelerde nass bulamadığı zaman Hanefî mezhebine göre amel ettiğini ifade etmektedir.<sup>156</sup> Diğer taraftan el-Kuraşî de Yahyâ b. Maîn'e dayandırdığı bir rivâyete atfen onun Ebû Hanîfe'nin kavli ile fetvâ verdiğini ifade etmektedir.<sup>157</sup> Nitekim İbn Maîn, Yahyâ b. Saîd'in "Ebû Hanîfe'nin görüşünü güzel bulduk ve onunla fetvâ verdik" dediğini nakleder.<sup>158</sup> Zâhid el-Kevserî de, Yahyâ b. Saîd'i Hanefî mezhebine mensup büyük hadisçiler arasında sayarken, ez-Zehebî'nin ve el-Kuraşî'nin bu ifadelerine dayanmıştır.<sup>159</sup>

Ancak bununla birlikte Yahyâ b. Saîd'in rey aleyhtarı rivâyetlerin râvî zincirinde yer aldığını da görmekteyiz. Meselâ bu rivâyetlerin birisinde Abdullah b. Mes'ûd'un 'âlimler gidiyor, geriye kendi reyleriyle görüş beyan eden kimseler kalıyor' dediği; eş-Şa'bî'nin ise 'Allah eraeyte (bu konuda ne reyde bulunursun/bu konuda ne dersin?) diyenlere la'net etsin!' dediği nakledilir. Bu rivâyetin isnad zincirinde Yahyâ el-Kattân da vardır.<sup>160</sup>

Diğer taraftan Ali b. el-Medîni'nin ifadesine göre Yahyâ b. Saîd; Sufyân es-Sevrî'nin (161) mezhebinden idi ve Abdullah b. Mes'ûd'un ashâbının görüşlerine uymakta idi.<sup>161</sup> Tesis ettiği mezhep, hicrî 500 yılına kadar Horasan'da yaşayan Sufyân es-Sevrî'nin ise rey'e muhalif olduğu, bu nedenle de Ebû Hanîfe ile aralarının pek iyi olmadığı bilinmektedir.<sup>162</sup> Ali b. el-Medîni, onun Sufyân es-Sevrî'nin ashâbının en sağlamı olduğunu söyler.<sup>163</sup>

Ayrıca Yahyâ b. Saîd'in eş-Şâfiî'ye de büyük bir değer atfettiğini görmekteyiz. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın İmam eş-Şâfiî için 'kendi asrında muhaddislerin imamı' dediği ve kırk yıldır namazlarında eş-Şâfiî için duâ ettiğini söylediği nakledilir. Ayrıca Yahyâ el-Kattân'a eş-Şâfiî'nin *er-Risâles*'i takdim edildiğinde, eş-Şâfiî için 'ondan

<sup>155</sup> el-Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rîfetu Ulûmi'l-Hadis*, s. 67.

<sup>156</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/176. (... وكان في الفروع على مذهب أبي حنيفة فيما بلغنا إذا لم يجد النص...)

<sup>157</sup> el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III/587. 'قال يحيى بن معين: كان يفتي بقول أبي حنيفة'. Bu rivâyete İbn Asâkir de yer vermektedir. Bkz., İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 63/76.

<sup>158</sup> İbn Maîn, Yahyâ, *Yahyâ b. Maîn ve Kitâbuhu't-Târîh*, nşr., Ahmed Muhammed Nûr Seyf, Mekke, 1399/1979, I/374.

<sup>159</sup> el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Hanefî Fıkhının Esasları*, çev. Abdulkadir Şener-Cemal Sofuoğlu, TDVY., Ankara, 1991, s. 53.

<sup>160</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk., Komisyon, Mısır, 1404, VI/218.

<sup>161</sup> İbn Ebî Hâtim, *Takdimetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I/234. '...كان يذهب مذهب سفيان الثوري وأصحاب عبد الله بن مسعود'. ayrıca bkz., İbn Mende, *Şurûtu'l-Eimme*, s. 91.

<sup>162</sup> Keskiöğlu, Osman, *Fıkh Tarihi ve İslâm Hukuku*, DİB Yay., Ankara, trs., s. 137.

<sup>163</sup> İbn Ebî Hâtim, *Takdimetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I/247.

daha akıllısını ve fakihini görmedim' dediği de gelen rivâyetler arasındadır.<sup>164</sup> eş-Şâfiî'nin de Yahyâ b. Saîd el-Kattân için takdirkar ifadeleri vardır. eş-Şâfiî'nin onun hakkında 'bu işte (hadis ilminde) onun bir benzerini bilmiyorum' dediği nakledilir.<sup>165</sup>

Ahmed b. Hanbel'den nakledildiğine göre o, Yahyâ b. Saîd'in şöyle dediğini duymuştur: "Eğer bir kimse bütün ruhsatlarla amel ederse, (mesela) semâ konusunda Medînelilerin görüşü ile, nebîz konusunda Kûfelilerin görüşü ile, mut'a konusunda ise Mekkelilerin görüşü ile fetvâ verirse, fâsık olur."<sup>166</sup>

#### 4. Zühhd ve Takvâsı

Ebû Nuaym el-İsfahânî (430), zâhid ve sûfilere dâir eseri *Hilyetu'l-Evliyâ*'sında, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (597) de, Ebû Nuaym'ın söz konusu eserinin bir nevi ihtisarı sayılan *Sıfatu's-Safve*'sinde Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a da yer verirler. Ebû Nuaym, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı, Abdurrahman b. Mehdî ile birlikte zikreder ve bunların zâhidlik yönlerine işaret ettikten sonra; din hakikatlerini iyi bildiklerini, hadis konusunda münekkid olduklarını ve bid'at ehline karşı müsâmahasız olduklarını özellikle vurgular.<sup>167</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın torunu Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ'dan nakledildiğine göre o, dedesi Yahyâ'nın şaka yapmadığını, kakhaha ile değil tebesümle güldüğünü, onu kakhaha ile gülerken asla görmediğini söylemektedir. Ayrıca torunu, dedesinin asla hamama gitmediğini, gözlerine sürme çekmediğini, saçlarını yağlamadığını, ancak güzel bir boya ile boyadığını bildirmektedir.<sup>168</sup>

Nakledildiğine göre Yahyâ el-Kattân, her gün akşam ile yatsı arasında Kur'an'ı hatmederdi. Yahyâ b. Maîn, yirmi yıl boyunca Yahyâ el-Kattân'ın her gece Kur'an'ı hatmettiğini söylemektedir. Ayrıca Yahyâ el-Kattân'ın kırk yıl boyunca zeval vaktine kadar mescidden çıkmadığı ve asla cemâati kaçırmadığı da nakledilmektedir.<sup>169</sup> Ancak Yahyâ el-Kattân'ın her gün akşam ile yatsı arasında Kur'an'ı hatmettiğini bildiren

<sup>164</sup> en-Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Tehzibu'l-Esmâ*, I/79; ayrıca bkz., el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-İhticâc bi's-Şâfiî*, thk., Halil İbrahim Molla Hâtir, el-Mektebetu'l-Eseriyye, Pakistan, trs., s. 55; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X/20, 81; ayrıca bkz., İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 51/325.

<sup>165</sup> el-Kazvîni, *Kütâbu'l-İrşâd*, I/237.

<sup>166</sup> Âlu İbni Teymiye, *el-Musevede fi Usûli'l-Fikh*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhâmid, Kahire, ts, s. 458. ez-Zerkeşî ise bu görüşü doğrudan Ahmed b. Hanbel'e atfeder. Bkz., Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fikh*, nşr., M. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, VIII/270.

<sup>167</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VIII/380.

<sup>168</sup> İbn Ebî Hâtim, *Takdimetu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I/250; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV/140-141; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/340; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/179, 180; a. mlf., *Târihu'l-İslâm*, 191-200 olayları/466.

<sup>169</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV/141-142; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXXI/339-340; ayrıca bkz., ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/179, 181; a. mlf., *Târihu'l-İslâm*, 191-200 olayları/466, 468; İbnu'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, III/366; en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esmâ*, II/450.

rivâyetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira Kur'an'ı ne kadar hızlı okursa okusun, bir insanın bu kadar kısa bir süre zarfında Kur'an'ı hatmedebileceğini imkan dahilinde görmek, biraz zor görünmektedir. Fakat bu yöndeki rivâyetleri, onun Kur'an'la çok meşgul olduğuna, Kur'an'ı çok okuduğuna hamletmek mümkündür.

Muhammed b. Beşşâr Bundâr (252), Yahyâ el-Kattân hakkında 'yirmi yıldan fazla ona gidip geldim, asla Allah'a bir isyanı olduğunu sanmıyorum' demiştir.<sup>170</sup>

Yahyâ b. Saîd'in Kur'an kırâatından çok etkilendiği, hatta yanında Kur'an okunduğu zaman bayılıp yere düştüğünü bildiren pek çok rivâyet vardır. Bunlardan bazılarını nakletmek istiyoruz. Yahyâ b. Maîn'in rivâyet ettiğine göre, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb şöyle demiştir: "Biz Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile beraberken, yanımıza Muhammed b. Saîd et-Tirmizî geldi. Yahyâ el-Kattân ona '(Kur'an) oku' dedi. O, Kur'an okumaya başlayınca Yahyâ el-Kattân bayıldı, hatta öyle ki insanlar onu taşımak zorunda kaldılar".<sup>171</sup> Bu rivâyetin daha ayrıntılı bir şekilde, Kur'an okuyan şahıs olan Muhammed b. Saîd et-Tirmizî'nin kendi ağzından da nakledildiğini görmekteyiz. O, bu hadiseyi şu şekilde anlatmaktadır: "Hadis yazmak için Basra'ya gelmişim, Yahyâ b. Saîd el-Kattân yüksek bir yerde oturmakta idi. Ashâbu'l-hadis birer birer onun önünden geçiyor, o da her bir insana bir hadis rivâyet ediyordu. Ben de bir şey sormak için ona yaklaştım. Bana 'yukarı çık, bir sureden hızlı bir şekilde oku' dedi. Ben 'izâ zülzilet...' diye okumaya başlayınca, Yahyâ baygın bir şekilde yere düştü."<sup>172</sup> Nakledildiğine göre, Yahyâ b. Saîd'in yanında Kur'an okunduğu zaman baygın bir şekilde yere düşer ve yüzü yere çarpardı.<sup>173</sup> Hatta onun bir keresinde bu şekilde Kur'an kırâatından etkilenip bayıldığına, baygınlığının beş vakit namaz geçirecek kadar sürdüğü rivâyet edilir.<sup>174</sup>

Ali b. el-Medîni'den nakledildiğine göre, bir gün mescidde Yahyâ b. Saîd ile beraberken çıkıp onun evine gelirler. Evin kapısına vardıklarında Yahyâ orada bulunanlardan er-Rûbî adındaki şahsa 'oku' der. O şahıs Kur'an okumaya başlayınca Yahyâ'nın durumu değişmeye başlar. er-Rûbî, ed-Duhân sûresinden okumaktadır ve "Şüphesiz (hakki bâtıldan ayıran) hüküm günü, hepsinin bir arada buluşacağı gündür." meâlindeki 40. âyete gelince, Yahyâ çılgın atarak kendinden geçer ve bayılır. Yakınında bulunan kapı sırtına çarpar ve belkemiğinden yaralanır, yaradan kanlar akmaya başlar. Kadınlar bağrıışmaya başlarlar. Yanında bulunanlar dışarı çıkarlar. Bir müddet sonra kendine gelince, yanına girerler. Bu esnada Yahyâ yatağında uyumakta-

<sup>170</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/142; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/340; ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/178; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/466.

<sup>171</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/142; ayrıca bkz., ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/466.

<sup>172</sup> ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/187.

<sup>173</sup> ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/180; ayrıca bkz., a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/466.

<sup>174</sup> İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Dâru'l-Fikr, I. bsk., Beyrut, 1405, X/178.

dır ve sürekli olarak “*Şüphesiz (hakkı bâtıldan ayıran) hüküm günü, hepsinin bir arada buluşacağı gündür.*” meâlindeki ayeti tekrar edip durmaktadır. Vefât edene kadar Yahyâ'nın bu yarası iyileşmez.”<sup>175</sup>

#### D. VEFÂTI

Biyografisine yer veren kaynakların büyük çoğunluğunun verdiği bilgiye göre, Yahyâ b. Saîd el-Kattân hicrî 198 yılında Basra'da vefât etmiştir.<sup>176</sup> Ancak nadir de olsa bazı kaynaklar Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın vefât tarihi olarak hicri 194 yılını zikrederler. Mesela Ali b. el-Hatîb (809)<sup>177</sup> ve Kâtib Çelebi, onun vefât tarihi olarak 194 yılını vermektedir.<sup>178</sup> Ancak ulaşılabildiğimiz başka hiçbir kaynak, onun vefât tarihi olarak 194 yılını zikretmez. Meşhur muhaddis Osman b. Ebî Şeybe'nin oğlu Muhammed, Ali b. el-Medîni'nin şöyle dediğini nakleder: “Hicrî 198 yılın Rabîu'l-evvel ayında Yahyâ b. Saîd'e ‘kaç yaşındasın?’ diye sorduğumda bana şöyle dedi: ‘Bir veya iki ay sonra yetmiş yaşımı tamamlayıp yetmiş bir yaşına gireceğim.’ Yine bu rivâyette Yahyâ el-Kattân'a ‘hangi yıl doğdun?’ diye sorulduğunda onun ‘hicrî 120 yılının başlarında’ diye cevap verdiği nakledilir.<sup>179</sup> Yine bu kaynaklarda meşhur muhaddis Sufyân b. Uyeyne (198) ile Yahyâ el-Kattân'ın en tanınmış öğrencilerinden olan Abdurrahman b. Mehdî'nin de bu yıl vefât ettiği bildirilir.<sup>180</sup> Ancak Ahmed b. Nadr'dan nakledilen bir haberde her ne kadar Abdurrahman b. Mehdî'nin Yahyâ el-

<sup>175</sup> ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/183-184; ayrıca bkz., a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/467; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VIII/382; İbnu'l-Cevzî, *Sıfatu's-Safve*, III/366.

<sup>176</sup> el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, tsh. ve tlk., Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, Haydarâbâd, 1360/1940 (ofset), VIII/276; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VII/293; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX/150; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/143; Ebû Nasr el-Kelebbâzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Huseyn el-Buhârî, *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, thk., Abdullah el-Leysî, Dâru'l-Ma'rîfe, I. bsk., Beyrut, 1407, II/793; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/255; İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1402/1982, VI/301; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/341; ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/187; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/471; a. mlf., *el-Iber fi Haberî men Ğaber*, thk., Ebû Hâcîr Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., I/255; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI/192; Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr el-Basrî, *et-Tabakât*, thk., Ekrem Ziyâ Ömerî, Dâru Tayyibe, II. bsk., Riyâd, 1402/1982, s. 225; İbnu'l-İmâd, Abdulhayy el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehb fi Ahbâri men Zehb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1409/1988, I/355; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, IX. bsk., Beyrut, 1990, VIII/147.

<sup>177</sup> İbnu'l-Hatîb, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hasen b. Ali, *el-Vefeyât*, thk., Âdil Nuveyhîz, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, II. bsk., Beyrut, 1978, s. 151.

<sup>178</sup> Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullah Hacı Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, hzl., Şerefettin Yaltıkaya-Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Bak. Yay., İstanbul, 1972, II/1461.

<sup>179</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/143; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/341.

<sup>180</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/255; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI/301; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI/341; ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/187; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 191-200 olayları/471.

Kattân'dan dört ay önce vefât ettiği ifade edilmekte ise, el-Hatîb bunun doğru olmadığını, esasen Yahyâ el-Kattân'ın Abdurrahman b. Mehdî'den dört ay önce vefât ettiğini ifade eder.<sup>181</sup> Bazı kaynaklar Yahyâ el-Kattân'ın vefâtının hicrî 198 yılının Safer ayında olduğu bilgisine de yer verirler.<sup>182</sup>

### **Sonuç**

Bu çalışmada hadis ilmindeki yerini ortaya koymaya çalıştığımız Yahyâ b. Saîd el-Kattân (198) etbâu't-tâbiîn neslinden olup, hadisin tedvin çağı olarak bilinen hicrî ikinci asrın yetiştirmiş olduğu en tanınmış muhaddislerdendir. Başta Kütüb-i Sitte olma üzere hemen hemen bütün hadis koleksiyonlarında rivâyetleri bulunan Yahyâ b. Saîd; Basra'da doğmuş, hadis eğitimini orada tamamlamış, ilmî faaliyetlerinin büyük bir kısmını orada yürütmüş ve yine orada vefât etmiştir. Ancak onun çağının ilim anlayışına uygun olarak o dönemdeki bazı ilim merkezlerine seyahat ettiğini de öğrenme imkanına sahibiz.

Şu'be b. el-Haccâc ve Mâlik b. Enes gibi, devrinin en tanınmış muhaddislerine öğrencilik etmiş, kendisi de Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni ve Yahyâ b. Maîn gibi hadis ilminde isimleri ebedileşen büyük muhaddislerin hocası olmuştur. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı hadis ilminde ön plana çıkaran bazı özellikleri vardır. O, Basra'da hadis ilminin sistemleşmesinde çok önemli katkılarda bulunmuş ve öğrencilerini bu iş için teşvik etmiştir. Yahyâ b. Saîd'i şöhrete ulaştıran asıl hususiyeti ise onun cerh ve ta'dîl ilmindeki ihtisası olmuştur. Onun cerh ve ta'dîl ile ilgili sözlerini derleyen ilk muhaddis olduğu zikredilir. Yahyâ b. Saîd, hadislerin tariklerini araştırmış, öğrencilerini rivâyetlerdeki illetleri araştırmaları için teşvik etmiştir. O, cerh ve ta'dîle müteşedit olarak bilinen münekkitlerdendir. Zayf râvîleri terk ettiği ve sadece sika kimselerden hadis aldığı rivâyet edilir. Kaynaklarda Yahyâ b. Saîd'in zâhidlik tarafına da vurgu yapılır. Ancak buna rağmen o, zühd ehilinin hadis ilminde yetersiz olduğu kanısındadır. Yahyâ b. Saîd'in hadisleri yazdığı, hatta bu sûrette eserler telif ettiği nakledilmekte ise de, bu gün için elimizde onun herhangi bir eserine sahip değiliz. Bazı kaynaklarda, onun *Meğâzi* ve *Duaîfâ* konusunda eseri olduğu ifade edilirse de, bu gün için bu eserlerin mevcudiyeti konusunda herhangi bir bilgimiz yoktur. Herhangi bir râvî tanıtılırken, elimizde mevcut pek çok râvî tabakâtı, cerh-ta'dîl eseri ve başka tür eserlerde onun görüşlerine yer verilir.

Yahyâ b. Saîd, aynı zamanda çağının fakihleri arasındadır. Onun özellikle de fikhu'l-hadîs'i iyi bildiği söylenir. Yahyâ b. Saîd'in nass bulamadığı zaman Hanefî mezhebine göre fetvâ verdiği nakledilir. Hakkında Şîilik ithamı olsa da, bu asılsız bir yakıştırmadan başka bir şey değildir. Onun ashâbu'l-hadîs'ten olduğu ile ilgili çok açık ve yeterince delil vardır. Yahyâ b. Saîd, ilimle ameli birleştirmiş, uğruna ömrünü

<sup>181</sup> el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/143.

<sup>182</sup> ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/187; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI/301.

adadığı hadislerden sentezlediği bir hayat sürmeye çalışmış ve âlim olsun olmasın, çağındaki herkesin takdirini toplamış, hadis ilminde ismi ebedileşmiş ve şöhreti çağımıza kadar ulaşmış mümtaz bir şahsiyettir.

## EŞ'ARÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İMAN ANLAYIŞI

### *The Understanding of Faith in al-Ash'ari's Thought System*

Mehmet KESKİN\*

#### *Özet*

İmam Eş'arî, Eş'ariliğin kurucusu olarak kabul edilir. Onun ortaya koyduğu iman anlayışı, Bâkîllânî, Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî ve Subkî gibi önde gelen Eş'arî bilginler tarafından geliştirilmiştir. Fakat Eş'arî'nin mukallidinin imanı hakkındaki görüşü ile imanda ziyade konusundaki fikirleri Eş'arî alimler tarafından kabul görmediğinden mezhep içinde neşvünema bulamamıştır. Yine de İmam Eş'arî'nin iman görüşünün genel anlamda Eş'arî mezhebine hakim olduğu ve temel bir prensip haline geldiği söylenebilir.

*Anahtar Kelimeler:* İman, Eş'arilik, Eş'arî, Bâkîllânî, Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî, Subkî.

#### *Abstract*

al-İmam al-Ash'ari is supposed the founder of Ash'arite School. His understanding and definition of faith is developed by his successor such as al-Bâkîllânî, al-Juwaynî, Al-Ghazzâlî and as-Subkî who are very eminent scholars in Ash'arite School. Since his views about the validity faith of imitator and increasing in faith aren't accepted by his Ash'arite successors, they weren't developed and spread widely in this school. However it can said that Ash'ari's faith view is dominant in Ash'arite School and accepted as main principle of it generally.

*Key Words:* Faith, Ash'arite School (Ash'arism), Al-Ash'arî, Al-Bâkîllânî, Al-Juwaynî, Al-Ghazzâlî, As-Subkî.

#### **Giriş**

İslam düşünce tarihinde iman problemi ilk tartışılan konuların başında gelir. Bu mesele Kur'an ve Sünnette sıkça yer alır; dünya ve ahiret hayatındaki hükümler insanın iman durumuna göre şekillenir. Bu makalede böylesine önemli bir konu bağlamları ile ele alınacak ve Eş'arî Düşünce sisteminde

---

\* Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. (e-posta: mekesk@yahoo.com)

imanın nasıl tanımlandığı ve imanla bağlantılı olarak amel, söz, bilgi, günah ve akıl gibi konuların nasıl şekillendiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda sistemin kurucusu olan el-Eş'arî (324/936) başta olmak üzere, Eş'ariliğin mütekadimin kalamcılarından ve en önemli temsilcilerinden sayılan Bâkîllânî (403/1012), Bağdâdî (429/1038) ve Cüveynî (478/1085) ile yine Eş'ariliğin önemli simalarından olan ve müteahirin kalamcılardan sayılan Gazâlî (505/1111) ve Subkî (771/1370) esas alınarak konu incelenecektir. Bu çerçevede Eş'arî olmakla birlikte daha çok hadis veya tasavvufî yönü ile öne çıkan Nevevî (676/1277) ve Kuşeyrî (465/1072) gibi alimlerin görüşleri ele alınmamıştır. Çünkü bu alimler Eş'arî esaslara bağlı kalmakla birlikte daha çok nasrlara (özellikle hadise) ve Selefin yorumuna yönelmişlerdir.<sup>1</sup> Ayrıca bunlar kalamî sistem üzerinde Bâkîllânî, Cüveynî veya Gazâlî gibi mesai harcamamış, Eş'arî olmalarına rağmen kalamcılar gibi Eş'arî düşünce sisteminde etkin ve katkıcı olmamışlardır.

Bu çalışmada yukarıda zikredilen âlimlerin fikirlerinden hareketle Eş'arî iman anlayışı çözümlenmeye ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken Mezhepler Tarihi çalışmalarında esas olan objektiflik prensibine ve *deskriptif* tasviri/betimleyici anlatım metoduna sadık kalınmaya özen gösterilmiştir. Bundan ötürü, sözü edilen Eş'arî alimlerin görüşleri yanlışlama veya doğrulama yoluna gidilmemiştir. Aksine fikirlerin olduğu gibi ortaya konulmasına, değişim ve gelişimine, fikirler arasındaki uyum ve uyumsuzluğun gösterilmesine çalışılmıştır.

### 1. Ontolojik (Varlık) Olarak İman

İmanın mahluk olup olmadığı hususunda İmam Eş'arî'nin görüşü kesin olarak bilinmemektedir. İbn Teymiyye (728/1328), imanın mahluk olup olmadığı hususunun tartışılmasını el-Eş'arî'nin menettiğini belirtirken,<sup>2</sup> çağdaş araştırmacılardan İzutsu, el-Eş'arî'nin aslında imanın mahluk olmadığını savduğunu söyler. İzutsu'ya göre el-Eş'arî'nin ileri sürdüğü bu görüş anlaşılır olmadığı gibi çelişkilerle doludur. Ona göre İbn Asâkir (571/1175) bu çelişkileri gidermek ve el-Eş'arî'nin bu konudaki görüşünü anlaşılır hale getirmek için kendi imamına yani Eş'arî'ye şu görüşü nisbet etmiştir. Buna göre iman ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan biri Allah'ın olup muhdes değildir. Diğeri ise

<sup>1</sup> Makrizî, eserci Eş'arilerden söz etmektedir. Bkz., el-Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali,(845/1441) *el-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire ts. II, 360.

<sup>2</sup> İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed, *Kutub ve Resâil İbn Teymiyye, fi'l-Akide (Fetâvâ)*, Riyad, ts., VII, 510.

insanların olup ve muhdestir.<sup>3</sup> Ancak İbn Fûrek (406/1015), Allah'ın *el-mu'min* ismi üzerinde yaptığı açıklamadan Eş'arî'nin fiile dönük olanın değil, Allah'ın kelâmı veya verdiği haberin tasdiki anlamındaki mümin isminin ezeli olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

İmam Eş'arî'den sonra Eş'arî Mezhebinin en önemli temsilcisi sayılan Bâkılânî, imanı kadim ve muhdes olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, Cenabı Hak kendi nefsinin (özünü) mümin olarak nitelediğinden dolayı O'nun imanı kadim; insanların kalplerinde imanı yaratmış olmasından ötürü de kulun imanı muhdestir.<sup>5</sup> Bağdâdî Allah'ın mümin olarak isimlendirilmesini, O'nun haberinde ve va'inde sadık olmasıyla açıklar. Ayrıca mümin teriminin "emân" kelimesinden türetilmiş olabileceğinden hareketle de Bağdâdî, mümin isminin "Allah'ın dostlarını azaptan emin kılması" anlamına geldiğini belirtir.<sup>6</sup> Gazzâlî ise Bâkılânî gibi düşünür. Ona göre, şayet imandan halkın (yaratılmışların) sıfatları kastediliyorsa yaratılmışların bütün sıfatları gibi o da mahluktur. Şayet Kur'an'dan veya Allah'ın sıfatlarından biri kastediliyorsa Allah'ın bütün (zati) sıfatları kadim olduğu gibi, iman da kadimdir.<sup>7</sup> Bu itibarla iman kendi bağlamına göre kadim veya muhdes olarak ikiye ayrılmasının Eş'arilerce genel kabul gördüğü söylenebilir.

## 2. İmanın Tanımı

İmam Eş'arî, imanı *tasdik* olarak tanımlar.<sup>8</sup> O, bu hususta dilcilerin görüş birliği içinde olduğunu ifade eder. Ayrıca Kur'an Arapça olduğuna göre "*sen bize inanmazsın*"<sup>9</sup> ayetinde olduğu gibi imanın anlamının tasdik olduğunu, "falanca kabir azabına ve şefaate inanır" denildiğinde onun herkesçe kabul edilen "tasdik eder" anlamına geldiğini ve bu nedenle iman kelimesinin anla-

<sup>3</sup> Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İst. 1984, s. 254.

<sup>4</sup> İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasan, *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut, 1987.s. 51-52; Krş., el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut, 1981. s.248.

<sup>5</sup> el-Bâkılânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf*, Beyrut 1986, s.48.

<sup>6</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.247-248; Krş. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 52.

<sup>7</sup> el-Gazzâlî, *İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985. s. 107.

<sup>8</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Luma, fi'r-Redd ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Beyrut, 1953. s.75; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.248; es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakatu's-Şafüyye'l-Kubrâ*, 1992, I, 97; en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Ankara, 1993, I, 38. İbn Teymiyye, *Minhacus-Sunneti'n-Nebeviyye*, Riyad, 1986, V,288.

<sup>9</sup> Yûsuf, 12/17.

mının dilcilerin belirttiği gibi "tasdik" anlamında olması gerektiğini vurgulayan Eş'arî, imanı kalbin tasdiki olarak tanımlar.<sup>10</sup>

İmam Eş'arî gibi diğer Eş'arî alimler de imanın tasdik olduğunu savunur.<sup>11</sup> Onların bu hususta serdettikleri delillerin bizzat İmam Eş'arî'nin sunduğu deliller olması dikkat çekicidir.<sup>12</sup> Örneğin Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî ve Gazâlî bu konuda hemen hemen İmam Eş'arî ile aynı ifadeleri kullanarak imanın tasdik anlamına geldiğini kanıtlamaya çalışmışlardır.<sup>13</sup> Böylece imanın temel ve yegâne rüknü Eş'arîlere göre tasdik olmaktadır.<sup>14</sup>

İmanın tanımında ikrar, amel vb. yer vermemelerine rağmen İmam Eş'arî ve Eş'arî alimler, imanla bağlantılı olarak ikrar, amel ve bilgi ile birlikte bunları gerçekleştiren organlar olan kalp, dil, ve diğer organların iman ile ilişkisini, imana getirdikleri tanım çerçevesinde yorumlamışlardır.

#### **a-İman Tasdik (Kalp) İlişkisi:**

İmanı tasdik olarak tanımlayan İmam Eş'arî ve önde gelen takipçileri olan Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî ve Gazâlî, bu tasdik gerçeğe mahallinin kalp olduğunu vurgulamaktadırlar. Çünkü onlara göre, tasdik kalpte gerçekleşir ve kalp ile olur. Bu da kalbin Allah'ın tek bir ilah olduğunu, Resul ve Resulün getirdiği bütün şeylerin hak olduğunun tasdik edilmesidir.<sup>15</sup>

Sözünü ettiğimiz Eş'arî alimler iman yerinin kalp olduğuna dair Cibril hadisini delil olarak sunarlar.<sup>16</sup> Onlara göre, Allah'ın varlığı ve birliğini; Resulleri ve Resullerin getirdiği her şeyin hak olduğunu kalben tasdik edip dil ile ikrar eden kişi hem Allah katında hem de insanlar nezdinde mümindir. Ancak

<sup>10</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, s.75; İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 150; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1992, I, 88; Krş., İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1996, III, 228, V, 73; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyeye*, I, 97; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 227-228; İbn Teymiyye, *Minhacus-Sunne*, V, 288; İbn Teymiyye, *en-Nubuvvat*, Kahire, 1966, s. 143.

<sup>11</sup> el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdulmelik, *el-İrşâd*, Beyrut 1985, s. 333-334.

<sup>12</sup> el-Bâkılânî, Kâdi Ebu Bekr b. Tayyib, *Temhidü'l-Evâil ve Telhisü'd-Delâil*, Beyrut 1987, s. 389.

<sup>13</sup> el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 389; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.248; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 333-334; el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Kavaidu'l-Akâid*, Beyrut 1985, s. 236.

<sup>14</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, London, 1934, s. 473; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyeye*, I, 127.

<sup>15</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 85, 90.

<sup>16</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 90.

sadece kalple tasdik edipte ikrarda bulunmayan kişi ise Allah katında mümin-dir. Bâkılânî'ye göre, kalben inanmadığı halde dil ile ikrar eden veya amel eden kimse Allah katında mümin sayılmaz. Aksine, kalbi tasdike devam ettiği halde küfrü izhar eden kişi ise Allah katında mümindir, kafir sayılmaz. Kalbi tasdikten yoksun olan birine ikrarı veya ibadeti fayda vermediği gibi, kalbi tasdiki mevcut olan (inanan) kişiye de tersi zarar vermez. Çünkü iman tasdik-tir ve tasdikte mevcuttur.<sup>17</sup>

Cüveynî'nin bu konuda yaptığı açıklamalar Bâkılânî'nin yukarıdaki görüşüne açıklık getirmektedir. Ona göre, kalbi tasdik bulunmasına rağmen kişi inat edip dil ile ikrar etmezse, Allah katında da cuhûdî ve inadî küfürle kâfir olur. Bu durumda sadece kalben tasdik etmesi ona fayda vermez.<sup>18</sup>

Gazâlî ise, imanın sadece tasdik (tasdik-i mahz) olduğunu<sup>19</sup> söylemekle birlikte bu *tasdik-i cazımın* altı mertebesinin olduğunu ifade ederek tasdik hususuna farklı bir açılım getirir.<sup>20</sup> Ancak o da sadece kalbi tasdikle imanın var olacağını ve bu durumda olan kişinin, kendisi ile Allah arasında mümin olarak niteleneceğini belirtir.<sup>21</sup>

Görüldüğü üzere gerek el-Eş'arî'nin kendisi ve gerekse Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî ve Gazâlî gibi Eş'arîlerin hepsi imanın tasdik olduğu ve tasdikten de imanın yegâne rüknü olduğu konusunda hemfikirdirler. Böylece bu alimlere göre iman tek cüzdür ve o da tasdiktir. Tasdik varsa iman da vardır. Tasdik yoksa iman da yoktur. O halde tasdikten bir şey eksik olursa iman bozulur.<sup>22</sup>

İmanı sırf tasdikle açıklamalarından ötürü Eş'arîler, muhalifleri tarafından şöyle eleştirilmişlerdir: Şayet imanın tasdikten ibaret olduğu kabul edilirse, bu durumda inanan bir kişinin iman hilafına bir şeyi izhar etmesi, onun tasdikten ibaret olan imanına zarar vermeyecektir. Bu vb. eleştirileri Subkî, küfrü gerektiren bir ifadeyi söyleyenin veya küfrü gerektiren bir fiili yapanın kâfir olduğu konusunda bütün Müslümanlar gibi İmam Eş'arî ve ashabının da görüş birliğinde olduğunu ve bu hususta bir ihtilafın mevcut olmadığını söyleyerek cevap verir. O halde iman tasdikten ibaret olsa dahi, imanı nakzeden bir söz veya eylemin vukuu halinde iman sahih olmaz.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 85-86.

<sup>18</sup> el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, İst. ts. s. 85.

<sup>19</sup> el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 249.

<sup>20</sup> el-Gazzâlî, *İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 111-112.

<sup>21</sup> el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 248.

<sup>22</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 90.

<sup>23</sup> es-Subkî, *Tabakatu's-Şaafiyye*, I, 90-91.

### **b-İman Marifet (Bilgi) İlişkisi**

el-Eş'arî'ye göre iman tasdiktir; ancak bu tasdik marifete (bilgiye) dayanmalıdır. Ona göre iman; Allah ve Peygamberini, haber verdikleri şeylerde tasdik etmektir. Bu tasdik ise ancak marifetle sahih olur.<sup>24</sup> Şehristânî (548/1153), İmam Eş'arî'nin tasdiki iki şekilde açıkladığını belirtir. Bunlardan birinde Eş'arî tasdiki; Allah'ın varlığını, ulûhiyetini, kadimliğini ve sıfatlarını bilmek olarak ifade ederken; diğerinde ise, marifeti de kapsayan, nefiste bir söz olup, sonra bu dille ifade edilir, şeklinde ifade eder.<sup>25</sup> Cüveynî ise, tasdik "kelamü'n-nefs" (iç söz) olduğunu ve bunun da ancak bilgiyle var olduğunu söyler.<sup>26</sup>

İmam Eş'arî ve ashâbı, tasdiki "kelamü'n-nefs" olarak açıklamışlardır. Ancak bu tasdik yani kalamü'n-nefs marifetle sabit olur.<sup>27</sup> O halde onlara göre kalbin tasdiki onun sözüdür ve kalbin sözü ise marifetten farklıdır. İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi bu zor ve anlaşılması güç bir ayırım olarak görülmüştür.<sup>28</sup>

İmam Eş'arî ve Eş'ariler iman tanımına marifeti katmalarından olsa gerek İbn Hazm el-Eş'arî'nin Cehm gibi imanı marifet olarak tanımladığını söyler. Ancak bilindiği gibi onların savunduğu şey, imanın tasdik ve tasdikin bilgiyle olmasıdır.<sup>29</sup>

Görüldüğü gibi iman tanımında Eş'ariler, bilgiye önemli bir yer vermişlerdir. Tasdik için bilgiyi gerekli görmüşlerdir. Böylece bilgi yani marifet sanki tasdik olmazsa olmaz şartı haline gelmiştir.

### **c-İman- İkrar (Söz) Dil İlişkisi**

Eş'arilere göre iman, her ne kadar tasdik olsa da, bir kişinin mümin ismini alabilmesi için tasdik yanında ikrar da gereklidir. Bu ikrarı bazen söz (kavl) ve itiraf, bazen de şahadet -ki bu kelime-i şahadettir- tabirleriyle ifade ederler.<sup>30</sup> Onlara göre ikrarın mahalli dildir ve kalpte var olan tasdik, dilde ikrar olarak vücut bulur. Dil ve diğer organlarla yapılan şeyler iman olmayıp İslamdır. Buna delil olarak Cibril hadisini göstermektedirler.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 248.

<sup>25</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 472.

<sup>26</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 333-334.

<sup>27</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 334.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 396, 398.

<sup>29</sup> İbn Hazm, Bkz., *el-Fasl*, III, 227-228; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, I, 90-91.

<sup>30</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 88. Ayrıca Bkz., eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 472.

<sup>31</sup> el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 85, 90.

Bâkılânî ikrar meselesine biraz farklı yaklaşmaktadır. Ona göre, ikrar ve amel kalbi tasdikle birlikte olduğunda sahibinin, hem Allah hem de kullar yanında mümin olmasını sağlar ve bu duruma hakiki anlamda iman adı verilir. Kalbi tasdiki bulunmadığı halde ikrar veya ameli olan kimse bu dünyada mümin olarak adlandırılır, ancak bu gerçekten onun mümin olduğu anlamına gelmez. Burada imanın mecazi olarak kullanılması söz konusudur.<sup>32</sup> O halde tasdiksiz ikrar, sahibine gerçek anlamda imanı sağlamaz.

Cüveynî'ye göre ise, kişi kalben bildiğini diliyle itiraf ederse, hem zahirin hem batının mümin sayılır. İçinde küfrü gizleyip de imanı açığa vuran ise münafıktır.<sup>33</sup> O halde kalbin küfürde ısrar etmesi ile birlikte dilin imanı izhar etmesinin iman açısından bir faydası yoktur.<sup>34</sup>

Gazzâlî'ye göre, dil imanın tercümanıdır. O halde dil olmadan tasdiklenir var olması durumunda iman var olmalıdır.<sup>35</sup> Bu nedenle kalbi tasdiki olup ta dil ile söylemeden ve amelle işgal etmeden önce ölen kimse, kendi ile Allah arasında mümin olarak ölmüştür.<sup>36</sup> Tasdikten bir şey eksik olursa iman bozulur. Söz ve amel ise artar ve eksilir; ancak bununla iman son bulmaz/bozulmaz.<sup>37</sup>

Eş'arilere göre ikrar imanın esas rüknü değildir. Ancak Subkî ikrarı iman için şart görür. Fakat o da ikrarın imanın rüknü olmadığını kabul eder.<sup>38</sup> Tasdiklenir yanında kelime-i şahadetin şart veya rükün olup olmadığı hususunun ihtilafı olduğunu söyleyen Subkî, iman mahiyetinin dışında da olsa bunun şart olmasını tercih eder.<sup>39</sup> Ayrıca Subkî kalbiyle tasdik eden ve dil ile söylemeye kudreti olduğu halde söylemeyen kimsenin muteber bir imana sahip olmadığı hususunda icma olduğunu ifade eder.<sup>40</sup> Ona göre iman tasdikdir; ancak kabulü için şahadet şarttır. Kişi tasdik edipte şahadet etmezse makbul bir imana sahip olmaz.<sup>41</sup>

<sup>32</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 85.

<sup>33</sup> el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 85.

<sup>34</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 85-86.

<sup>35</sup> el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 249.

<sup>36</sup> el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 248.

<sup>37</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 90.

<sup>38</sup> es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, I, 94.

<sup>39</sup> es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, I, 94.

<sup>40</sup> es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, I, 128.

<sup>41</sup> es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, I, 87, 90-91.

### d-İman Amel İlişkisi

Eş'arilere göre, ister nafil olsun isterse farz olsun ibadetler (taât) iman değildir.<sup>42</sup> Bu nedenle amelin olmayışı imanı ortadan kaldırmaz. İmanın varlığı ikrara bağlı olmadığı gibi, amele de bağlı değildir.<sup>43</sup> Ancak organlarla meydana gelen şey (amel), kalpteki tasdik ifadesi olup kalpte bulunana delalet eder.<sup>44</sup> O halde amel imanın cüzlerinden olmadığı gibi rükünlerinden de değildir. Bilakis amel iman üzerine bir ziyadedir.<sup>45</sup> Bu nedenle, kalben tasdiki olan bir kimsenin, dil ile söylemeden ve amelle iştigal etmeden önce ölmesi durumunda bu kişinin kendisi ile Allah arasında mümin olarak öldüğünü Gazâlî kabul eder.<sup>46</sup>

İmam Eş'arî ve Eş'ariler ameli, imanın esas rüknü olarak görmeyerek iman ve ameli birbirinden ayırırlar. Bu nedenle onlar, imanın tanımını içinde ikrara yer vermedikleri gibi amele de yer vermezler.

### 3-İmanda İstisna ve Muvâfât

İmam Eş'arî ve Eş'ariler muvâfât (Allah'ın huzuruna iman ile varmak) bağlamında bir istisnayı gerekli görmekteyler. Buna göre mutlak iman, kendisiyle muvâfâtın hasıl olduğu imandır. Böylece imanda yapılan istisna, imanın kemal veya noksan olmasına değil, (son) hal/durum içindir.<sup>47</sup> Ancak mutlak anlamdaki bir istisna konusuna farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Böylece bu alimler Selef'in iman konusunda istisna yaparak "inşallah müminim" demelerini farklı farklı yorumlamışlardır. Fakat bu farklı yorumlara başvurmuş olmaları, Eş'arilerin bu husustaki genel düşüncelerine ters düşmemektedir. Bağdâdî'nin ashaplarının (arkadaşlarının) imanda istisna konusunda ihtilaf ettiklerini söylemesinin nedeni bu farklı yorumlar olabileceği gibi, muhtemelen onun Küllâbileri Eş'arilerden saymasından kaynaklanmış da olabilir.<sup>48</sup>

İlk dönem Eş'arî temsilcilerinden olan Bâkılânî "inşallah müminim" ifadesini zaman bağlamında ele alıp yorumlamaktadır. Ona göre kulun bulunduğu anı kastederek "ben gerçekten müminim (ena muminün hakkın)" demesi caizdir. Ayrıca geleceği kastederek "inşallah müminim" demesi de caizdir. Ancak geçmişi veya halı (şimdiki zamanı) kastederek "inşallah müminim"

<sup>42</sup> el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 390.

<sup>43</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 85, 90; el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 258.

<sup>44</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 85.

<sup>45</sup> el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 260.

<sup>46</sup> el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 248.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, VII, 509. Krş., İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, s. 143; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 265.

<sup>48</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 253.

demesi caiz değildir. Çünkü bu imanda bir şüphe demektir. Halde (şimdiki zamanda) istisna caiz olmadığı gibi, gelecekte iman hususunda katilik de caiz değildir.<sup>49</sup>

Cüveynî, *el-irşad*'da Selefin “inşallah müminim” demelerini muvâfâta bağlarken<sup>50</sup> *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*'de ise marifete bağlamaktadır.<sup>51</sup> Gazâlî ise istisnayı dörde ayırır. İki imanda şüpheye yönelik olmayıp hatime (sonuçta Allah'a iman ile varıp varmama) ile kemaldeki şüpheyi ifade eder. Diğer ikisi ise hiçbir şüpheye dayanmayıp sadece nezaket ve edepten kaynaklanır. Ona göre, hatime ile ilgili şüphe uygun olup, bu durumda istisna vaciptir.<sup>52</sup>

#### 4-İman ve İslam

İman Eş'arî, iman ve İslam'ı birbirinden ayırır. Ona göre İslam, hükme boyun eğmek, emre tabi olmak ve teslim olmaktır. Bu nedenle her mümin müslimdir (müslümandır). Ancak her müslim mümin değildir. Çünkü kişinin istislamı (müslüman olması) tasdik ve iman ile olmasa da müslim adını alır.<sup>53</sup> Buna göre kalben inanmayan müslim olabilir, fakat mümin olamaz.

Eş'arilere göre, her iman, İslam'dır. Ancak her İslam, iman değildir. Çünkü İslam'ın anlamı “inkıyad” (itaat etmek, boyun eğmek, uymak) tır. İmanın anlamı ise tasdiktir. Bir şeyi tasdik edenin inanıp tasdik ettiği şeyi itaat etmemesi ve boyun eğmemesi imkansızdır. Fakat münkadın yani itaat edip boyun eğenin itaat ettiği şeyi tasdik etmemesi ise mümkündür. Bu “her nebi salihdir ancak her salih nebi değildir” önermesine benzer.<sup>54</sup> İslam inkıyad ve istislam (teslim olmak) olduğuna göre, kulun Rabbine boyun eğerek yaptığı bütün ibadetler ve bu hususta Rabbinin emrine teslim olması İslam'dır. İman ise İslam'ın hasletlerinden biridir. O halde her iman İslam'dır, fakat her İslam iman değildir.<sup>55</sup> Gazâlî'ye göre Arap dilinde “teslim” kalp, dil ve organlar için genel olarak kullanıldığından İslam genel (amm), iman ise özel (has)dır. Bu durumda iman İslam erkânlarından en önemli ve en şerefli (değerli) kısmının adı olmaktadır. Ayrıca her tasdik, teslimdir. Fakat her teslim, tasdik değildir.<sup>56</sup> Buna göre her mümin aynı zamanda müslimdir. Fakat her

<sup>49</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 91.

<sup>50</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 336.

<sup>51</sup> el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 91

<sup>52</sup> el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 270, 273-274, 282, 285.

<sup>53</sup> İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s.155; Krş, es-Subkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, I, 96.

<sup>54</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 89-90; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, I, 127.

<sup>55</sup> el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 392.

<sup>56</sup> el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 237.

müslim mümin değildir.<sup>57</sup> Böylece iman ve İslam'ın farklılığını benimsemek Eş'ariliğin temel ilkelerinden biri olmuştur. Bu nedenle Subkî iman ve İslam'ı farklı görmeyenin Eş'arî olamayacağını belirtir.<sup>58</sup> Nitekim Eş'arî alimler iman ve İslam'ın farklılığını ispatlamak için Kur'an ve sünnetten bir çok delil sunmuşlardır.<sup>59</sup>

### 5-İmanda Artma ve Eksilme

İmam Eş'arî ve Eş'ariliğin önemli temsilcileri sayılan Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî gibi alimler, imanın tasdikten ibaret olduğunu savunmuşlardır. Tasdik temelinde birleşen Eş'ariler imanda artma ve eksilmenin nasıl olabileceği hususunda farklı yorumlara gitmişlerdir.

el-Eş'arî imanda ziyade olabileceğini, çünkü bunda teceddüt olduğunu ve daha önce olmayıp da sonradan inanılması gereken yeni şeyler olabileceğini belirtir. İmam Eş'arî imanda noksanlığı ise iki şeye dayanarak reddetmektedir. Birincisi, noksanlık övülen bir nitelik olmadığı gibi, aksine kendisinde bir çeşit tahkir ve ayıp vardır. İkincisi ise, iman tek özelliştir, nassa göre ondan bir parçanın gitmesi, hepsinin gitmesi anlamına gelir. Ona göre, Hz. Muhammed'i inkâr eden kişi, her ne kadar aklen Allah'ı da inkâr etmiş sayılmasa da sem'i olarak inkâr etmiş sayılır.<sup>60</sup>

Bağdâdî ise Kur'an'da altı yerde (ayette) sarahaten imanın artığından söz edildiğini belirterek, artış olmadan evvelki imanın artıştan sonraki iman durumdan daha noksan olduğunu söyler.<sup>61</sup> Muhtemelen Bağdâdî, Kalânî gibi tasdiki açık gizli her türlü taata yorumladığından, imanın taatla artıp günahla azaldığını Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî'ye nazaran daha açık bir şekilde ifade eder.<sup>62</sup>

Bâkılânî, Kitap ve Sünnet'te varid olduğu üzere imanın artıp eksildiğini reddetmediğini belirtir. Ancak ona göre, imanda ziyade ve noksanlık iki şeyden birine rücu eder. Ya bu artma ve eksilme tasdike değil de söz veya amele racidir. Bu durumda iman baki kalmasına rağmen artma ve eksilmenin ikisinde var olması düşünülebilir. Fakat tasdik böyle değildir. Onda en küçük bir şey bile eksik olursa iman bozulur. Bu şu demektir: Resulün getirdiği her şeyi tasdik eden biri bir namazı veya orucu yahut farz ibadetlerden herhangi

<sup>57</sup> el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 88.

<sup>58</sup> es-Subkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, I, 96.

<sup>59</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 89-90; el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 392; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, I, 118.

<sup>60</sup> İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 153.

<sup>61</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 252-253.

<sup>62</sup> Bkz., el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 336.

birini terk ederse tasdikinde kararlı ve sağlam olduğu müddetçe sırf farzları terk ettiği için kafir olarak nitelenmez. Bunun aksine şayet bütün vacibati ikrar edip işlerse ve Resulün getirdiği her şeyi tasdik edip sadece içkinin haram olduğunu tasdik etmezse bu fiili işlemezse bile imandan çıkar ve küfürle nitelenir. Bu biricik hükmü tasdik etme eksikliği yanında yaptığı iman, söz ve ameller ona fayda vermez. Bâkılânî iman için ziyade ve noksanlığın söz konusu olabileceğini belirttiği ikinci bir durumu şöyle özetler. İmanda artma ve eksilme tasdikten bizzat kendisinde değil de hüküm ile ilgili olursa bu düşünülebilir. Ancak bu durumda ziyade ve noksanlık mükafat, sevap ve övgüye (methe) yönelik olmalıdır. Çünkü tasdikten bir şey eksik olursa iman son bulur/bozulur. Söz ve amel ise artar ve eksilir ancak bununla iman son bulmaz (bozulmaz).<sup>63</sup>

Cüveynî ise, amellerin artıp eksilmesiyle tasdik değişmeyeceğini söyler.<sup>64</sup> Ona göre, iman tasdik olarak yorumlandığında bir tasdik başka bir tasdikten üstün olamaz. Ancak tasdik amele haml edilirse o zaman imanın taatla arttığı ve günahla azaldığı söylenebilir. Fakat Cüveynî bu görüşü tercih etmediğini ifade eder.<sup>65</sup>

“Tasdik, tek bir nitelik olduğuna göre imanda artma ve eksilme nasıl olabilir?” sorusunu Gazâlî, iman isminin müşterek olup üç ayrı anlam için kullanıldığını söyleyerek cevaplar. Ona göre, bazen burhana dayalı kesin tasdik imanla ifade edilir. Bazen imanla, kesin olan taklidi itikat ifade edilir. Bazen de imanla, tasdik gereği olan amelle birlikte olan tasdik ifade edilir. Gazâlî’ye göre, birinci anlamda kullanılmasının delili şudur: Allah’ı delille bilip bu marifetin ardından ölen kimsenin mümin olarak öldüğüne hükmedilir. İmanın, taklidi tasdik anlamında kullanıldığının delili ise şudur: Çoğu Araplar sadece Hz. Peygamberin hal ve davranışını, onlara iyilik ve iltifatta bulunmasını göz önünde bulundurarak onu tasdik etmişlerdir. Bunlar mucizenin delalet yönlerine veya vahdaniyet delillerine bakmadan ve araştırmadan tasdik etmişlerdir. Eğer iman, burhanî tasdik anlamına alınır, ziyade veya noksanlığı düşünülemez. Bilakis yakın kemaliyle oluşursa bunun üzerinde artma olmaz. Şayet böyle olmazsa o zaman da yakın, gerçek anlamıyla yakın olmaz. Bu tür tasdik tek düzey olup ziyade ve noksanlığı düşünülemez. Ancak daha vazih veya nefsin daha mutmain olması anlamı kastedilirse, bunda farklılıklar olabilir. Şayet imana taklidi tasdik anlamı verilirse, bunda farklılığın olduğu inkâr

<sup>63</sup> el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 86-88, 90.

<sup>64</sup> el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 90.

<sup>65</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 335-336.

edilemez. Nitekim bir Yahudi, bir Hıristiyan ve bir Müslüman'ın samimiyet durumunun farklılığı rahatlıkla müşahede edilebilir. Çünkü kalpteki itikat, bir düğüm gibidir. Düğüm güçlü ve zayıflık açısından değişiklik gösterir. Eğer imana tasdikle birlikte amel anlamı verilirse, amelin bizzat kendisinin değişiklik arz ettiği aşikârdır. Amele devam etmenin bizzat tasdikte farklılık meydana getirip getirmediği meselesini Gazâlî tartışmalı görmekle birlikte; amele devam edilmesinin taklidi olan tasdikin nefte (içte) kök salıp sağlamlaşmasında etkisinin olduğunu kabul eder.<sup>66</sup>

Subkî ise imanda artma ve eksilme meselesine Selef ile Eş'arilerin görüşlerinin arasını bulmayı hedefleyerek yaklaşır. Subkî'ye göre, imanın mefhumunda yer almakla birlikte olmadıklarında veya eksik olduklarında imana hâlel getirmeyen imanın parçaları vardır. Ayrıca Selef imanın parçalardan oluştuğunu söylemiş olmakla birlikte, imanın tasdik olmasını da reddetmemiştir. İmam Eş'arî ise imanın tasdik olduğunu söylemiş, fakat tecziyeyi -yani imanın cüzlere ayrılabilceğini- reddetmemiştir. O halde bu iki görüş uzlaştırılabilir. O zaman tasdik kendisi değil de şer'i olan iman, semereler olan amellerle artar ve eksilir.<sup>67</sup>

Eş'ariler ziyade ve noksanlık meselesine getirdikleri bu yorumlar çerçevesinde genel anlamda Peygamberlerin veya Cibril yahut Hz. Ebu Bekr'in imanının sıradan bir insanın imanı gibi olduğunu söylemeyi uygun görmemişlerdir.<sup>68</sup>

### 6-İman ve Günah (Büyük Günah)

el-Eş'arî, günah işleyen kimsenin fiskından dolayı imandan çıktığını kabul etmez. Ona göre fasık imanından dolayı mümin, fiskından ve büyük günah işlemesinden dolayı da fasıktır. Çünkü dil bilimciler, öldüren kişiyi katil, kendisinden küfür sadır olan kişiyi kafir, fisk sadır olanı fasık, tasdik sadır olanı da musaddık olarak nitelendirmişlerdir. O halde kendisinden iman sadır olan kişi de mümin olarak nitelenmelidir.<sup>69</sup>

İmam Eş'arî, Mutezile'nin "el menziletu beyne'l-menzileteyn" (büyük günah işleyen kimse ne mümin ne de kafirdir) görüşüne karşı çıkar. Ona göre, şayet fasık ne mümin ne de kafir olarak kabul edilirse onda ne küfür ne de iman olur. Aynı zamanda o ne muvahhid ne de mulhid, ne Allah'ın dostu ne

<sup>66</sup> el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1988, s. 141-143; krş. el-Gazzâlî, *Kavaidu'l-Akâid*, s. 262-266.

<sup>67</sup> es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, I, 130-133.

<sup>68</sup> el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 90; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, I, 134-135.

<sup>69</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 75.

de düşmanı olur. Böyle bir durum mümkün olmadığına göre fasıkın ne mümin ne de kafir olması da mümkün olmaz.<sup>70</sup> Ayrıca fasık, fıskından önce, tevhidyle mümin olduğuna göre tevhidinden sonra onun günah işlemesi ondan ayrılmayan iman ismini iptal etmez.<sup>71</sup> Bâkılânî ve diğer Eş'ariler de imamlarının bu görüşünü paylaşmaktadırlar.<sup>72</sup>

Eş'ari alimler müminin günahlarından dolayı ahirette ceza görmesini caiz görmüşlerdir. Onlara göre, günah işleyeni Allah adliyle cezalandırabilir. Ancak işlediği günah kadar onu ateşte bırakır ve cezasını çektikten sonra çıkarır. Ayrıca Allah dilerse onu affeder ve hiç azap vermeyebilir. Eş'ariler bu konuda akli ve nakli delillere dayanmışlardır. Onlara göre, ceza verme hakkı olan birinin af ve müsamaha göstermesi övülecek bir şeydir ve yücedir. Ayrıca Allah şirk dışında dilediğine işlediği günahları affedeceğini bildirir.<sup>73</sup> Burada affedilemeyecek tek günahın şirk olduğu belirtilmektedir.<sup>74</sup> Fasık olana mümin denildiğine göre ona uygulanacak hüküm müminlere uygulanan hükümle aynı olmalıdır.<sup>75</sup>

İmam Eş'arî, günah işleyenler için Peygamberin şefaatinin var olduğunu belirtir.<sup>76</sup> Subkî Eş'arilerin günah konusundaki görüşlerinden hareketle, Selefle imanın tasdik olduğunu söyleyenler arasında neticede ciddi bir ihtilafın olmadığını söyler.<sup>77</sup> Subkî'nin iman konusunda bazı yorumlarla Selefle Eş'arileri yaklaştırma veya en azından karşıt grupta olmadıklarını gösterme çabasını bu konuda da sürdürdüğü görülür.

Eş'arilerin günahın imanın aslını etkilemediğini ve günahkar müminin, fasık da olsa mümin olduğunu söylediklerinden “büyük günah” tabiri yerine sadece günah ve “mürtekib-i kebire” yerine günahkar ifadesini kullanmayı yeğledikleri görülür. Çünkü onlara göre iman açısından mürtekib-i kebire'nin özel bir durumu yoktur.

### **7-Akıl ve İman (İman Aklen Vacip midir?)**

İmam Eş'arî, imanın ve marifetin sıhhat vaktinin, akli olgunluk vakti olduğunu, iman ve marifetin vucub zamanının ise, akıl ve buluşun bir araya

<sup>70</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, s.75.

<sup>71</sup> el-Eş'arî, *el-Luma'*, s.76.

<sup>72</sup> el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 395-397, 404; el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 85-88.

<sup>73</sup> Nisa, 4/48.

<sup>74</sup> el-Bâkılânî, *Temhid*, s. 403; el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 90.

<sup>75</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 334.

<sup>76</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1988, s. 211.

<sup>77</sup> es-Subkî, *Tabakatu's-Şafîyye*, I, 129.

gelmesi olduğunu ve şer'in dışında bir vucubun olmadığını söyler. Böylece Eş'arî, aklın tek başına imanı gerekli (vacip) kılamayacağı görüşünü savunmuş olmaktadır. Çünkü şeri' dışında hiçbir yolla vucub olmadığını savunur.<sup>78</sup> Bütün vaciplerin vucubuyetinin sadece şer'i yolla bilindiği<sup>79</sup> hususu, Eş'arilerce ifade edilen genel bir kuraldır.

Hiçbir şeyi aklen Allah'a vacip görmeyen el-Eş'arî,<sup>80</sup> Peygamberlerin gönderilişini de vacip veya muhal değil, caiz görür.<sup>81</sup> Ancak Allah Peygamberi gönderdikten sonra onları mucizelerle desteklemesi ve koruması Eş'arî'ye göre Allah'a vaciptir. Peygamberler mucizelerle desteklenip, insanları imana davet ettiklerinde onları dinlemek, emrettiklerine uymak ve nehy ettiklerinden kaçınmak vacip olur.<sup>82</sup> İmam Eş'arî, risalet ve resulün doğruluğunun bilinmesinin yolunun mucize olduğunu,<sup>83</sup> Risaletinin sıhhatinin de mucize ile bilindiğini, ancak mucizenin doğruluğunun bilinmesinin ise nazar ve istidlal ile olduğunu belirtir.<sup>84</sup> Belki de el-Eş'arî'nin akla öncelik verir gibi görüldüğü husus sadece budur. Çünkü resule iman gerçekleşince artık akıl, naklin hizmetinde bir araç haline gelir. Böylece akıl, naklin anlaşılmasının yolu olmaktadır.

Gazzâlî bu durumu şöyle açıklar: Biz Mutezile'nin hilafına deriz ki: Şayet şer'an varid olmasaydı, kulların Allah'ı bilmesi ve nimetlerine şükretmesi vacip olmazdı. Nitekim Mutezile'ye göre akıl tek başına vacip kılıcıdır. Halbuki yegane vacip kılıcı Allah'tır. Çünkü bu hususta tek tercih sahibi O'dur. Bu tercihi haber veren peygamberdir. Mucize ise Peygamberin bildirdiği şeylerde sadık olduğunun kanıtıdır. Doğruyu bilmenin aracı (yolu) nazardır. Akıl, nazarın aletidir. Haberin manasının anlaşılması ise fehmdir. Başka bir ifadeyle vacip olan, tercih etmedir. Vacip kılan Allah'tır. Haber veren

<sup>78</sup> Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 256.

<sup>79</sup> Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 263.

<sup>80</sup> İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 174; krş, İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, II, 414-415.

<sup>81</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 89; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 360. Krş, el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s.92; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 260.

<sup>82</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 89; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 360; el-Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 173.

<sup>83</sup> İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 176.

<sup>84</sup> İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 182. Krş, el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 93; el-Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 178.

Resuldür. Peygamberin doğruluğunu ve mahzurun tanınmasını sağlayan akıldır. Kurtuluşa sebep olan yola teşvik eden ise insan tabiatı (doğası)dır.<sup>85</sup>

Akıl tek başına insanı Allah'ı tanımakla sorumlu kılamayacağına göre, Risaletin ulaşmadığı kimselerin iman durumunun ne olacağına dair Eş'arilerin görüşünü ise Bağdâdî açıklamaktadır. Buna göre, yeryüzünün her hangi bir yerinde bulunup ta İslam davetinin kendisine ulaşmadığı kimsenin durumuna bakılır. Şayet adl ve tevhid konusunda hakka inanmış, fakat şer'i hükümleri ve peygamberleri bilmiyorsa bu kimse hakkındaki hüküm Müslümanların hükmü gibidir. Bilmediği hükümlerden dolayı mazurdur. Çünkü aleyhine bir delil (hüccet) oluşmamıştır. Eğer ilhada, küfre veya ilahi sıfatların reddine inanmışsa bu itikadından dolayı kâfirdir. Şayet bazı nebilerin daveti ona ulaşmış ve onlara inanmamışsa ebedi olarak vaidi (azabı) hak eder. Eğer ona ilahi bir şeriatın daveti hiçbir şekilde ulaşmamışsa mükellef olmaz ve ahirette onun sevap ve ikabı da olmaz. Şayet Allah ona ahirette azap verirse bu o kimse için ikab (ceza) olarak telakki edilemez. Nasıl ki dünyada çocuk ve hayvanları incitmesi (ilamı) onların yaptığı bir şeyden dolayı ceza olmayıp Allah'tan bir adl ise, bu da öyledir. Eğer ahirette ona nimet verirse bu taatın bir sevabı olmayıp Allah'tan bir lütuftur. Şayet İslam daveti kendisine ulaşmamış bu kişi ne tevhide ne de küfre inanıyorsa, o ne mümindir ne de kâfirdir. Allah dilerse ahirette onu adlen cezalandırır, dilerse fadlen nimetlendirir.<sup>86</sup>

Aslında Allah'ı bilmenin aklen insana vacip olup olmaması hususu, bir yönüyle Eş'arilerin hüsün ve kubuh (güzel-iyi/çirkin-kötü) problemine bakışlarıyla da alakalıdır.

### **8-Taklidi İman**

Taklidi imanın geçerli olup olmadığı hususu Eş'ariler arasında ihtilaf konusudur. Onlara göre, delillerini bilmeden dinin rükünlerine taklidi olarak inanan biri, şayet bu inançla birlikte itikadı hakkında içinde şüphe barındırıyor veya ifsad ve şüpheye açıksa, yahut şüpheden emin olmadığını ifade ediyorsa, bu kişi, Allah'a inanmış bir mümin değil, bilakis kâfirdir. Şayet bir kimse delilini bilmemekle birlikte hakka inanıyor ve inancını bozacak hiçbir şüphe taşımıyorsa, bu kimsenin durumu konusunda Eş'ariler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısım Eş'arilere göre, dini esasları bilmeye götüren nazar ve istidlali terk ettiğinden dolayı bu kişi asi olsa da mümindir ve İslam'ın bu konudaki hükmü ona uygulanır. Aynı zamanda o kimse itikadı ve ibadetleri ile Allah'a muti'dir. Bu şekilde ölen kimsenin Allah'ın rahmetiyle günahlarının af olun-

<sup>85</sup> el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 118, 121.

<sup>86</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 263.

ması ve şefaate erişmesi umulur. Şayet günahından dolayı cezalandırılırsa da bu daimi bir azap olmayıp, sonucu Allah'ın lütfü ile Cennet olur. Bağdâdi gibi Eş'arilerin çoğu, bu görüşü tercih eder.<sup>87</sup>

Diğer bir görüş ise Eş'arî'nin tercih ettiği ve dile getirdiği görüştür. Buna göre, hakka inanan kimse, bu itikadıyla küfürden çıkmıştır. Çünkü küfür ile tevhid, nübüvvet ve hakka olan inanç birbirine zıttır ve bir arada bulunamazlar. Ancak ister delalet ile ilgili ifadeyi güzel yapsın veya yapmasın âlemin hudusu, yaratıcının tevhidi, nübüvvetin sahilliği konusundaki gerçeği birtakım delillerle bilmezse mümin ismini hak etmez. Bağdâdi der ki: Eş'arî, Hakka taklit yoluyla inanan kişiye, her ne kadar mutlak anlamda ona mümin adını vermese de, ona göre böyle bir kimse, ne müşriktir ne de kâfirdir. Eş'arî'nin bu aslına kıyasen bu durumdaki kişinin mağfireti caiz görünmektedir. Çünkü o ne mümin ne de kâfirdir.<sup>88</sup> Ayrıca, Eş'arî'nin, Ehl-i Kiblede hiç kimseyi tekfir etmediğini, çünkü onların tümünün tek bir mabuda işaret ettiklerini bu farklılıkların ibarelerdeki ihtilaflar olduğunu söylediği de unutulmalıdır.<sup>89</sup>

Tasdikin altı mertebesinin olduğunu söyleyen Gazzâlî, tasdik-i cazimin (kesin doğrulamanın) araştırma ve delilleri incelemeye bağlı olmadığını belirtir. Ona göre Kur'an, sunduğu delillerle kalbi tasdike yöneltir ve kişinin iman etmesini sağlar. Avamın imanının geçerli olduğunu gösteren en iyi delil de budur. Ayrıca avamdan olanın Kur'an'ın sunduğu delillerin arkasındaki hikmeti vb. bilmesi ve kavraması gerekmez. Bu hususta kalbi itminan ve tasdik yeterlidir.<sup>90</sup> Gazzâlî tasdik, bilgi ve kelami delile dayanması gerektiğine karşı çıkar ve taklid yoluyla da olsa kullarda meydana gelen tasdiki cazimin yeterli olduğunu savunur. Ona göre tasdik ne suretle meydana gelirse gelsin Allah, kullarını sadece iman ve tasdiki cazimle mükellef kılmıştır.<sup>91</sup> Gazzâlî bu görüşünü Hz. Peygamber döneminde yaşanan örneklerle ve sahabe dönemindeki durumlara dayanarak açıklar.<sup>92</sup> Ancak Gazzâlî yine de bilgi ve delile dayalı tasdik üstünlüğünü vurgulamaktan geri kalmaz. Ona göre arifin mukallitten üstün olduğu inkâr edilemez. Lakin mukallit gerçekten mümindir.

<sup>87</sup> el-Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254.

<sup>88</sup> el-Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, s. 255; Bkz., en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 43, 57.

<sup>89</sup> ez-Zehebi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, Beyrut, 1992, XV, 88.

<sup>90</sup> el-Gazzâlî, *İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 115-116.

<sup>91</sup> el-Gazzâlî, *İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 117.

<sup>92</sup> el-Gazzâlî, *İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 116-117.

Aslında mukallit taklidi bilmediği gibi mukallit olduğunu da bilmez. Bilakis, inancından şüphesi olmayan arif ve muhik biri olarak kendini görür.<sup>93</sup>

Cüveynî'ye göre de itikadın bilgi ve delile dayalı olmasının elbette üstünlüğü vardır. Ancak kullar bununla mükellef olmadıkları gibi itikatların çoğu bilgi ve delile dayalı değildir. Önemli olan kararlı ve sağlam bir inanca sahip olmak, ayrıca şahadet etmek ve hükümlere uymaktır. Cüveynî avamın bilgi ve delile sahip olmadığını, imam olarak bilinenlerin bile deliller karşısında şaşır kaldıklarını ve zorlandıklarını söyler. O halde Allah kullarını, kendisini hakkıyla bilme ve dinde yakine ulaşmakla mükellef kılmamıştır.<sup>94</sup>

### **9-Çocukların İman Durumu**

Eş'arilere göre, akil ve baliğ olmadan çocuğun üzerine hiçbir şey vacip olmaz. Şayet müşriklerin çocuklarından biri İslam'ı izhar ederse ve bunun üzerine ölürse durumu Allah'a kalmıştır.<sup>95</sup> Müslümanların çocuklarından ölenler veya deli olarak buluğa erişip ölenler cennette gireceklerdir. Müşrik olan çocukların ahiretteki durumu hakkında varid olan haberler farklı farklı olduğundan Eş'arilerin ortak bir görüşü yoktur.<sup>96</sup>

### **Sonuç**

İslam Mezhepleri arasında Eş'arî iman anlayışı, "orta yol" bir anlayıştır. Ancak Eş'ariler imanda istisna, artma ve eksilme, iman ve İslam konularındaki görüşlerinden dolayı Maturidilerin eleştirilerine hedef olmuş, bilhassa imana getirdikleri tanımdan dolayı zahiri İbn Hazm, Hanbelî ve Ashabu'l-Hadis'in<sup>97</sup> hedefi haline gelmişlerdir. Özellikle günah meselesi ve onunla bağlantılı olarak vaid meselesinde Mutezile'ye ters düşmüştür.

İman anlayışını bir takım yorumlarla Selefin anlayışına yaklaştırma çabaları Bâkîllânî, Bağdâdî ve Cüveynî'de açıkça görünmemektedir. Ancak bu husus daha belirgin bir şekilde Gazzâlî ve özellikle de Subkî'de izlenebilmektedir. İki düşüncüyü bir birine yakın, en azından Eş'arî iman görüşünün Selefin iman görüşüne aykırı olmadığını göstermek için sonradan çeşitli yorumlara başvurulduğu gözden kaçmamaktadır. Ancak Selefin görüşüne gösterdikleri saygıdan ötürü Selefin fikirleri ile İmam Eş'arî'nin imanla ilgili görüşleri arasındaki çelişkiyi gidermek için çeşitli yorumlara yönelmiş olsalar da hiçbir

<sup>93</sup> el-Gazzâlî, *İlcamu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s. 117.

<sup>94</sup> el-Cüveynî, *el-Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 91.

<sup>95</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 258-259.

<sup>96</sup> el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 261.

<sup>97</sup> Ashabu'l-Hadis'in iman konusundaki görüşleri için bkz., Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk gelenekçiler*, Ankara, 2000, s. 75-96.

Eş'arî bilgini, iman konusunda Eş'arî ilkelere aykırı fikirleri savunur duruma düşürmemiştir.

İmam Eş'arî'nin iman anlayışının bütünüyle Eş'arî düşünceye hâkim olup bir prensip haline geldiğini söylemek güçtür. Burada dikkati çeken şey, onun mukallidin imanı hakkındaki görüşü ile imanda ziyade konusundaki fikirleridir. Ancak onun bu fikirleri Eş'arilikte neşvünema bulamamıştır. Hatta Eş'arî geleneğe mensup bazı alimler tarafından bu fikirler isim verilmeden ve dolaylı olarak eleştirilmiştir. Özellikle taklid-i iman meselesinde bu açıkça görülmektedir.

Eş'arilerin iman anlayışı, aynı zamanda Eş'ariliğin, İslam ve imanın farklılığı, günahların iman üzerindeki etkisi, imanda artma ve eksilme konularına bakışını da belirlemiştir. Bütün bu hususlar onların imana yaklaşımlarına göre şekillenip gelişmiştir.

**SİRÂT-I MÜSTAKÎM VE SEBÎLU'R-REŞÂD DERGİLERİNDE  
YAYIMLANAN KUR'ÂN VE TEFSİRLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR**  
**The Studies on Qoran and Tafsir Published in The Sirat Mustaqim  
and Sabil al-Rashad Journals**

**Mehmet ÜNAL\***

**Özet**

Sırât-ı Müstakîm (sonraki adıyla Sebîlu'r-Reşâd) Dergisi, II. Meşrûtiyet'in ilan edildiği 1908'den sonra yayın hayatına başlamış ve 1965 yılına kadar devam eden uzun bir fikir hayatı olmuştur. Dergi, çıktığı ilk günden itibaren İslâmî duyarlılığa sahip kimselerin seslendiği bir mahfil görünümündedir. Bu çalışmada biz, *Sırat-ı Müstakî (Sebîlu'r-Reşâd)* dergisinde, yayın hayatına başlamasından son sayısına kadar devam eden süreçte, "Kur'an-tefsir" içerikli yazıların kısa bir değerlendirmesini yapmayı ve bunları tablo halinde sunmayı hedeflemekteyiz. Bu tablo hazırlanırken, makalelerin içerikleri dikkate alınmamıştır. Amacımız, dergide bulunan Kur'an içerikli yazıların, konu ile ilgilenen araştırmacılar için bir arada görülmesini sağlamaktır.

**Abstract**

Sıratı Mustaqim Journal began publication after the second constitutional announced in 1908, and It's existense of thinkin long lasted until 1965. From the very beginning, it served as a home where people of Islamic perspective could share ideas. In this work, we try to evaluate all the articles about "Qoran-tefsir" published in Sabil al-Rashad and Sıratı Mustaqim during it's publication life, and aim to present them in tables. While the tables are being prepared, contents of those articles are not considered. But only the titles of the articles are considered. Our aim is to collect the articles about tafsir in the journal in one place for the researchers who are interested in the subject.

**Key words:** Sabil al-Rashad , Sırat-ı Mustaqim, Tafsîr, Qoran, Ottoman.

**I. SİRÂT-I MÜSTAKÎM DERGİSİNİN <sup>1</sup> YAYIN HAYATINA BAŞLAMASI**

Tanzimat yılları akabinde, 23 Temmuz 1908 yılında II. Meşrûtiyet'in ilânı ile birlikte hızlanan yayın hayatında, edebiyat, felsefe, tıp, fen, târih ve din alanlarına hitap eden ve göz dolduran bir çok gazete ve derginin yayımlandığı bilinmek-

---

\* Arş. Gör. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> "**Sırât-ı Müstakîm**" dergisi 182 sayı çıkmış, daha sonra onun devamı olarak **Sebîlü'r-Reşad** dergisi yayın hayatına başlamış ve 641. sayıya kadar da bu isimle çıkmıştır.

tedir.<sup>2</sup> Öyle ki sadece bir iki senelik zaman dilimi içinde(1908-1909) 350'ye yakın derginin neşredildiği söylenir.<sup>3</sup> Cemiyetlerin ve partilerin yarıştığı, çoğulcu fikirlerin egemen olduğu bu dönemde, yayın hayatında yer bulan ve İslâmî içeriğe sahip bir çok dergi bulunmaktadır. Örneğin, 1908-1912 yılları arasında yayımlanan, dinsel konular yanında günceli de takip eden ve 182 sayısı yayımlanan *Beyânu'l-Hak*; geleneğe bağlılığı ile öne çıkan *Sadâ-yı Hak*; üst düzeyde medrese ilmine odaklı *Cerîde-i İlmiye*, tasavvufî içeriğe ağırlık veren *Mahfil* ve modernist İslamcı fikirlere ve ekonomik sorunlara sayfalarını açan *İslam Mecmuası* bunlar arasındadır.<sup>4</sup> Bizim kısmen tanıtımını ve tefsir içerikli yazılarının genel bir değerlendirilmesini yapacağımız *Sebilü'r-Reşâd* ve *Sırât-ı Müstakîm* dergileri de bu çerçevede ele alınabilecek, dönemin önde gelen dergileri arasındadır.

11 Temmuz 1324/25.8.1908 tarihinde Mardinîzâde Ebu'l-Ulâ Zeyn el-Âbidîn ve Hafız Eşref Edip(Fergan) tarafından kurulan "*Sırât-ı Müstakîm*" dergisi, ilk sayısını 14 Ağustos 1324(1908)<sup>5</sup> tarihinde yayımlamış,<sup>6</sup> başyazarlığını ise Mehmet Âkif üstlenmiştir.<sup>7</sup> 1912 yılına kadar 182 sayısı bu isimle çıkmıştır. Daha sonra "*Sebilür'-Reşâd*" adıyla<sup>8</sup> 5 Mart 1925 yılına kadar çıkan dergi *Sırât-ı Müstakîm*'in devamı mahiyetindedir. 641. sayısının neşrinden sonra, uzun süre yayınına ara vermek zorunda kalan *Sebilür'-r-Reşâd*, 1948-1965 yılları arasında tekrar

<sup>2</sup> Bkz. Varlık, Bülent, **Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri**, Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yayınları, 1983, I. 112-125; Toprak, Zeki, "**II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri**", **Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, 1983, I.126-132.

<sup>3</sup> Toprak, Zeki, "**II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri**", a.g.e. I. I.126.

<sup>4</sup> Toprak, Zeki, "**II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri**", a.g.e. I. I.126.

<sup>5</sup> Derginin yayına başlama tarihinin Eylül, 1908 olduğu da ileri sürülmüştür. Bkz. Varlık, Bülent, "**Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri**", a.g.e. I.122. Konu hakkında farklı görüşleri elen alan Adnan Gül, 14 Ağustos 1908 tarihinin daha isabetli olduğunu söyler. Bkz. Gül, Adnan, "**Sebilürreşât (Sırât-ı Müstakîm) Dergisi'ne Göre Batıllaşma Problemi**", Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü ( Basılmaş Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Adnan Sofuoğlu) Ankara, 2006, s. 67-68.67.

<sup>6</sup> **Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi**, Ana Yayıncılık, İstanbul, 2004, C.XIX, 224; Çebi, Murat Sadullah, "**Sebilü'r-Reşâd Türkiyede İslamcı Muhaliflerin Sözcülüğünü Yapmış Bir Dergi**", *Bilgi-4/Kış'97*, s. 232; Anbar, Gülnür, **Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Dergileri Eksekinde Din-Devlet-Siyaset Tartışmaları**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı (Mastr Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Fazlı Arabacı), Ankara, 2007, s. 1.

<sup>7</sup> **Türk Ansiklopedisi**, M.E.B., Ankara, 1980, c. 28, s. 251.

<sup>8</sup> **Türk Ansiklopedisi** dergiye bu adı Mehmet Akif'in verdiği söylese de (c. 28, s.251) Eşref Edib'den bu konuda başka bir ayrıntı nakledilir. Buna göre, Abbas Halim Paşa, Mehmet Akif ve Eşref Edib, özel bir mekanda dergi hakkında müzakerede bulunurken, konu dergiye yeni bir ad vermeye gelmiştir. Bunu belirlemek için Kur'an'dan bir sayfa açmışlar ve açtıkları sayfada "وما أهديكم إلا سبيل الرشاد"vemâ ehdiüküm illâ **sebilürreşâd** = Sizi ancak doğru yola iletiyorum" (Mümin:29) âyetini görmüşler ve böylece bu isimde karar kılmışlardır. Bkz. **Sebilürreşad**, X.239 s. 199-200; Gül, Adnan, a.g.t.s. 71.

ve bu defa yeni harflerle yayımlanmaya devam etmiş, eski dergilerin sayıları da ciltlenerek 48 cilt halinde toplanmıştır.<sup>9</sup>

Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd'ın, II. Meşrutiyet, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet dönemleri için önemli bilgiler içermeleri, bunların 20. yüzyıldaki Türk fikir hayatının birer laboratuvarı gibi değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Her iki dönemde de dergi, dönemin kendilerine verdiği isimlendirme ile İslamcı bir çizgi takip etmiş, batılılaşma hareketlerinde Avrupa toplumlarının taklit edilmemesi gerektiğini vurgulamışlar ve millî değerlere sahip çıkmanın önemi üzerinde durmuşlardır.<sup>10</sup>

Dergi, içerik olarak, dini konulara ağırlık vermesine rağmen, siyasi, ilmî, edebî ve ahlâkî yazılara da yer vermiştir.<sup>11</sup> Derginin yazarları, açık ve keskin bir parti taraftarlığı yapmamışlardır. İttihat ve Terakkî liderlerinin başlangıçta derginin övgüsüne ve teşvikine mahzar olması, son tahlilde dergide yazı yazan bazı ünlü yazarların (özellikle Bereketzâde İsmâil Hakkı, Mûsa Kâzım, Manastırlı İsmâil Hakkı, Mustafa Sabri ve Sait Halim Paşa gibi) komiteye dahil olmasından kaynaklanmıştır.<sup>12</sup> Ancak, bu durum, derginin komite ile tümüyle uyumlu bir politika izlediği anlamına da gelmeyecek, aynı süreçte, İttihatçılar tarafından üç kez kapatılmasına ve 300 ve 301. sayılarının *Sebîlü'n-Necât* adı altında yayımlanmasına engel olamayacaktır.<sup>13</sup>

Dergi, insanları fukaralığa, atâlete ve sefalete sevkeden, "fânî dünya" için çalışmayı gereksiz gören, "bir lokma bir hırka"yı öneren bir din anlayışına karşı tavır almıştır. Bu çerçevede ticaret, sanayi ve tarım gibi uğraşların İslam dini açısından önemine vurgu yapmış, toplumu, ticarete, kazanca ve sanayileşmenin gereğine özendirici yazılara yer vermiştir.<sup>14</sup>

Gündem, I. Dünya savaşı ve Kurtuluş savaşı gibi, büyük kargaşa ve çalkanmaların yaşandığı bir zaman dilimine rastlamaktadır. Dergi, bu dönemde, halkın bilinçlenmesi ve ülke savunmasını teşvik konusunda büyük yararlılıklar göstermiş, Kurtuluş Savaşı süresince, halkı teskin edici bildirimler dağıtarak topluma moral vermeye çalışmıştır.<sup>15</sup> Ayrıca söz konusu bu mecmua, Türkiye ve İslam

<sup>9</sup> Aydıöz, Davud, "**Sırât-ı Müstakîm Ve Sebîlü'r-Reşâd Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar**", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, sayı:1. sayfa: 27 vd.

<sup>10</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gül, **Sebilürreşad (Sırât-ı Müstakîm) Dergisi'ne göre Batılılaşma Problemi**, s. 88 vd.

<sup>11</sup> **Türk Ansiklopedisi**, c. 28, s. 251.

<sup>12</sup> Çebi, Murat Sadullah, a.g.m. s. 238.

<sup>13</sup> **Ana Britannica, Genel Kültür Ansiklopedisi**, XIX, 224

<sup>14</sup> Toprak, Zeki, **II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri**, a.g.a. I. I.126.

<sup>15</sup> **Türk Ansiklopedisi**, c. 28, s. 251.

ülkeleri arasında köprü vazifesi olmuş, dış ülkelerdeki muhabirleri yoluyla da dünyada olup bitenden okuyucularını haberdar kılmıştır.<sup>16</sup>

Derginin yazar ailesi de, zamanın en seçkin kalemlerinden meydana gelmiştir. Bunlar arasında, Manastırlı İsmail Hakkı, Mardinzâde Arif Bey, Şeyh Muhammed Abduh, Şeyhulislam Musa Kazım, Babanzâde Ahmet Nâim, Bereketzâde İsmail Hakkı, M. Şemsettin (Günaltay), Ahmet Agayef, Mehmet Âkif, Eşref Edib, Bursa Mebûsu Tâhir Bey, Kazanlı Halim Sâbit, Tahir el-Mevlevî, Mithad Cemal, M. Semseddin, Cevad Rifat Atilhan, Kâmil Miras, H. Basri Çantay, Ömer Rıza, Raif Ogan, Prof. Dr. A. Fuat Başgil, Halil Halid, Ahmet Cavit ve Peyami Safa gibi devrin önemli entelektüel şahsiyetleri yer almaktadır.<sup>17</sup>

#### A. DERGINİN YAYIN AMACI:

Dergi, çıktığı ilk günden itibaren İslamî/İslamcı dünya görüşüne sahip kim-selerin seslendiği bir mahfil görünümünde olmuştur.<sup>18</sup> Bu nedenle çıktığı ilk sayı-sından itibaren tüm İslam âleminde İškodra'dan Yemen'e kadar makes bulmuş-tur.<sup>19</sup>

*Sırât-ı Müstakîm, Sebîlü'r-Reşâd* ismiyle yayınlanmaya başladığı 183.'cü sayısında, gayesinin ne olduğunu ve hangi konuları işlediğini "*Sebîlü'r-Reşâd'ın Muhtevî Olduğu Mebâhis*" başlığı altında şöyle açıklamaktadır:

"*Mecmuamız bir İslam mecellesidir. Onun için ulûm-i islâmiye'nin rûkn-i esasîsini/temel esasını teşkil eden tefsîr-i şerîf'e kısm-i ilmînin birinci bâbını tah-sis ediyoruz. İkinci kısım ise siyâset ve hayât-ı islâmiyeden bahistir...*"

Mehmet Âkif de, derginin Kur'ân'a verdiği öneme vurgu yaparken şunlara temas eder: "... *Mecmuamız mümkün mertebe tefsîr-i şerîf ilminin ihyasına çalış-sacak, mektep ve medreselerimizde tadrîs edilmesinine tergîb etmekten hâlî kal-mayacak, bu babda ayrıca makaleler neşreacaktır. Bilhassa bütün mekteplerimiz-de, medreselerimizde tefsîr-i şerîf dersleri ve usûl-i tadrîsleri hakkında tenkitler yazılacak, talebenin bu bâbda her türlü haklı şikâyetleri enzâr-ı âmmeye arz edilecektir. Vallahü hüve'l-Müsteân*"<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ceyhan, Abdullah, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Mecmuaları Fihristi Takdim Yazısı* (yazan: Mustafa Said Yazıcıoğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. V-VI.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bkz. Gül, *Sebîlürreşâd(Sırât-ı Müstakîm) Dergisi'ne Göre Batılılaşma Prob-lemi*, s. 67-68.; Ana *Britannica*, XIX, 224; Ceyhan, Abdullah, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Mecmuaları Fihristi*, s. IX.

<sup>18</sup> Standfort Show, derginin kendi dönemi itibariyle İslamcı gruplar içinde en entellektüeli olduğunu söyler. Bkz. Stanforf J. Shaw (çev. Mehmet Harmancı), *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Tür-kiye*, E Yayınları, İstanbul, 2000, s. 366.

<sup>19</sup> Konu hakkında Eşref Edib'in derginin çıkış tarihçesi hakkındaki hatıraları için bkz. *Sebîlürreşâd*, X, sayı:238, s. 200-1.

<sup>20</sup> *Sebîlü'r-Reşâd*, 24 Şubat 1327-19 Rebülevvet 1330, c. 8-1, adet. 183-1, s. 5-6.

Dergi, çıktığı ilk günden itibaren toplumun ıslahı ve yanlış düşünce akımlarının II. Meşrutiyet sonrası hızla yayılması karşısında, halkı bilgilendirmekle kalmamış; ülke insanını siyasi, sosyal, kültürel, bilimsel ve teknolojik alanlarda haberdar kılmış ve onlar için adeta fikir babalığı rolünü üstlenmiştir.<sup>21</sup>

İslam'ı asrın idrakine söyletmeyi de hedefleyen derginin,<sup>22</sup> varoluş ve çıkış nedenini, dergi editörü Eşref Edib şöyle duyurmuştur : "*Sırât-ı Müstakîm'in neşrinden yegâne maksat Müslümanların intibâhuna ve İslâm'ın teâlisine hizmettir. Onun için bu hususta elden gelen fedakarlığın sağlanacağı tabiidir. Ancak bu gayeye vusûl için aynı fikrin, aynı maksadın hâdimi bulunan zevâtın elbirliği ile çalışması lazım geliyor ki bu da cumhûr-u kârînin teksirine himmetten ibarettir.*"<sup>23</sup>

## **B. DERGİDEKİ KONU BAŞLIKLARI**

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd* dergilerindeki konu başlıkları, o günün gündemine göre şekillenmiştir. Aktüel bir hüviyete sahip olan dergi, II. Meşrutiyetin ilanı ile yayın hayatına başlamış olmasından dolayı, dönemin dinî ve siyâsî konjoktürüne hakimdir. Bu süreçte "*ittihâd-ı İslâm*", "*ittihâd-ı anâsır*", "*din-devlet ilişkileri*" ve "*garpçılık*" öne çıkan konu başlıklarıdır.<sup>24</sup> Bunun yanında derginin dinî, millî, felsefî, edebî, hukukî ve ilmî tüm konulara temas ettiğini de görürüz.<sup>25</sup>

Abdullah Ceylan derginin genel konu başlıklarını şöyle sıralar:

1. Tefsîr-i Şerif, 2. Hadis-i Şerif, 3. Sosyal Bahisler, 4. Felsefe, 5. Fıkıh ve Fetvâ, 6. Edebiyat, 7. Tarih, 8. Talim ve Terbiye, 9. Hutbe ve Mevâiz, 10. Siyaset, 11. İslam kavimlerinin hayatı, 12. Mektublar, 13. Mabûat, 14. Şuûnat<sup>26</sup>

Konu başlığı olarak zikredilen bu alanlarda, kuşkusuz gündeme uygun her aktüel hadise, ilgili başlıkların ana temasını oluşturmuştur. Tefsir edilen âyetlerin seçiminde, hadis-i şeriflerin naklinde, fıkıhta ve hutbe ve vaazlarda ele alınan konular, "*birlik- beraberlik*", "*vahdet*", "*tefrikanın zemmi*" başta olmak üzere toplumun ihtiyacı olan başlıklardan seçilmiştir.

<sup>21</sup> Gül, Adnan, a.g.t. s. 70.

<sup>22</sup> Gül, Adnan, a.g.t.s. 71.

<sup>23</sup> **Sebilürreşad**, I. Sayı:183, 1327 s. 1. Krş. Caner Arabacı, "*Eşref Edip (Fergan) ve Sebilürreşad Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık VI**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 120.

<sup>24</sup> Geniş bilgi için bkz. Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Risâle, Ekim, 1986, I.s. XXVII, XXXII, XLI, LIV, LXIV vd.

<sup>25</sup> Anbar, **Din-Devlet-Siyaset Tartışmaları**, s. 1.

<sup>26</sup> Ceyhan, Abdullah, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Mecmuları Fihristi*, s. IX

Dönem, Osmanlının çöküş sürecinin hızlandığı bir zaman dilimine rastlamaktadır. Bu dönemde, Osmanlı Devleti, irili ufaklı onlarca millettan meydana gelmiştir. Ve her biri, bağımsızlığını ilan etme çabası içerisindeydi. Buna karşı, birlik ve beraberlik önemli bir panzehirdir. Dergi, işte bu düzlemde, milliyetçilik karşısında yer almış, ancak Türk halkının eğitim düzeyinin yükselmesi anlamındaki kültürel milliyetçiliği reddetmemiş, ırkî unsurları dini unsurlardan daha önemli ve değerli addeden milletçiliğe ise karşı olmuştur.<sup>27</sup>

Sosyal olaylar çerçevesinde dergi, Osmanlı Devleti'nin çöküşüne neden olan siyasi çalkantıları ve II. Meşrutiyet'e ait eleştirileri yapmış ve mevcut durumda, iktidarın ancak Kur'an'ın hükümlerini uygulamakla halk nezdinde bir güvene sahip olabileceğini dile getirmiştir. Siyasî kavramların ahlâkî kategorilerle olan sıkı ilişkisi, *Sırat-ı Müstakim*'in bütün sayılarında tespit edilen karakteristik bir özelliktir. Dergiye göre, yönetenlerin halkın dinî ve ahlâkî değerlerine saygı göstermediği ülkelerde, demokrasiden bahsedilemez. Bu konuda mecmuada yazı kaleme alanlar, İslamiyet'in belirli bir yönetim biçimi teklif etmediğini, ancak siyasi iradenin İslam'ın temel ilkelerini dikkate alması gerektiğini, devletin aslı özelliği olan adâlet, eşitlik ve kamu menfeati gibi temel değerlerin asıl önemli olduğuna sık sık vurgu yapmıştır.<sup>28</sup>

Dergi, fikhî alanla alakalı olarak, dinde yenileştirme tartışmalarının odağında yer alan içtihat meselesi konusunda da yazılar yayımlamış, değişen dünya şartları karşısında, İslam'ın dinamizmini ve otoritesini temin eden içtihadın, mutlaka bir şekilde işletilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>29</sup> Bunu savunurken, "yenileşme" adı altında Ziya Gökalp'in İslam'ı Luther'ci anlamda yenileştirmesi ve millileştirme denemesine de karşı çıkmayı ihmal etmemiştir.<sup>30</sup>

Buna karşın farklı makaleleriyle dergi, halkın Kur'an'ı ve dini eserleri kendi dilinde anlamasına ve öğrenmesine de sıcak bakmış ve Kur'an âyetlerinin ve sûrelerinin Türkçe anlamlarını ihtiva eden meâllerin yayınlanmasını da teşvik etmiş ve bunda da öncü olmuştur.<sup>31</sup> Bu dönemde dergi yazarlarının büyük çoğun-

<sup>27</sup> Bu dönemde milliyetçilik, bir akım olarak, ülkenin dağılmasını beraberinde getiren önemli bir husus olarak görülüyordu. Hatta Cumhuriyetin kurulduğu yıllarda da Rıza Nur'un, "...*Arık Türkler atalarını İslam büyükleri arasından değil; Asya steplerinin cihangirler arasında aramaya başlayacaktır...*" diyordu. Geniş bilgi için bkz. Güngör, Erol, **Dünden Bugünden (Tarih-Kültür-Milliyetçilik)**, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1986, s. 105.

<sup>28</sup> Çebi, "Sebilü'r-Reşad Türkiye'de İslamcı Muhaliflerin Sözcülüğünü Yapmış Bir Dergi", a.g.d. s. 238-9 (Debus, 75-6)

<sup>29</sup> Çebi, a.g.m. s. 241.

<sup>30</sup> Çebi, a.g.m. s. 241.

<sup>31</sup> Örnek olarak bkz. "**Kur'an'ın Tercümesi Meselesi**" başlıklı, Sebülürreşad imzalı, cilt: XXIII/596 1340, s. 377-9 ve XXIII/597, 1340 s. 386-9'daki yazı ve İsmail Hakkı (Milaslı)'nın "**Kur'an-ı Kerim Tercüme Olabilir mi?**" başlıklı XV./390 1335, s. 447-9 yazı.

luğu, geniş halk kitlelerine erişebilmek için vaazlarını genelde Türkçe vermişlerdir.<sup>32</sup> Dergi yazarları, Kur'an'ın Müslümanlarca daha iyi anlaşılmasını savunurken, son tahlilde ibadet dilinin Arapça metinlerle yapılması gerektiğini ve - özellikle Cumhuriyet sonrası gündeme gelen- Türkçeleştirilmiş bir şekilde Kur'an'ın tercümesinin okunmasına da şiddetle karşı durmuştur.<sup>33</sup>

Sebîlü'r-Reşâd, "Tefsir ve Hadis"e ait köşelerinde İslam dininin zararlı te-sirlerden arındırılması ve İslâmiyet'in asıl köklerine dönülmesi meselesine de geniş yer ayırmıştır.<sup>34</sup> Dergi, Müslümanların günlük hayatları ile ilgili bilgiler ihtiva eden ünlü ve önemli kütüphanelerdeki Kur'an tefsirlerinin yeniden basılmasını teklif etmiştir. Bu tefsirler özellikle bilim, teknik ve sosyal meseleler üzerinde değerlendirmeleri ihtiva etmelidir. Derginin reform talepleri, bilhassa medrese ve tarikatlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Dergiye göre aklın ve ilmin ışığında öğrencilerine İslamı anlatacak aydın ilahiyatçıların yetiştirilmesi gerekir.<sup>35</sup>

### C. DERGİ ÜZERİNDE YAPILAN BAZI ÇALIŞMALAR

*Sırat-ı Müstakîm* ve daha sonradan aldığı yeni adıyla *Sebîlü'r-Reşâd* dergisinde tefsir alanına dair yapılmış iki çalışma bugün elimizde yer almaktadır.

Bunlardan ilki, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş'ün danışmanlığında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'na bağlı olarak Suvat Mertoğlu tarafından 2001 yılında yapılmış olan "*Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd Dergisi: 1908-1914)*" isimli doktora çalışmasıdır. Çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan meydana gelmiş olup I-XIII+541 sayfadan oluşmaktadır. Yazar bu çalışmasını, *Sırat-ı Müstakîm* adıyla 1908-1914 yılları arasında yayımlanan derginin ilk 12 cildiyle sınırlı tutmuştur. Bilindiği gibi bu dönem, çok farklı meselerin tartışılmasına elveren bir zaman dilimi iken, 1914 yılında I. Dünya Savaşının başlamasıyla fikirsel ortam, ortaya çıkan seferberlik halinin nezaketiyle farklı zeminlere kaymış, Kur'an tefsirindeki arayışlar, cihat vs gibi belli alanlara odaklanmıştır. Dolayısıyla savaş öncesi zamanı, dönemin fotoğrafını

<sup>32</sup> Konu hakkında bir yazı için bkz. Ahmet Hamdi Aksekili, "**Diyanet Reîsi'nin Beyenâtı: Kur'an Latin Harfleriyle Yazılamaz**" *Sebîlürreşâd*, XVIII/456-7-8-462-463, 1336, s. 160-3; 171-4; 187-9; 232-5; 245-8.

<sup>33</sup> Bkz. Ebib, Eşref, "**Dinsizliği Siyasete Alet Yapanlar**", *Sebîlürreşâd*, II/31, sh. 82-84; Edip, Eşref, "**Hakk'a Arka Çevirenlerin Akıbeti**", *Sebîlürreşâd*, IV/78, SH. 37, Mayıs, 1950; Ogan, M. Raif, "**Kur'an Tercümesi Kur'an'ın Yerini Alabilir mi?**" *Sebîlürreşâd*, II/32, sh. 110-112, Şubat, 1949; Ayrıca dönemin konu hakkında tartışmalarının geniş ayrıntısı için bkz. Cündioğlu, Dücâne, **Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe** (Türkçe Namaz), İbâdet I. Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 25, 26,

<sup>34</sup> Kara, **Türkiyede İslamcılık Düşüncesi**, I. XVI.

<sup>35</sup> Çebi, bu kanaati Debus'un eserinden(sayfa:11-112) naklen aktarmaktadır. Bkz. S. 240

vermede, yazar, yeterli ve elverişli bir süreç olarak görmüştür.<sup>36</sup> Bunu yaparken “tefsîr-i şerif” başlıklı Manastırlı İsmâil Hakkı ve Bereketzâde İsmail Hakkı’nın “*Envâr-ı Kur’ân*” başlıklı serisinde geçen Kur’anî içeriğe sahip yazıları dışında, “Tefsîr-i Şerif” başlığı taşısın veya taşımasın doğrudan veya dolaylı olarak tefsirle ilgili görülebilecek diğer metinlerin satır aralarından hareketle<sup>37</sup> dönemin tefsir anlayışı sunmaya çalışmıştır.

Diğer çalışma ise 1996 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanan, Yrd. Doç. Dr. Davud Aydın tarafından kaleme alınmış, “*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Mecmualarında Çıkan Tefsirle İlgili Yazılar*” başlıklı bir çalışmadır.<sup>38</sup>

Aydın’ün çalışması, yaklaşık 29 sayfadan meydana gelmiştir. Çalışmada, dergi hakkında genel bilgiler verilmiş, derginin amacı, yazar kadrosu ve tefsirle alakalı olarak dergide ele alınan konularla alakalı da, (a) Âyet ve süre tefsirleri, (b) Kur’an tercümesiyle ilgili yazılar, (c) Kur’an’ın i’câzıyla ilgili yazılar, (d) Ulûm-u Kur’ân’a dair yazılar, (e) Kur’an-ı Kerim ile ilgili müteferrik konular, şeklinde tasnif ettiği başlıkları tek tek ele alarak bunlar hakkında özet bilgilendirmeler yapmıştır. Çalışma, 1925 senesine kadarlık süreç içinde yayınlanan dergi makaleriyle sınırlı tutulmuştur.<sup>39</sup>

Dergi üzerinde direkt tefsirle alakası olmasada, derginin genel dünya görüşünü ve olayları tahlil mantığını veren çalışmalardan olarak, Esther Debus isimli batılı bir araştırmacının “**Sebîlü'r-Reşâd Atatürk Dönemi Öncesi ve Sonrasının İslamcı Muhalefeti Hakkında Mukayeseli Bir Araştırma**” isimli araştırmasını<sup>40</sup>; Adem Gül’ün **Sebilürreşad (Sırât-ı Müstakîm) Dergisi’ne göre Batılılaşma Problemi** doktora çalışmasını ve Gülnür Anbar’ın **Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Dergileri Ekseninde Din-Devlet-Siyaset Tartışmaları**, mastır tezini de burada anmak gerekir.

<sup>36</sup> Mertoğlu, Suvat, a.g.t., s. 10.

<sup>37</sup> Mertoğlu, Suvat, a.g.t. s. 14.

<sup>38</sup> Bkz. 1996 sayı: 1 sayfa: 27-51

<sup>39</sup> Aydın, Davut, **Tefsirle İlgili Yazılar**, a.g.e, s. 29 vd.

<sup>40</sup> Çalışmanın özgün adı: Esther Debus’un “**Sebilürreşad: Eien vergleichede untersuchung zur islamischen Opposition der vorund nachkemalisten fraî /Sebilürreşad: Atatürk Dönemi Öncesi ve Sonrasının İslamcı Muhalefeti Hakkında Mukayeseli Bir Araştırma**” olup, 1998 yılında Almanya merkezli, İsviçre, Amerika ve Fransa’da şubeleri bulunan uluslararası kimliğe sahip Peter Lang yayınevi tarafından, 320 sayfalık bir hacimde, “Tarih ve Yardımcı İlimleri” adlı üç numarlı serininin 456’ncı kitabı olarak basılmıştır. Bkz. Çebi, Murat Sadullah, “**Sebîlü'r-Reşâd:Türkiye’de İslamcı Muhalefetin Sözcülüğünü yapmış Bir Dergi**”, s. 231.

Davud Aydüz'ün çalışmasında 1925 yılına kadar yayımlanan dergideki Tefsir yazıları dikkate alınmışken<sup>41</sup> Suvat Mertoğlu'nun Doktora tezinde ise derginin 1908-1914 yılları arasında yayınlanmış ilk on iki cildi esas alınmıştır.<sup>42</sup>

Suvat Mertoğlu'nun çalışması, emek mahsûlu ciddi bir çalışma olsa da derginin belirli bir dönemini ele almıştır. Davut Aydüz'ün çalışması ise, yine 1925 yılına kadar çıkan yazıları ve yazarları tanıtan genel bir değerlendirmedir. Bizim çalışmamız ise, her iki çalışmayı tamamlayıcı mahiyette derginin ilk çıkışından itibaren yayımlanan tüm sayılarda neşredilmiş Kur'an içerikli yazıları bir arada görmeyi; konu ile ilgilenen araştırmacılara yardımcı bir kaynak olması düşüncesiyle sunmaktan ibarettir.

Biz ise bu çalışmamızda , Abdullah Ceyhan'ın Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında çıkan "**Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Mecmuaları Fihristi**"<sup>43</sup> isimli eserini de dikkate alarak, *Sebîlu'r-Reşâd ve Sırât-ı Müstakîm* dergilerinde, ilk çıktığı andan, isim değiştirme ve verilen aralarla birlikte 60'lı yıllara kadar devam eden tüm yayın süreci çerçevesinde, Kur'an ve Tefsirle alakalı yazıları bir araya getirmek istedik.

#### **D. DERGİNİN TEFSİR İLMİ BAKIMINDAN DEĞERİ**

*Sebîlu'r-Reşâd-Sırât-ı Müstakîm* adlı dergi(ler)de tefsirle alakalı çalışmalara ait tabloları sunmadan önce, son dönem Osmanlı ilim geleneğinde tefsire ait önemli malzemeleri ihtiva eden bu çalışmalar hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmak yerinde olacaktır.<sup>44</sup>

Bilindiği gibi Osmanlı Devletinin II. Meşrutiyet dönemi, çelişkili bir şekilde, bir yandan anî sayasî değişimler neticesinde istikrarlı, muhkem ilmî ve fikrî çalışmalara müsait olmayan, acil sorunların, günübürlük çözümlerin kendisini dayattığı bir kargaşa zamanı, ama diğer yandan da fikrî ve siyasî tarihimiz içerisinde yeni arayışların, hararetli fikir tartışmalarının cereyan ettiği, kendisinden sonra gelen Cumhuriyet döneminin mayalandığı, esaslarının belirginleşmeye başladığı da münbit bir dönemdir.<sup>45</sup>

Siyaset ve düşünce tarihimiz açısından olduğu kadar modern Kur'an tefsiri açısından da zengin bir birikime sahip olan bu dönemde, *Sebîlu'r-Reşâd ve eski adıyla Sırât-ı Müstakîm* dergisi vasıtasıyla devrin önde gelen şahsiyetleri, yazdık-

<sup>41</sup> Aydüz, Davut, **Tefsirle İlgili Yazılar**, a.g.e, s. 29.

<sup>42</sup> Mertoğlu, Suvat, a.g.t. s. Önsöz, XIV.

<sup>43</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

<sup>44</sup> Bu başlığı ele alırken Dr. Suvat Mertoğlu'nun çalışmasından yoğun bir şekilde istifade ettiğimizi itiraf edelim.

<sup>45</sup> Konu hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Kara, **Türkiyede İslamcılık Düşüncesi**, XVIII-XXVI.

ları makâle ve denemelerle, gündemi ve ilmî havayı diri tutmayı ve toplumu bilinçlendirmeyi gerçekleştirebilmişlerdir.

Bu bilinçlendirme süreci çerçevesinde, her dönemde yaygın olarak bulunan kavram kargaşasının ıslâhı bağlamında, *sünnetullah*, *fitrat*, *kaza*, *kader*, *tevekkül*, *atâlet* ve *ye's* gibi zamanla dejenere olmuş İslamî kavramlar ve buna dair yanlış algılamalar düzeltilmeye çalışılmış, Osmanlı'nın dağılma ve çözülme sürecinin de yaşandığı bu zamanda, birlik ve beraberliğe işaret eden âyet ve hadisler, birlik/ittihâd, eşitlik/müsâvat, ayrılık/tefrika ve gruplar/fırkalar konusunda yazılar yayımlanmıştır.<sup>46</sup>

Bilindiği gibi batı, son birkaç yüz yıl boyunca dinî, felsefî, askerî ve bilimsel alanlarda büyük dönüşümler ve hamleler yaşamıştır. Edindikleri bu birikim vesilesiyle, dünyanın diğer yerlerini hakimiyetleri ve kontrolleri altına almaları fazla uzun sürmemiştir. Bu çerçevede batı, sömürgecilik yoluyla bir çok ülkeye el atmış ve bu ülkeleri kültürel ve zihinsel açılarından kendi(leri)ne dönüştürme yoluna ya doğrudan ya da dolaylı yollarla başvurmaktan geri kalmamıştır.

Yaşanan bu süreçte, İslam dünyası da, mimârîden sanata, eğitimden hukûka kadar, hayatın bütün alanlarında, batı medeniyet ve kültürünün değerleri ve de öncelikleri doğrultusunda bir dönüşüme ayak uydurmaya başlamıştır. Kuşkusuz bu dönüşümden, İslâmî düşünce ve İslamî ilimler de nasîbini almıştır. Söz konusu dönüşüm, sadece felsefî ve epistemolojik anlamda batılı kriterlerin esas alınması değil, aynı zamanda Müslümanların gündemini nelerin belirleyeceği ve önceliğe sahip olacağına ortaya konulması noktasında da yaşanmıştır. İlk anlamdaki dönüşüm İslam dünyasının daha ziyade batılı bir kafa yapısına sahip elitlerinde görülmekte iken, ikinci anlamda öncelik ve vurgu kayması, Müslüman alim ve aydınlarında da görülmekte, bu kimseler reaksiyoner tavırlar sergileyerek kendilerine dayatılan gündemler etrafında yoğunlaşmaktadır. Söz konusu gündemler, bir süre sonra kendi çözümlerini de dayatmaya, bu şekilde bir fikrî ve zihnî dönüşümü gerçekleştirmeye başlamışlardır.

Modern tefsir alanında meydana gelen gelişmelerin bir kısmı, birinci türden etkilenmeler şeklinde olmuş, Hindistan ve Mısır'daki bazı örneklerde görüldüğü gibi Kur'an âyetlerinin modern hayat tarzı ile uzlaştırılmaları yolunda zorlamalara girişilmiştir. Batılı anlamda rasyonalist, pozitivist ve hümanist güdülerle hareket edilerek, Kur'an'ın modern değerlerle uyumsuz görünen unsurları(gayp alemine ait hakikatler ya da kölelik, çekeşlilik vs. gibi sosyal ve hukukî müesses-

<sup>46</sup> Konu hakkında sayın Kara'nın üç ciltlik çalışmasında, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Şeyhulislam Musa Kazım, Said Halim Paşa, Ferid Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Hakkı İzmirli, Ahmet Hamdi Akseki Şeyhulislam Mustafa Sabri gib bir çok şahsiyete ait konu hakkında önemli bilgileri ve örnek metinleri ihtiva etmektedir. Bkz. **Türkiyede İslamcılık Düşüncesi**, I-III isimli eseri.

ler) ya reddedilmiş ya tevil edilerek ya da önemsizleştirilerek bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Neticede batılı değerler makyas alınmış ve Kur'an, o ölçüye göre değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda modern tefsir konusunda Osmanlı alim ve aydınlarının kendisinden en çok etkilendiği şahsiyetlerden biri olarak Muhammed Abduh(d.1848-ö.1905), Kur'an tefsirinde gereksiz ilmî detaylardan kaçınılmasını isteyerek, akli esas almak ve geçmiş müfessirlerin görüşlerinden olabildiğince bağımsızlaştırmak suretiyle doğrudan âyetler üzerinde düşünülmesini tavsiye etmiştir. O, âyetlerin genel anlamlar ihtiva ettiği anlamlar noktasında ısrarlı durarak, Müslümanların siyasî ve ictimai durumlarıyla âyetler arasındaki sıkı ilişkilere dikkat çekmiştir. Pratik endişelerin ve ictimai mülhazaların önemli bir yere sahip olduğu bu anlayışta, Kur'an tefsiri esasen, dinî ve ictimai islahata dair düşüncelerin serdedildiği bir platform mahiyetindedir.<sup>47</sup> O'na göre, akli kullanarak taklit hastalığından kurtulmanın tek yolu, geçmişlerin donuk fikirlerine saplanmaktan geçmektedir. İslamiyetin akılcı bir din olduğunu savunan Abduh, günümüzde yaşanan problemlere çözüm amacıyla yeni kanunlar konulması, âyetlerin daha farklı yorumlanması gerekmektedir.<sup>48</sup>

Abduh'un takip ettiği tefsir metodunda, öne çıkan ilkelerden olarak, *sûrelerin uyumlu bir bütün olarak kabul edilmesi, Kur'an'ın umûmiliği ve şümullü olarak değerlendirilmesi, Kur'an'ın, teşriin ilk kaynağı olması, taklitle mücadele edilmesi, araştırma ve istinbatta bilimsel metodun kullanılması, âyetlerin anlaşılmasında aklın hakem kılınması, Kur'anda müphem geçen hususların izahtan kaçınılması, rivâyet tefsirlerinden alıntı yaparken bu hususta dikkatli davranılması ve İsrailayattan uzak durulması ve Kur'an hidâyetine dayalı olarak ictimâî hayatın tanzim edilmesi*<sup>49</sup> en temel niteliklerdendir..

Bu dönemde Abduh'un düşüncelerinin önde gelen savunucularından birisi, derginin başyazarı Mehmet Akif olacaktır. O, yazdığı tefsir makalelerinde, âyetleri tefsir ederken yeri geldikçe, sosyal hastalıklara şifa olabilecek hususlara muhakkak temas etmiş, okuyucuya bu hastalıklardan kurtulma yollarını ve ilacını

<sup>47</sup> İctimâî ve Edebî tefsir hakkında bkz. Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 311-319; Turgut, **Tefsir Usûlü**, s. 307-310; Aydın, Davut, **Tefsirle İlgili Yazılar**, a.g.d, s. 31; Mertoğlu, Suvat, a.g.t., s. 2

<sup>48</sup> Ak, Rûkiye, **Dört Mezheple Mukayeseli Olarak Muhammed Abduh'a Göre Kur'an'ın Kadınlarla İlgili Hükümleri**, (Yüksek Lisans Tezi, Tez Danış. Prof. Dr. Ahmet Yaman) T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya, 2006, s. 1.

<sup>49</sup> Şehhâte, Abdullah Muhmûd, **Menhecü'l-İmam Muhammed Abduh fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim Câmîatü'l-Kahire**, Mısır, 1984. s. 33 vd; Aydın, Davut, **Tefsirle İlgili Yazılar**, a.g.d, s. 30-1.

direkt Kur'ân'dan alarak göstermeye çalışmıştır.<sup>50</sup> “İctimâî tefsir” olarak nitelenen bu tefsir metodu, belki Mısır'dan sonra ülkemize Mehmet Akif'le girmiş denebilir.<sup>51</sup> Akif kadar olmasa da Mısır kaynaklı fikirlerin diğer taşıyıcıları olarak, Aksekili Ahmet Hamdi ve Bereketzâde İsmâil Hakkı'yı da burada unutmamak gerekir.<sup>52</sup>

Son dönem Osmanlı aydınlarının Kur'ân'ı yorumlama ve âyetleri ele alış tarzları görmek açısından bir fotoğraf çekmek gerekirse şunlar sıralanabilir:

*Sırât-ı Müstakîm/Sebîlu'r-Reşâd* dergisindeki yazarların Kur'an âyetlerini ele alış tarzlarına baktığımızda en öne çıkan hususiyetlerinden birisi, *seçmecî* oluşudur. Modern Osmanlı tefsir anlayışının büyük ölçüde aktüel gelişmeler ve bunların dayattığı acil çözüm arayışları ışığında belirlendiğini gösteren en önemli gösterge, bizzat Kur'ân'a yaklaşımda, nasların kullanım ve tefsir edilmesinde seçmecî bir tavrın sergilenmesidir. Bu dönemde Kur'ân âyetleri, toplumda sahip oldukları fonksiyonellik yönünden ele alınmış ve belli âyetler sık sık kullanılırken, Kur'an'ın büyük bir bölümü, ilgi alanının dışında tutulmuştur. Nitekim Suvat Mertoğlunun çalışmasında ifade ettiğine göre, derginin ilk on iki cildinde 1694 âyetin kullanılmasına mukabil, Kur'ân'ın 4541 âyetine yer verilmemiştir. Bir başka ifade ile, derginin çıkmaya başladığı andan itibaren ilk altı yıllık dönemde, Kur'ân-ı Kerim'in sadece üçte birlik bir kısmı dikkate alınabilmiştir.<sup>53</sup> Bu duruma dair bir tablo yapan araştırmacı, en fazla kullanılan âyetleri ve kaç kez kullanıldıklarını göstererek, dönemin tefsire yaklaşımını ortaya koymaya çalışmıştır. Buradan, son Osmanlı aydınlarının yaşadığı süreçte ilginin hangi noktalarda odaklandığını, Kur'an tefsirinin ne tür meselelerle meşgul olduğunu açıkça izlemek mümkündür.<sup>54</sup>

Bunu biraz daha açmak gerekirse, âyetlerin kullanım oranları çerçevesinde, ittihâdın, din kardeşliğin önemi ve gerekliliği ile tefrikanın ve onun en önemli tezahür şekli olarak görülen kavmiyetçiliğin zararlarını temellendirme bağlamında Âl-i İmrân 3/159. âyeti 56 kez, Hücurât 49/10. âyeti ise 48 kez kullanılmıştır. Bu iki âyetten sonra en fazla işlenen âyet ise, cihadın temel bir unsuru olarak ve de

<sup>50</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Abdülkadiroğlu, Abdülkerim , “**Mehmet Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsîri ve Mev'ıza ve Hutbeleri**” DİB yayınları, Ankara,1992. Akifte Abduh'a olan temayül ve yönelişin izleri için bkz. Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, I. XXV.

<sup>51</sup> Aydüz, Davut, Aydüz, Davut, **Tefsirle İlgili Yazılar**, a.g.d, s. 30-31. Akif'in dergide yayınlamış olan tercümelerinin sayısının 268 olduğu söylenir. Bunlar arasında Abduh'a yer verdiği yazılar, 1908 ile 1911 yılları arasındaki ilk üç ciltte toplanmıştır. (Bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, **Mehmet Akif Ersoy**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 119-20)

<sup>52</sup> Mertoğlu, **Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı**, s. 25-6.

<sup>53</sup> Aslında bu durum gâyet tabiidir. Çünkü savaş ve çalkantının yaşandığı bir zaman diliminde konjoktür tüm Kur'ân'ı ele almayı değil, gündeme uygun bir seçiciliği gerektirmektedir.

<sup>54</sup> Mertoğlu, **Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı**, s. 536.

ancak kapsam alanı oldukça genişletilmiş bir kuvvet arayışını ifade eden i'dâd-ı kuvvet(düşmana karşı kuvvet hazırlama)bağlamında kullanılmıştır.<sup>55</sup> Bu üç âyet dışında, en sık kullanılan âyet öbekleri ise şu şekildedir. Hücürât 49/13, Enfal 8/46, Maide5/2, Nisa 4/59(*ittihâd ve din kardeşliğinin önemi, tefrikanın kötülüğü* bağlamında); Necm 53/39(sa'y/çalışma bağlamında); Haşr 59/2(*tefekür* bağlamında); Ra'd13/11, Ahzab 33/23, Fetih 48/23 (*sünnetullah* bağlamında); Muhammed 47/7, Bakara 2/194, Saf 61/13, Tevbe 9/4 (*Allah yolunda çalışma, cihad, i'dâd-ı kuvvet=düşmana karşı hazırlık* bağlamında); Nisa 4/58, Mümtehine 60/8, Mâide 5/82, Hücürât 49/13/8 (bazı yerlerde), Bakara 2/83(*İnsanlarla iyi geçinmek ve Müslümanlarla gayri Müslim Osmanlı vatandaşlarının müsâvâtı* bağlamında); Âl-i İmrân 3/159, Şûrâ 42/38(*şûrâ, meşveret, meşrûtiyet* bağlamında); Rûm 30/30 (*fitrat* bağlamında); Bakara 2/164, İsrâ 17/36, Şûrâ 42/29 , İnsân 76/1 (*bilimsel tefsir ve ilme teşvik* bağlamında); Zümer 39/53, İnşirah 94/6 (*ye's eleştirisi* bağlamında)<sup>56</sup> kullanılmıştır.

Osmanlı son dönemi tefsir anlayışının karakteristik bir diğer özelliği ise, Kur'an tefsirinde bizatihi Kur'an'ın anlamını ortaya koymaktan ziyade, onun belli somut, aktüel hadiselerle irtibatının kurulmasına ağırlık verilmesi temayülüdür. Bu durum bir kısım sorunları ve bu sorunlarla ilgili çözüm getirecek nasları seçmeyi beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede yaşanan aktüel sorunlar tartışılırken, "âyetlerin güncelleştirilmesi" şeklinde adlandırılacak bir ameliye ile sık sık karşılaşılmış, birtakım âyetler, muhtevaları ile ilgili görülen somut olaylar üzerine birebir tatbik edilmiştir. Dönemin entelektüel şahsiyetlerini Kur'an'a yönelten en önemli etken, -belki- Kur'an'a dönüş hareketi çerçevesinde Kur'an merkezli bir ıslah projesinin devreye sokulmasının arzu edilmesi ve ileri sürülen fikirlerin itibar görebilmeleri için Kur'an'a tasdik ettirme zorunluluğunun duyulmasıdır.<sup>57</sup>

Derginin tefsir konusundaki hedef ve amaçlarını ilk sayılarında ortaya koyan Mehmet Âkif, genel ilkeler çerçevesinde şunları söylemektedir:

1. *Ulûm ve fûnûna, tarihe, hayat-ı ictimaiye ve maîşetimize temas eden bazı âyât-ı celîle mevzu-ı bahis edilerek dirâyeten ve rivâyeten mütalaa edilecek ve diğer lisanlarca bu yolda yazılan âsâr-ı tefsiriye'nin mühim görünen ve nikat-ı ma'rûzaya tevâfuk eden yerleri tercüme olunacaktır. İrab ve binâdan, tahlîlât-ı nahviyeden bahsetmek için mecmuamızın hacmi müsait bulunmadığından yazılacak makalelerde mümkün mertebe ulûmi arabiyenin nazriyatından sarfa-ı nazar ile netâyic-i ameliye üzerinde i'mal-i fikr edilecektir. Hangi vesâit-i*

<sup>55</sup> Mertoğlu, *Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 537.

<sup>56</sup> Mertoğlu, *Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 537

<sup>57</sup> Mertoğlu, *Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 9.

ilmiye ile olursa olsun, ibtidâ, nazm-ı celîlden anlaşılın meânî-i münîfe yazılarak ibâre ve işâretinin delâlete iktizâsının irâdâtı belîgânesine istinâden zaman ve zeminin icâbâtına göre ahvâl-i umûmiye-i islamiye hakkında fikir ve mütalalar yürütülecektir.

2. Mesâliki tefsîriye ve bu babda yazılacak âsâr ve müellefât, ilm-i tefsîrin aksamı ve tarihi, müfessirîn-i kirâmın tercümleri ve tarz-ı tefsir ve meslekleri hakkında tedkikat ve tettebbuât icra edilecektir.

3. Zamanımızda tefsîr-i şerif tahsîlinin hayli tedennî etmiş olduğu malumdur. Adeta Kur'ân-ı Kerîm'i bilmek, anlamak ehemmiyetsizdir, faidesiz bir iş gibi telakkî olunmağa başlamıştır. Ortada Kur'ân-ı Kerim artık anlaşılmiş, hâsâ daha bilinecek bir yeri kalmamış gibi bir zehâb-ı bâtil türemiştir. Bir mantık kitabı ile senelerce uğraşıldığı halde talebe-i ulûmun Celâleyn malumâtı kadar olsun tefsirden bîbehre oluşu şüphesiz pek büyük bir kusurdur.

İşte bütün şu mülahazalardan dolayı mecmuamız mümkün mertebe tefsîr-i şerif ilminin ihyasına çalışacak, mekteb ve medreselerimizde tedaris edilmesine terğib etmekten hâlî kalmayacak, bu babda ayrıca makaleler neşr edecektir. Bilhassa bütün mekteplerimizde, medreselerimizde tefsîr-i şerif dersleri ve usûl-i tedarisleri hakkında tenkidler yazılacak, talebenin bu babda her türlü haklı şikâyetleri enzâr-ı âmmeye arz edecektir. Vallâhu hüve'l-Müsteân<sup>58</sup>

Bu ilkeler doğrultusunda hareket eden dergide, seleften itibaren nakledilen tefsir malzemelerine karşı tümünden inkar ve eleştiride bulunmak ve de onlardan nakiller aktarma yerine, gündeme dair doğrudan Kur'ân'dan ilham alarak yeni yorumlar ve çözümler bulunmasının istendiği anlaşılmaktadır.

Ne varki dergide tefsir usûlü ya da tefsir kitapları ile mevcut birikiminin, modern bir tarzda bir tefsirin önünde, bertaraf edilmesi gereken bir mania şeklinde görüldüğünü ihsas edecek bazı ifadeler de bulunmuştur. Bu kabilden ifadelerden birisi, muhtevası yeniden tanzim edilen ve *Sebilu'r-Reşâd* adını alan dergide, tefsir kısmının yönetimini - bunun için gerekli usûl ve kaidelerle fazlaca uğraşmadığı için- kabul etmek istemeyen Mehmet Akif'e derginin yazar kadrosundan başka bir ismin, Kazanlı Halim Sabit'in(v. 1946) söylediği şu sözlerde yer almaktadır: "...Daha iyi ya! Biz de öyle istiyoruz. Kavâid ve nakliyyattan ziyade doğrudan doğruya Kur'ân'dan anladığınızı, duyduğunu yazınız. Âyetlerin size ilhamları, bizce en mükemmel tefsirdir."<sup>59</sup> Derginin yazı kadrosundan başka bir Rusyalı Müslüman yazar olan Alimcan el-İdrisî'nin Kelamullah yerine Beydâvî tefsirinin, hadis yerine Kastalânî'nin ibare tahlilleri ile uğraşılması durumunda, bu ilimler-

<sup>58</sup> Mehmet Akif, "*Tefsîr-i Şerif*", Sırât-ı Müstakîm, I-VIII/I-183, S. 5, 19 r. Evvel 330/24 Şubat 327.

<sup>59</sup> Eşref Edip, Mehmet Akif, s. 27-28.

den arzu edilen amacın gerçekleşmeyeceğini söylemesi,<sup>60</sup> keza el-Mağribî imzasıyla yayınlanan bir yazıda, tefsir ve hadisi, bu ilimlere ait şerh ve haşiyelerle okuyarak geçmiş alimlerin görüşlerine bağlanmanın, bu şekilde bağımsız düşünmemenin “en büyük müsîbet” şeklinde tavsif edilmesi, bazı dergi yazarlarının klasik birikime mesafeli yaklaştığını ve daha “serbest” tarzda bir tefsir anlayışına sahip olduklarını göstermektedir.<sup>61</sup> Ancak klasik birikime karşı az önce zikredilen radikal olarak nitelendirilebilecek bu tür çıkışların yanında, dergi yazarlarının yaklaşımının genel olarak müsbet olduğu söylenebilir.<sup>62</sup>

Dergi yazılarında klasik kaynakları kullanma hususunda Osmanlı ilim geleneğine uyulduğu görülmektedir. Ancak dergide ele aldıkları âyetleri işlerken, klasik kaynakları kullanma hususunda öne çıkan şâsiyetlerin başında Bereketzâde İsmâil(v. 1918) ve Manastırlı İsmâil Hakkı(ö. 1912) gelir. Tefsir malzemesi açısından en fazla kendisine başvuru yazar ise Beydâvî'nin (ö. 685) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli meşhur eseridir. Bundan sonra Fahrettin Râzî'nin (v. 606) *et-Tefsîru'l-Kebîr'i*; Ebu's-Suûd'un(ö.982) *İrşâdu'l-akli's-selîm'i*, Zemahşerî'nin(ö. 982) *el-Keşşâf'ı*, Şeyhzâde Muhyiddîn'in (ö. 951) Beydavî'nin tefsiri üzerinde yazdığı *Hâşiye alâ Tefsiri'l-Kâdi Beydâvî'si* ve bunlar kadar yoğun olarak olmasa da Âlûsî'nin (ö. 1854) *Rûhu'l-meânî'si*, İbn Cerîr et-Taberî'nin(ö. 310), *Câmiu'l-Beyân'ı*, İbn Kesir'in(ö.774) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i*, Celaleddîn Mahallî'nin (ö. 864) *Tefsîr'i* kullanılan kaynaklar arasında olmuştur. Bu kaynaklar kadar yoğun olmamakla beraber İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö.1137) *Rûhu'l-Beyân'ı*, Hâzin'in (v. 741) *Lübâbu't-Te'vîl'i* - bilhassa Bereketzâde'nin “*Envâr-ı Kur'ân*” başlıklı yazı serisinde kullanılan kaynaklar arasındadır.<sup>63</sup>

Ancak bu kaynaklara kimi zaman eleştiri de getirilmiştir. Bu bağlamda, yukarıda zikredilen tefsir kaynaklarında kimi zaman yer alan İsrailiyyat türü bir takım uydurma ve zayıf haberler nedeniyle bu tefsirleri eleştiren, Mısırlı alimlerden Reşit Rıza ve Muhammed Abduh gibi yazarların eserlerine ve makalelerine yer verildiği de olmuştur.<sup>64</sup>

Klasik tefsir kaynaklarına eleştirinin gerekçelerinden birisi de müfessirlerin âyetlerin tefsirinde, bazen kendi zamanlarındaki ilmî nazariyelere bağlı kalarak âyetlere yanlış anlamlar yüklemelerinden dolayı olmuştur.

<sup>60</sup> Alimcan el-İdrisi, “**İslah-ı Medâris Hakkında**”, S.M. V/123, S. 311, 11 Muharrem/30 Kanûn-u Evvel, 326.

<sup>61</sup> Mertoğlu, **Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı**, s. 16

<sup>62</sup> Mertoğlu, **Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı**, s. 16

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bkz. Mertoğlu, a.g.t. s. 17

<sup>64</sup> Bu daha çok Şair Mehmet Akif de görmekteyiz.

Eleştirinin bir diğer nedeni de, müteşâbih konusunda bazı müfessirlerin çok fazla yoruma gitmiş olmalarındandır. Bu hususta dergi yazarlarının bir kısmı, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi çağdaş Mısır alimlerinin müteşâbih âyetlerle alakalı makale ve çalışmalarına yer vererek tıpkı bu alimler gibi konu hakkında selefî bir tutum sergilemişlerdir. Bilindiği gibi teşâbüh konusunda selefî tavır, ilgili âyetler üzerinde fazla yorum yapmamayı, bu tür âyetlerin te'vilini ve keyfiyetini Allah'a havale etmeyi gerektirmektedir.<sup>65</sup>

*Sırât-ı Müstakîm/Sebîlur-reşad* dergisinde klasik tefsir kaynaklarına eleştiri getirilmiş olsa da bu kaynaklara belli amaçlar için başvurudan geri de kalınmamıştır. Dergi yazarları bu kaynaklara, daha ziyade lugat açıklamaları ve âyetlerin sebep-i nüzûlleri hakkında bilgi vermek amacıyla müracaat etmişler, bunlar dışında, nadiren kiraât, yahut fikhî ve kelâmî meseleler hakkında delillendirme ihtiyacı olduğunda yönelmişlerdir. Teknik olarak nitelendirilebilecek bu tür bilgilerin yanı sıra, bilimsel tefsir vs. konularında, o yazıda dile getirilen görüş ve tutumları destekleyen bazı bilgiler de –seçmecî bir yaklaşımla- bu kaynaklardan iktibas edilerek dergi yazarları tarafından kullanılmıştır.<sup>66</sup>

Dergide genelde kullanılan tek bir Tefsir Usûlü kitabı vardır. O da Suyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* isimli eseridir. Ancak kimi zaman bunun dışında başka kaynaklara da göndermelerin olduğu anlaşılmaktadır. Tefsir Usûlü konuları açısından Abdülazîz b. Halil Çâvîş(1876-1926)'in "*Tefsîru Esrârî'l-Kur'an*" başlıklı yazı dizisinin baş tarafında yer alan "*Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü Keyfiyeti, Kur'an-ı Kerîm'in Yazılması ve Ezberlenmesi, Kur'an-ı Kerîm'in Yedi Harf Üzere Nüzûlü, Kur'an-ı Kerîm'in Maksat ve Gayesi, Kur'an-ı Kerîm'in Ahkâmı ve Bunların Hikmetleri, Kur'an-ı Kerîm'in Üslûb ve İbareleri, Âyet ve Süreler Arasındaki Tenâsüb, Muhkem ve Müteşâbih ve Te'vil, Nesih Bahsi*" başlıklı yazıları<sup>67</sup> burada özellikle vurgulanmalıdır.<sup>68</sup>

Önceki sayfalarda da kısmen ifade edildiği üzere, *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlur-Reşâd* dergisindeki tefsir yazılarında, Kur'an'ın bütünü değil, o devrin gündemde olan konularının belirlediği bir yoğunlaşma söz konusudur. Çözüm bekleyen acil sorunlar, siyasî ve ictimâî ağırlıklı olduğu için, Kur'an'ın bu

<sup>65</sup> Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetu'l-Asriyye, ts. Beyrut, ts. 71- vd. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1983, s. 129; Demirci, Mühsin, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 128 vd.; Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul, 1991, s. 149.

<sup>66</sup> Mertoğlu, *Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 20

<sup>67</sup> Abdülaziz Çâvîş'in Esrârü'l-Kur'an isimli bu eseri hicrî 1331 yılında İstanbul'da bir cilt olarak yayımlanmıştır. Ayrıca bu eser Muhammed Eroğlu tarafından doçentlik çalışması olarak üzerinde de çalışılmıştır.

<sup>68</sup> Aydın, Davut, *Tefsirle İlgili Yazılar*, a.g.d, s. 37 vd.

tür sorunlarla ilgili görülen âyetleri ön plana çıkmış, mevcut soruların tahlili ve çözüm yolları konusunda pratik yönleri ağır basan bir tefsir tarzı gündeme gelmiştir. Yaşanan en temel sorun, devletin çöküşü ve genel anlamda müslümanların geriliği olarak kabul edildiği için, devletin inkırazına mani olacak tedbirlerle ilgili konular (*ittihad, tefrika uhuvvet, kavmiyet, müsâvat, cihâd, şûrâ*) ve Müslümanları gerilikten kurtarıp terakkî ettirecek çözümleri ifade eden *sa'y, tefekkür ve ilme teşvik, sünnetullah* gibi hususlar, Kur'an tefsirinin muhteva ve istikamet bakımından çerçevesini belirlemiştir.<sup>69</sup>

Dergideki tefsir yazılarında, Kur'an'ın o dönemin sorunlarının tahlil ve çözümü noktasında ilgili ve elverişli görülen kısımları bir şekilde ön plana çıkarıldığı gibi, bu sorunlarla ilgili olmadığı düşünülen ya da o günün şartlarında gündeme getirilmesi uygun görülmeyen ve aslında Kur'an'ın en temel konularını oluşturan kısımları da (mesela imana, ibadetlere, muamelâta, ve ukubâta, cennet ve cehennem ahvali, melek, cin ve şeytan gibi gayb alemine ilişkin konulara temas eden âyetler) ihmal edilmiş, en azından geri plana itilmiştir.

Osmanlı'da *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşad* dergisi eksenli modern tefsir anlayışı, temel ilgiler ve üslup noktasında Mısır'dan belli etkiler taşısa da ithal ettiği üslupları kendi muhtevaları ve öncelikleri ile dolduran, bu itibarla da yerliliği ve orjinallliği<sup>70</sup> tartışma götürmeyen bir emek ve çabanın ürünü olarak görmemek insafsızlık olacaktır. Bu gerçek, karşılaşılan sorunların çözümü konusunda, Kur'an'dan aldıkları ilhamla etraftaki gidişata duyarsız kalmayan yazarların ilginç ve zengin yorumlarının yer aldığı derginin sayfalarını karıştırmakla rahatlıkla anlaşılacaktır.

Bu kısa değerlendirmeden sonra *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşad* dergi(lerin)de yayımlanmış olan Kur'an ve tefsir içerikli çalışmalara bir göz atalım:

## II. SIRÂT-I MÜSTAKİM VE SEBÎLU'R-REŞÂD DERGİLERİNDE YAYIMLANAN KUR'ÂN VE TEFSİRLE İLGİLİ MAKELELER

### A. SIRÂT-I MÜSTAKİM'DEKİ MAKALELER:

<u>Makalenin Adı</u>	<u>Yazarı</u>	<u>▲</u>	<u>Yıl</u>
Adl ve İhsân	Sırât-ı Mustakîm	9	1326
Garanik Meselesi	Üskütlü Eyüp Sabri	4	1326
İcâz-ı Kur'ân	Musa Kazım	9	1324

<sup>69</sup> Mertoğlu, *Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, 537.

<sup>70</sup> Mertoğlu, *Osmanlı'da II.Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, 538

" "	Ebu'l-Fadl Seyyit M.N	8	1324	
" "	Mehmet Ferid	4	1	136
Kur'ân-ı Celilü'lân				
İlm-i Hey'etin Keşfiyât-ı	Üskütlü Hafız Ferid			
Âhiresiyle Terakkiyat-ı		8	1	392
Âtiyey'i Beşeriyeyi ihtiva eder.				
	Mahir (Mahkeme-i			
<b>Mûcizat-ı Kur'âniyye</b>	İstinaf Reisi )	8	1	40-
Necâib-ı Kur'âniye Sûre-	İsmail Hakkı Bereket			
Bakara, Âyet:21-22		8	1	23-
" Âyet 30	" "	8	1	38-
" Âyet 179	" "	9	1	85-
" Âyet 188	" "	9	1	99
" Âyet 284	" "	1	1	131
" " Sûre-i Âl-i İmrân			1	
Âyet :103		1		148
" " Âyet : 104	" "	1	1	178
" " Âyet : 159	" "	1	1	194
" " Âyet: 190-1	" "	1	1	211
" " Âyet : 199	" "	1	1	227
" Sûre-i Nisâ, Âyet: 5	" "	1	1	242
" " Âyet: 57	" "	1	1	257
" Sûre-i Mâide,	" "	1	1	274
Âyet: 7, 70				
" " Âyet: 93- 95	" "	1	1	290
" " Sûre-i A'râf,				
Âyet: 30-32	" "	1	1	307
" " Âyet,62-63	" "	1	1	321
Sûre-i Hûd,	" "	1	1	338
" " Âyet:113,114				
" " Sûre-i Ra'd, Âyet:11	" "	1	1	354

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar* 127

" " Sûre-i Nahl, Âyet:9	" "	1	1	371
" " Sûre-i İsrâ, Âyet: 23,	" "	1	1	388
" " " " " " ;	" "	2	1	402
" " Sûre-i Enbiyâ , Âye 30	" "	2	1	3-6
" " " " '105 Sûre-i Mü'minûn,	" "	2	1	18-
" " Âyet:12,13,14	" "	2	1	34-
" " :Sûre-i Nûr, Âyet:32 :Sûre-i Sebe-i,	" "	3	1	52-
" " Âyet:15,19	" "	3	1	66-
" "Sûre-i Yâsin :55-8 Sûre-i Hucurât,	" "	3	1	82-
" " Âyet:12	" "	3	1	98-
" " " " :13	" "	4	1	117
" " " " :20-1"	" "	4	1	130
Sûre-i Rahmân,				
" " Âyet:26-27		4	1	146
" " Sûre-i Hadîd, Âyet:20	" "	5	1	163
" " Sûre-i Mülk, Âyet:15	" "	5	1	178
" " Sûre-i Tekvir Âyet: 8-9	" "	5	1	194
Resmî Mushaf (Mubâhesât)	Yunus Zade Ahmed Vehbi	8	1	412
Sûre-i Fatihati-l Kitab	Manastırlı İsmail	8	1	33-
" "	Bereketzade İ.Hakkı	5	1	202
Sûre-i Bakara:177	" "	9	1	54-
Sûre-i Fussilet:53	Manastırlı İsmail Hak	8	1	1-3
Sûre-i Şûra : ?	Mardin Zade Ebu' Ula	8	1	6-7

Sûre-i Kâf:37	A. Vefa	1	1	231
Tefsîr-i Sûre-i İhlas				
li İbn-i Sina	Şerefuddin	9	1	21-
Tefsîr-i Şerif:				
Bismillahirranmanirrahir	Manastırlı İsmail Hak	9	1	49-
" " Elhamdulillah	" "	9	1	65-
" " Rabbi'l- âlemin	" "	9	1	81-
" " er-Rahmani'r-Rahin	" "	9	1	97-
Takrîr , İyyâke Na'budu,	" "	1	1	113
Takrîr-i Meram	" "	1	1	125
Tetkîk-i Mühim	" "	1	1	145
" "	" "	1	1	161
" "	" "	1	1	177
İstîfaze, Belâgat,	" "	1	1	193
Tefsîr-i Şerif: Tefsîr-i El	Manastırlı İsmail Hak	1	1	225
" " : Gayril- Ma'	" "	1	1	241
" " "	" "	1	1	285
Tefsîr-i Şerif Envar-ı				
Kur'ân: Dibâce	Bereketzâde İsmail Ha	4	1	145
" " "	" "	5	1	181
" " "	" "	5	1	201
" " Tefsîr-i Sûre-i				
Fatihati'l-Kital	" "	5	1	217
" " Tefsîr-i Besmele	" "	5	1	233
" " "	" "	6	1	253
" " Elhamdü	" "	6	1	265
" " er-Rahman	" "	6	1	285
" " Tefsîr-i İyyake	" "	6	1	301
" " İyyake...	" "	7	1	317
" " Sırâtallezine	" "	7	1	333
" " Sûre-i Bakara :	" "	7	1	345
" " " Âyet:3-5	" "	7	1	365

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar* 129

"	"	"	Âyet:6-7	"	"	8	1	441
"	"	"	Âyet:8-10	"	"	8	1	1-4
"	"	"	Âyet:11-16	"	"	9	1	17-
"	"	"	Âyet: 17-21	"	"	9	1	35-
"	"	"	: 21-22	"	"	9	1	55-
"	"	"	: 23-24	"	"	9	1	17-
"	"	"	: 25	"	"	3	1	33-
"	"	"	: 26	"	"	3	1	49-
"	"	"	: 27-28	"	"	3	1	67-
"	"	"	: 29	"	"	3	1	81-
"	"	"	: 30	"	"	4	1	87-
"	"	"	: 31-33	"	"	4	1	113
"	"	"	: 34-5	"	"	4	1	129
"	"	"	: 36-9	"	"	4	1	145
"	"	"	: 40-2	"	"	5	1	161
"	"	"	: 43-6	"	"	5	1	193
"	"	"	: 47-8	"	"	5	1	209
"	"	"	: 49	"	"	6	1	225
"	"	"	: 50-3	"	"	6	1	241
Tefsîr-i Şerif :	Sûre-i Nâ			Şerefuddîn		9	1	87-
"	"	Muavizeteyi		"	"	9	1	71-

**B. SEBÎLURREŞAD DERGİSİNİNDEKİ MAKALELER**

<u>Makalele Adı</u>	<u>Yazar Adı</u>	<u>Ay</u>	<u>Yıl</u>	<u>İ</u>
Ahkam-ı Kur'âniyenin İ				
Davetnâme Bekliyor	Mehmet Tahir	11	13	2
	( Bursalı )			
Bizi Kurtaracak Kitb-ı				
Kerimdir.	İkdam Gazetesi	12	13	3

Bütün Müslümanlara Cihad farz oldu. ( Tefsir-i şerif, Tevbe:41	Mehmet Fahrettin	11	13.	5
Büyük Bir Mütecaviz ( Kur'ândan Menfaat Teminine kalkışan		7	13.	1
Bir Hıristiyan)	Sebilu'r-Reşâd			
Cem-i Kur'ân	M.Kamil	5	13.	6
Vahiy Katipleri	" "	6	13.	5
" "	" "	6	13.	1
" "	" "	6	13.	1
Cinsiyet ve Diyaneti İslamiye Hücûrat sûresi Âyet:10 )	Muhammed Abduh ( Çev.Mehmet Akif )	1	13.	1
Esrâr-ı Kur'ân ( Tefsir-i şerif )	Abdulaziz Çavuş	5	13.	1
Esrâr-ı Kur'ân, Mukaddime, Kuran'ın	" "	8	13.	2
Tekalif ve Mekâsıdı	( Çev. Mehmet Şevke			
" "	" "	8	13.	1
" "	" "	8	13.	2
" "	" "	8	13.	4
Kur'ân'ın Esâlib ve İbârâ	" "	9	13.	6
" "	" "	9	13.	8
" "	" "	9	13.	1
" "	" "	9	13.	1
Muhkem, Mütешâbih, Te'vil	" "	10	13.	1
" "	" "	10	13.	1
" "	" "	10	13.	1
Nesih Meselesi	" "	10	13.	1
Sûre-i Bakara, Âyet: 1-2	" "	10	13.	2

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar*

131

"	"	3-2	"	"	11	13:	2
"	"	3	"	"	11	13:	2
"	"	4	"	"	11	13:	2
"	"		"	"	11	13:	2
"	"	5	"	"	11	13:	3
"	"	6-7	"	"	12	13:	3
"	"	"	"	"	12	13:	3
"	"	8-1	"	"	12	13:	3
"	"	13	"	"	12	13:	3
"	"	"	"	"	12	13:	3
"	"	15	"	"	1	13:	3
"	"	"	"	"	1	13:	3
"	"	"	"	"	1	13:	4
"	"	"	"	"	1	13:	4
"	"	"	"	"	2	13:	4
"	"	21-	"	"	2	13:	1
"	"	"	"	"	2	13:	3
"	"	"	"	"	3	13:	4
"	"	"	"	"	3	13:	6
"	"	"	"	"	3	13:	8
"	"	"	"	"	3	13:	9
"	"	23-	"	"	4	13:	1
"	"	"	"	"	4	13:	1
"	"	25	"	"	4	13:	1
"	"	"	"	"	4	13:	1
"	"	"	"	"	5	13:	1
"	"	"	"	"	5	13:	1
"	"	"	"	"	5	13:	2
"	"	26-7	"	"	5	13:	2
"	"	27	"	"	5	13:	1
"	"	29	"	"	6	13:	1

"	"	"	"	"	.	6	13.	3
"	"	30-3	"	"	.	6	13.	4
"	"	30	"	"	.	7	13.	8
"	"	"	"	"	.	7	13.	9
"	"	"	"	"	.	8	13.	1
"	"	34-9	"	"	.	8	13.	1
"	"	30	"	"	.	8	13.	1
"	"	40-6	"	"	.	8	13.	1
"	"	51-4	"	"	.	9	13.	2
"	"	55-7	"	"	.	9	13.	2
"	"	58-9	"	"	.	10	13.	2
"	"	60	"	"	.	10	13.	1
"	"	61	"	"	.	10	13.	2
"	"	62	"	"	.	10	13.	8
"	"	62-3	"	"	.	11	13.	5
"	"	63-4	"	"	.	11	13.	6
"	"	67-7	"	"	.	11	13.	7
"	"	72-4	"	"	.	1	13.	1
"	"	75	"	"	.	1	13.	1
"	"	"	"	"	.	1	13.	1
"	"	"	"	"	.	1	13.	1
"	"	"	"	"	.	1	13.	2
"	"	"	"	"	.	3	13.	2
"	"	76-8	"	"	.	4	13.	2
"	"	"	"	"	.	5	13.	2
"	"	"	"	"	.	2	13.	3
"	"	"	"	"	.	2	13.	2
"	"	"	"	"	.	3	13.	1
"	"	"	"	"	.	3	13.	2
"	"	87-5	"	"	.	3	13.	3
"	"	"	"	"	.	3	13.	5

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar*

---

133

"	"	"	"	"	4	13.	5
"	"	"	"	"	4	13.	7
"	"	"	"	"	4	13.	8
"	"	92-3	"	"	4	13.	9
"	"	"	"	"	4	13.	1
"	"	94-8	"	"	4	13.	1
"	"	"	"	"	4	13.	1
"	"	"	"	"	6	13.	1
"	"	"	"	"	7	13.	2
"	"	95-9	"	"	5	13.	8
"	"	"	"	"	5	13.	9
"	"	100-3	"	"	6	13.	1
"	"	"	"	"	6	13.	1
"	"	104-6	"	"	6	13.	1
"	"	107-12	"	"	6	13.	1
"	"	99-102	"	"	3	13.	3
"	"	104-5	"	"	3	13.	3
"	"	106-12	"	"	3	13.	3
"	"	"	"	"	4	13.	3
"	"	"	"	"	4	13.	3
"	"	"	"	"	4	13.	3
"	"	"	"	"	4	13.	4
"	"	106	"	"	5	13.	1
"	"	"	"	"	5	13.	3
"	"	113	"	"	5	13.	4
"	"	114-4	"	"	6	13.	6
"	"	116	"	"	6	13.	8
"	"	"	"	"	6	13.	9
"	"	113-2	"	"	6	13.	1
"	"	"	"	"	7	13.	1
"	"	118-2	"	"	7	13.	1

"	"	"	"	"	10	13.	3
"	"	"	"	"	10	13.	3
"	"	"	"	"	20	13.	3
Ey Müslümanlar Esir							
Kardeşlerinizi		Nasuhi Dede			3	13.	3
Düşünün. (Nisa:75. )							
		Hoca Kemaleddin			11	13.	3
Fatiha Tefsiri		(Çev. Ömer Rıza )					
Garanik Meselesi							
Hakkında "Daru'l-Hikme		Ahmed Hamdi Aksek			1	13.	1
İslamiye Azasından Rasi							
Efendinin Hatây-ı Azîmi							
Diyânet Reisi'nin Beyan							
Kur'an Latin Harfleriyle		Ahmed Hamdi Aksek			11	19.	5
Yazılmaz							
"	"	"	"		1	13.	1
"	"	"	"		1	13.	1
"	"	"	"		2	13.	1
"	"	"	"		4	13.	2
"	"	"	"		5	13.	2
		Muhammed Abduh					
		Çev. Hüseyin Mazhar			8	13.	1
İmkân-ı Vahiy		( Felsefe-Kelam)					
"	"	"	"		9	13.	7
"	"	"	"		9	13.	8
Kur'ân (Manzum)		Naim Hazım			12	13.	1
Kur'ân'a Dair		Mehmet Ali Aynî			12	13.	5
Kur'ân-ı AzîmüŖ-Ŗân'ın		Bediuzzaman Said			5	13.	2
Hakimiyet-i Mutlakası							
Kur'ân-ı Ker'im'in					4	13.	3
Tercümesi		Sebilu'r-ReŖâd					
"	"	"	"		4	13.	3

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar* 135

" "	" "	2	13.	2
Kur'ân Rehberiniz Olsun	Hoca Kemaleddin	1	13.	1
" "	" "	2	13.	5
Kur'ân- Ker'im Tercüme Hakkında	Sebîlu'r-Reşâd	5	13.	8
Kur'ân Tercümelerindeki Hatalar	" "	5	13.	3
Kur'ân-ı Ker'im Tercümü Olabilir mi ?	İsmail Hakkı (Dr. Mi	2	13.	4
Kur'ân Nedir ?	Mehmed Ali Aynî	10	13.	3
Kur'ân ve İncil	S. M. Tevfik	6	13.	3
Mev'iza:( Beyazıt Kürsüsünde ) Süre-i Enfâ		1	13.	3
Âyet:24-25	Mehmet Akif			
" " Necm, Âyet:3	" "	1	13.	3
" " Ankebut, Âyet:	" "	2	13.	4
Nesâiyh-ı Kur'âniye:				
Sûre-i Müminûn:115-6	Ömer Nasuhi	4	13.	3
Risâle-i Amme	Muhammed Abduh			
	(Çev. Hüseyin Mazhar	5	13.	2
Bakara Süresi, Âyet:120	S. M. Tevfik	3	13.	5
Tefsir-i Kur'ân-ı Ker'im:				
Mukaddime, Kur'ân'ın	Abdulaziz Çaviş (Ya:			
Keyfiyet-i Nüzülü	Mehmet Şevket (Çev	5	13.	2
Kur'ân'ın Kitabet ve				
Tilavet İtibarı ile Keyfiyet	" " "	6	13.	3
Cem'i				
" "	" " "	6	13.	4
" "	" " "	6	13.	4
" "	" " "	8	13.	5

Tefsir-i Kur'ân-ı Ker'im:					
Mukaddime, Kur'ân'ın	"	"	8	13.	6
Yedi Harf Üzerine					
Nüzûlü Bahsi					
Âyetlerin Yekdiğeriyle					
Olan Münasebeti ve	"	"	9	13.	7
İrtibatı					
" "	"	"	9	13.	8
Kur'ân-ı Ker'im'de Gara:			10	13.	8
Fitri	"	"			
" "	"	"	10	13.	9
" "	"	"	11	13.	1
" "	"	"	6	13.	1
" "	"	"	7	13.	1
" "	"	"	8	13.	1
" "	"	"	10	13.	1
" "	"	"	7	13.	1
" "	"	"	8	13.	2
Tefsir-i Kur'ân-ı Ker'im:					
Sûre-i Bakara,	İsmail Hakkı		7	13.	2
Âyet:152-153	(Bereketzade)				
Tefsir-i Şerif: Sûre-i					
Gâşiye Âyet: 17-26	Mehmet Akif		2	13.	5
" " Sûre-i Duha					
Âyet: 1-11	"	"	3	13.	1
" " " "	"	"	3	13.	3
" " Abese 1-10	"	"	3	13.	5
" " İnşirah : 1-8	"	"	3	13.	7
" " Naziat :32-6	"	"	3	13.	9
" " Mutaaffîfin : 1-	"	"	4	13.	1
" " Kevser : 1-3	"	"	4	13.	1
" " Taha : 43-44	"	"	4	13.	1

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar* 137

---

"	"	Ankebut : 69	"	"	4	13:	1
"	"	Hucurât : 13	"	"	5	13:	1
"	"	Bakara :154	"	"	5	13:	2
"	"	Enfâl :46	"	"	5	13:	2
"	"	Sâf : 2-4	"	"	5	13:	2
"	"	Ra'd : 11	"	"	5	13:	2
"	"	Hucurât : 10	"	"	5	13:	2
"	"	Şuarâ : 224-7	"	"	6	13:	3
"	"	Enfâl : 24	"	"	6	13:	3
"	"	Asr : 1-3	"	"	7	13:	3
"	"	" "	"	"	7	13:	3
"	"	Bakara : 84	"	"	7	13:	4
"	"	183	"	"	8	13:	4
"	"	Secde :34	"	"	8	13:	4
"	"	Mü'min :21	"	"	8	13:	4
"	"	Bakara :161	"	"	8	13:	4
"	"	Yusuf :105	"	"	9	13:	2
"	"	Bakara :144	"	"	9	13:	3
"	"	Tevbe :126	Mehmet Fahrettin	:	9	13:	6
"	"	Enfâl :25	Mehmet Akif	:	9	13:	7
"	"	Mücâdele :20-	" "	:	9	13:	1
"	"	Tevbe :24	A. Hamdi (Aksekili)	:	9	13:	1
"	"	Enfâl :15-	" "	:	10	13:	1
"	"	Bakara :143-4	" "	:	10	13:	1
"	"	Tevbe :25-6	Mehmet Fahrettin	:	10	13:	1
"	"	Âl-i İmrân :142	A. Hamdi	:	11	13:	1
"	"	Bakara :214	" "	:	11	13:	2
"	"	Mâide : 105	M. Akif	:	11	13:	2
"	"	Âl-i İmrân : 1	M. Fahrettin	:	11	13:	2
"	"	" " :200	M.Akif	:	11	13:	2
"	"	Hacc :45-6	" "	:	11	13:	2

"	"	Enfâl :17	M.Fahrettin	11	13:	2
"	"	Âl-i İmran :26	M. Akif	12	13:	3
"	"	" " :118-9	M. Fahrettin	1	13:	3
"	"	" " " :118	A.Hamdi	1	13:	3
"	"	Neml : 52	M.Akif	1	13:	3
"	"	Bakara :245	A.Hamdi	1	13:	3
"	"	Rum : 41	M.Fahrettin	1	13:	4
"	"	Yusuf : 87	M. Akif	3	13:	3
"	"	Muhammed :38	M. Fahrettin	3	13:	5
"	"	A'raf :155	M.Akif	3	13:	7
"	"	Hüd :117	M. Fahrettin	4	13:	8
"	"	Zümer : 9	M. Akif	4	13:	1
"		Enfâl : 46	" "	5	13:	1
"	"	Bakara : 11	" "	5	13:	1
"	"	Âl-i İmran : 11	" "	5	13:	1
"	"	Rum : 50	" "	5	13:	2
"	"	Hicr : 9	" "	8	13:	3
"	"	Âl-i İmran :15	" "	8	13:	3
"	"	Fetih : 28	" "	8	13:	3
"	"	Âl-i İmran :10	İ.Hakkı (B.Zade)	1	13:	3
"	"	" " :10	Muhammed Abduh	2	13:	4
"	"	Ra'd : 1	" "	6	13:	2
"	"	Âl-i İmrân :10	" "	8	13:	3
"	"	" " :11	" "	9	13:	4
"	"	Enfâl : 60	" "	9	13:	4
"	"	İsrâ : 72	M. Akif	10	13:	4
"	"	" " :10	" "	10	13:	4
"	"	Tevbe :41	M.Fahrettin	11	13:	5
"	"	Şûrâ :37-39	" "	12	13:	4
"	"	Bakara :286	M.Akif	1	13:	7
"	"	Furkân :52	M. Fahrettin	1	13:	7
"	"	Nisâ : 75	" "	1	13:	8

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar* 139

---

" " Nisa Sûresi :?	Abdulaziz Çaviş	5	13.	€
" " " " :71	A.Hamdi	8	13.	€
T. Şerif : Sûre-i Fatiha :	İ.Hakkı (Dr.Milaslı)	2	13.	1
" " Hicr : 56	M. Akif	10	13.	3
" " Âl-i İmran :1.	" "	11	13.	€
" " Nisâ :58				
Nahl :90		7	13.	1
Kasas :77	" "			
" " Enfâl :46	" "	7	13.	1
" " Nisa :58	" "	7	13.	1
" " A'raf : 34	el-Menar'dan Tercem İbn Naim Hazım Yus	5	13.	7
" " A'raf :105	" "	1	13.	1
" " İsrâ : 36	" "	1	13.	1
"Türkçe Kur'ân "				
Namındaki Kitabın Sahibi Cemil Said Bey'e	Ahmed Hamdi Aksek	11	13.	4
Vahiy ve Risaletin Vukû	Muhammed Abdüh / Hüseyin Mazhar (Çe	10	13.	€
Yeni Kur'ân Tercümesi	Sebîlu'r-Reşâd	9	13.	2
Yeni Tefsircilerden				
Müslümanların Ricası	Sebîlu'r-Reşâd	5	13.	€

### **C. YENİ SEBÎLU'R-REŞÂD DERGİSİNDEKİ MAKALELER**

Akif'n Kur'an'ın Kuran Başadı, Sonra Nasıl Ykı	Eşref Edip -1-	4	19.	244
" "	Eşref Edip -2-	5	19.	259
" "	Eşref Edip -3-	5	19.	277
" "	Eşref Edip -4-	9	19.	302
" "	Eşref Edip -5-	10	19.	316

Baltacıoğlu'na Cevap: K. Kerim'ı Tercüme Teş Büsü	Ogan, M. Raif	3	19.	259
Baltacıoğlu ve "Kur'an"	Çantay, Hasan Basri	11	19.	82
" "	Çantay, Hasan Basri	11	19.	100
" "	Çantay, Hasan Basri	12	19.	130
" "	Çantay, Hasan Basri	1	19.	146
Bir Kur'an Öğretmeni İstiyoruz	Aksu, Bestami	2	19.	320
Bir Şaheser, Kur'an, Garb Mütefekkirlerine G	Çantay, Hasan Basri	6	19.	309
Bir Tefsir Meselesi: "Ec Hakkında	Çağlı, Yusuf Ziya	6	19.	266
Ehli Olmayan Kur'an'a Mânâ Veremez	Çağlı, Yusuf Ziya	1	19.	150
Hakikate Vukûfu Olmay. Bir Yazara Cevap: Kur'a Ve Latin Harleri Meseles	Çağlı, Yusuf Ziya	12	19.	101
Günümüzün İlmi ve Kur Prof. A. Gressy Merissor (Yaz.)I- Nitrojen	Nihad Yazar (Çev.)	2	19.	172
" "	-1-			
" "	-2-	2	19.	181
" "	-3-	3	19.	199
" "		3	19.	215
" "	-4-	4	19.	228
" "	-5-	5	19.	260
Hz. İsa'nın Doğumu Hakkında (Tefsir)	Ogan, M. Raif	11	19.	219
İktisadi Bakımdan Kur'a	Aral, N. Zeki -1-	2.	19.	189
" "	Aral, N. Zeki -2-	3	19.	195
" "	Aral, N. Zeki -3-	3	19.	211

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar* 141

---

İlmi Araştırmalar: Lisans	Mustafa Abdurrezzak	6	19	179
Ve Kur'anda Vahyin Ma	Paşa			
İlmi Araştırmalar: Kur'a	Mustafa Abdurrezzak	7	19	194
da Vahyin Manası	Paşa			
İlmi Araştırmalar: Kur'a	Mustafa Abdurrezzak	7	19	212
da Vahyin Manası	Paşa			
İstikbalin Hakim-i Mutla	Said Nursi	10	19	182
Kur'an'dır....	(Bediuzzaman)			
Kalbinde İman	Laç, Abdurrahman	4	19	16
Göğümde Kur'an	Şeref			
Kur'an	Aslangül, Halil -1-	6	19	355
“ “	Aslangül, Halil -2-	6	19	374
Kur'an Ahlakı	M. Şevket Eygi	7	19	20-
A. M. Draz (Yaz)	Çev. -1-			
“ “	M. Şevket Eygi	8	19	51-
	Çev. -2-			
“ “	M. Ş. Eygi	9	19	67-
	Çev. -3-			
Kur'an'a Çöl Kanunu	Çağlı, Yusuf Ziya	11	19	351
Diyen İslam Düşmanı				
Kur'an'a Dair Mühim Bi	Pakalın, Mehmet Zek	4	19	249
Eser				
Kur'an'a Karşı Suikast	Güven, Mustafa	11	19	93
Kur'an'a Musallat Olanl	Sevincer, M. Nazif	1.	19	173
Kur'an Bahisleri: Kur'an	Abülaziz Çavuş -1-	7	19	83-
Nasıl Nazil Oldu?				
“ “	Abülaziz Çavuş -2-	7	19	99-
Kur'an Bir Feylesof Ese	Prof. Dr. Şakir	4	19	245
Değildir!				
Kur'an'dan Garazı Fitri	Abülaziz Çavuş -1-	11	19	226
(Esrârî Kur'an)				

Kur'an'dan Garazı Fitri	Abülaziz Çavuş -2-	1	19.	290
“ “	Abülaziz Çavuş -3-	2	19.	322
“ “	Abülaziz Çavuş -4-	3	19.	354
“ “	Abülaziz Çavuş -5-	4	19.	370
“ “	Abülaziz Çavuş -6-	5	19.	2-3
“ “	Abülaziz Çavuş -7-	5	19.	18-
“ “	Abülaziz Çavuş -8-	6	19.	34-
“ “	Abülaziz Çavuş -9-	7	19.	50
“ “	Abülaziz Çavuş -10-	7	19.	66
“ “	Abülaziz Çavuş -11-	8	19.	82
Kur'an'da Yabancı Kelimeler	Sögüt, Abdullah	7	19.	364
Kur'an'da Yabancı Kelimeler	Kondumer, Aziz	9	19.	37-
Kur'an Eşsiz Bir Din ve Ahlak Kitabıdır.	Şenkon, Hakkı	11	19.	346
Kur'an: Garb MütefeKKi lerine Göre	Atilhan, Cevat Rifat	3	19.	226
Kur'an: Garb MütefeKKi lerine Göre	Aysu, Safvet	4	19.	226
Kur'an: Garb MütefeKKi lerine Göre	Eşref Edib	7	19.	368
Kur'an Hakkında Beynel Milel Kominizm Suikast	Atilhan, Cevat Rifat	11	19.	53-
Kur'an'ı Alkışlayan Büy Adamlar	Eşref Edib	5	19.	5-6
“ “	Eşref Edib	5	19.	19
“ “	Eşref Edib	6	19.	38-
“ “	Eşref Edib	6	19.	52
“ “	Eşref Edib	66	19.	70-
“ “	Eşref Edib	6	19.	87

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar* 143

---

“	“	Eşref Edib	7	19.	100
“	“	Eşref Edib	7	19.	115
“	“	Eşref Edib	7	19.	132
“	“	Eşref Edib	8	19.	147
“	“	Eşref Edib	8	19.	165
“	“	Eşref Edib	9	19.	196
Kur'an'ı Ezberleyen Haf			7	14.	123
lara Peygamberimizin B		Çantay, Hasan Basri			
şettiği Yüksek Şeref					
Kur'an-ı Kerim'in Eksik					
Tercümeleri ve Yanlış		Oğan, M. Rai	2	19.	98-
Tefsirleri					
K. Kerim'de Türkçe Keli					
(İsmail Hakkı Danişmen		Çantay, H. Basri -1-	4	19.	261
(Cevap)					
K. Kerim'de Türkçe Keli		Çantay, H. Basri -2-	4	19.	275
meler mi?					
“	“	Çantay, H. Basri -3-	5	19.	292
“	“	Çantay, H. Basri -4-	5	19.	307
“	“	Çantay, H. Basri -5-	6	19.	326
Kur'an ve Yabancı Kelim		Tayyar, Ali	7	19.	362
Kur'an-ı Kerim'i Kimse		Ogan, M. Raif	1	95.	290
Nesh Edemez					
Kur'an-ı Kerim Meal ve		Bilmen, Ömer Nasuh	2	19.	307
Tefsiri					
Kur'an-ı Kerim: Garb		Tayyar, Ali	4	19.	247
Mütefekkirlerine Göre					
Kur'an-ı Kerim ve Biz		Eygi, Mehmet Şevket	3	19.	213
Kur'an-ı Kerim ve Meâli		Erdem, Hasan Hüsnü	12	19.	51-
Kur'an'ın Cem'i Mesele:		Mısırlı Hacı Kamil	11	19.	60

Kur'an'ın Hakimiyet-i N Lakası	Said Nur (Bediuzzam	3	19	323
Kur'an'ın İstisarı	Ogan, M. Şaif	11	19.	83
Kur'an'ın Siyasi ve İctin Umdeleri	Eşfef, Edib	4	19.	275
Kur'an'ı Tercüme Bir İli Milliyet Gazetesinden	Ulunay, Cevat Refi	5	19.	339
Kur'an Nasıl Cem'edildi	Miras, Prof. Kamil -	2	19.	263
“ “	Miras, Prof. Kamil -:	3	19.	276
“ “	Miras, Prof. Kamil -:	3	19.	290
Kur'an Nedir ?	Miras, Prof. Kamil	4	19	290
Kur'an Tercümleri Hakk İ. Baltacıoğlu'nun Ter- cümesi	Sağlam, Ali Rıza	11	19	283
Kur'an Tercemeleri Mün Sebetiyle M. Akif Merhu	Sağdıç, Ruhi Naci	5	19.	281
Hakkında Hatıralar “ “	Sağdıç, Ruhi Naci -2	5	19.	302
Kur'an Tercemesi	Safa, Peyami	8	19.	397
Kur'an Tercümesi Oyun- Cak Haline Getirilemez	Aksüt, Ali Kemal	11	19.	101
Kur'an Tercemesine Dai	Aysu, Safvet	3	19.	226
Kur'an Tercemesine Dai	Aysu, Safvet	3	19.	247
Kur'an ve Latin Harfleri	Danışment, İsmail Hı	11	19.	52
Kur'an ve Latin Harfleri	Şenkon, Hakkı	11	19.	59-4
Kur'an Yalnız Sizlerin İ Bütün Müslümanların M	Bölükbaşı, Reşad	2	19.	187
Namazda Kur'an Okuma Meselesi	Sebilürreşad	3	19.	356
Radyoda Kur'an	Ogan, M. Raif	7	19.	101
Radyoda Mevlid ve Kur'	Ogan, M. Raif	11	19.	85-4

*Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlu'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar* 145

---

Radyoda Kur'an ve Ezan Sesleri	Mühürdaroğlu, İzzet	4	19.	242
Tefsire Dair Küçük Bir Mülâhaza	Aksüt, Ali Kemali	5	19.	308
Kur'an Tercümesi Oyunu Haline Getirilemez	Aksüt, Ali Kemali	11	19.	101
M. Kemal Paşa ve Kur'a Tercümesi	Aksüt, Ali Kemali	2	19.	328
Tefsire Dair Bir Münaka Nuh'un Gemisi Hakkında	Kondumer, Aziz	8	19.	45-
“ “ : Ecel Hakkında	Kondumer, Aziz	9	19.	61-
Tefsir-i Kur'an-ı Kerim	Ogan, M. Raif	10	19.	178
Tefsir-i Şerif: Nâziât: 30	Çantay, Hasan Basri	5	19.	18
“ “	“ “	6	19.	68
Tefsir-i Şerif: Enfâl: 27	Çantay, Hasan Basri	7	19.	98-
“ “	Çantay, Hasan Basri	7	19.	130
“ “	Çantay, Hasan Basri	8	19.	162
Tefsir-i Şerif: İbrahim: 6	Çantay, Hasan Basri	9	19.	194
Tefsir-i Şerif: İsrâ: 84	Çantay, Hasan Basri		19.	
Tefsir-i Şerif: Sâd: 46	Çantay, Hasan Basri	10	19.	178
Tefsir-i Şerif: Sâd: 46	Çantay, Hasan Basri	10	19.	194
“ “	Çantay, Hasan Basri	11	19.	210
Tefsir-i Şerif: Nahl:68-9	Çantay, Hasan Basri	11	19.	274
Tefsir-i Şerif: Bakara: 25	Çantay, Hasan Basri	2	19.	306
Tefsir-i Şerif: Bakara: 25	Çantay, Hasan Basri	3	19.	338
Tefsir-i Şerif: Sâd: 46	Çantay, Hasan Basri	10	19.	34-
Tefsir-i Şerif	Doğrul, Ömer Rıza	10	19.	242
“ “	Doğrul, Ömer Rıza	10	19.	258
“ “	Doğrul, Ömer Rıza	10	19.	274
“ “	Doğrul, Ömer Rıza	11	19.	290
“ “	Doğrul, Ömer Rıza	11	19.	306

“	“	Doğrul, Ömer Rıza	11	19.	322
“	“	Doğrul, Ömer Rıza	11	19.	339
“	“	Doğrul, Ömer Rıza	12	19.	355
Tefsir-i Şerif: Esrâr-ı Ku		Abdulaziz Çaviş -1	11	19.	162
“	“	Abdulaziz Çaviş -2	12	19.	178
“	“	Abdulaziz Çaviş -3	12	19.	194
“	“	Abdulaziz Çaviş -1	1	19.	210
“	“	Abdulaziz Çaviş -2	1	19.	226
“	“	Abdulaziz Çaviş -1	5	19.	354
“	“	Abdulaziz Çaviş -2	5	19.	370
“	“	Abdulaziz Çaviş -3	6	19.	386
			10	19.	98-
			10	19.	114
			11	19.	148
			12	19.	179
			1	19.	210
Tefsir-i Mev'iza		Ogan, M. Raif	5	19.	54-
Teslis Akidesine Karşı		Abdulaziz Çavuş	2	19.	258
Kur'an'ın Hüccetleri					
Türkçe Kur'an mı ?		Çantay, H. Basri -1-	8	19.	23
“	“	Çantay, H. Basri -2-	9	19.	35-
“	“	Çantay, H. Basri -3-	10	19.	67-4
Vahiy Meselesi		Söğüt, Abdullah	7	19.	366
Ezan ve Kur'an		Yahya Kemal	5	19.	18
“	“	“	3	19.	277

## KÂTİP ÇELEBİ’NİN CİHANNÜMÂ’SI VE BU KİTABA İBRAHİM MÜTEFERRİKA’NIN YAPTIĞI EKLEMELER

Kâtib Chalabi’s Jihannumâ And The Additions to This Book by  
Ibrahim Muteferrika

H. Hüsnü KOYUNOĞLU\*

### Özet

Osmanlı döneminde çok fazla eser vermiş yazarlardan biri olan ve Hacı Halife olarak da bilinen Kâtip Çelebi’nin (H. 1017-1067 / M. 1609-1657), coğrafya sahasında yazdığı Cihannümâ adlı eseri, İbrahim Muteferrika tarafından, devlet matbaası Daru’t-Tibâati’l- Âmire’de H. 1145 (M. 1732) yılında basılmıştır. İbrahim Muteferrika kitabı basarken bazı eklemeler yapmıştır.

Bu makalede Cihannümâ kitabı kısaca tanıtılacak ve baskı sırasında İbrahim Muteferrika tarafından kitaba yapılan eklemeler ayrıntılı olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kâtip Çelebi, Hacı Halife, Coğrafya, Cihannümâ, İbrahim Muteferrika.

### Abstract

Cihannümâ, a geographic book written by Kâtib Chalabi (Hadgi Khalifa, H. 1017-1067 / AC. 1609-1657), who was one of the most prolific writers of Ottoman Period, was printed in Istanbul in Daru’t-Tibâati’l- Âmira (the State Printing House) by Ibrahim Muteferrika in 1732 (H. 1145). Ibrahim Muteferrika interspersed many additions.

In this study, a brief introduction to Jihannumâ will be made, and these additions by Ibrahim Muteferrika will be given thorough analysis.

**Key words:** Kâtib Chalabi (Hadgi Khalifa), Ibrahim Muteferrika, geography, Jihannumâ.

### GİRİŞ

Kâtip Çelebi (H. 1017- 27 Zilhicce 1067 / M. Şubat 1609- 6 Ekim 1657)<sup>1</sup>, sadece yaşadığı XVII. yüzyılın değil, tüm Osmanlı döneminin en fazla eser veren

---

\* Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – hkoyunoglu@yyu.edu.tr

<sup>1</sup> Kâtip Çelebi hakkında geniş bilgi için bakınız: Kâtip Çelebi, *Süllemü’l- Vüsûl ilâ Tabakâti’l- Fühûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa kısmı, no 1877, vrk. 271a; aynı müellif, *Mizânü’l- Hakk fî İhtiyâri’l- Ehakk*, İstanbul 1306, s. 129 vd; aynı müellif, *İslam’da Tenkid ve Tartışma Usulü (Mizânü’l- Hakk fî İhtiyâri’l- Ehakk)* (açıklamalarla sadeleştiren: Mustafa Kara), İstanbul 1981, s. 170 vd.; aynı müellif, *Keşfü’z- Zünûn ‘an Esâmi’l- Kütüb ve’l- Fünûn*, (neşredenler: M. Şerafettin Yalıtıkaya- Kilisli Rifat Bilge), İstanbul 1971, I, (Ş. Yalıtıkaya’nın mukaddimesi) s. 7-28, (Flügel’in mukaddimesi) s. 31-48; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308, IV, 395; Bursalı Mehmed Tâhir, *Müverrihîn-i Osmâniye’den Âlî ve Kâtip Çelebi’nin Tecüme-i Halleri*, Selanik 1322, s. 18-43;

ve eserleri en çok tercüme edilen müelliflerinden biridir. Onun coğrafyaya dair eseri Cihannümâ, geçmişte gördüğü ilginin yanı sıra, günümüzde de araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Cihannümâ, eserin mevcut nüshalarından da anlaşıldığı üzere iki defa yazılmış, ancak ikisi de tamamlanmamıştır.<sup>2</sup> Kâtip Çelebi, Cihannümâ'nın ilk şeklinin yarım kaldığını, ikinci Cihannümâ'nın baş kısmında anlatmaktadır.<sup>3</sup>

Kâtip Çelebi, ikinci Cihannümâ'da, bu eserini bitirip Padişah IV. Mehmed'e takdim ettiğini ifade etmesine rağmen,<sup>4</sup> ondan sadece 75 yıl sonra kitabın ilavelerle baskısını yapan İbrahim Müteferrika kitabın müellife ait müsveddelerini bulduğunu, hem bu müsveddelerin hem de halk arasında dolaşan nüshaların yarım olduğunu belirtmektedir.<sup>5</sup> İbrahim Müteferrika, Kâtip Çelebi'nin ifadelerine bakılırsa kitabın tamamlanmış olması gerektiğini, fakat tam bir nüsha bulunamamasının iki ihtimali akla getirdiğini, ya kitabın tamamlanıp nüshasının kaybolmuş olduğunu, ya da tamamlanamadığını ifade etmektedir.<sup>6</sup>

İbrahim Müteferrika ikinci Cihannümâ'yı, Şeyhülislâm Damadzâde Ahmed Efendi'nin teşvikiyle H. 1145 (M. 1732) yılında İstanbul'da devletin resmî matbaası Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire'de, bazı ilavelerle basmıştır. Bu çalışmada, İbrahim Müteferrika tarafından Cihannümâ'ya yapılan ilaveler ele alınacaktır.<sup>7</sup>

---

aynı müellif, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1342, III, 124-131; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 105 vd; O. Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi, Hayatı, Kişiliği ve Eserlerinden Seçmeler*, T. İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, y.y., t.y. ; aynı müellif, "Kâtip Çelebi", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi (İA)*, VI, 432-438; aynı müellif, "Kâtip Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 36-40; aynı müellif, "Kâtip Çelebi ve Hayatı", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara 1985, s. 3-90.

<sup>2</sup> Kâtip Çelebi'nin ikinci defa yazdığı *Cihannümâ*, aşağıda ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere, H. 1145 (M. 1732) yılında İbrahim Müteferrika tarafından bazı ilavelerle neşredilmiştir. Bu çalışmada dipnotlarda "Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*" şeklinde gösterilen kaynak, İbrahim Müteferrika'nın basımını yaptığı bu ilaveli Cihannümâ'dır. Bu kitaptan alıntılar sadeleştirilerek verilmiştir.

<sup>3</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 9.

<sup>4</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 2.

<sup>5</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 2.

<sup>6</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 422; İbrahim Müteferrika, takdim yazısında da bu kitabın temize çekilen asıl nüshasının mevcut olmadığını ifade etmektedir.

<sup>7</sup> Daha önce Cihannümâ'nın kaynakları hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmış (Fikret Sarıcaoğlu, *Kâtip Çelebi'nin Cihannümâsı ve Kaynakları*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yarıcağ Tarihi Anabilim Dalı, basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1990), ayrıca adı geçen tezin sahibi tarafından bir makale yayımlanmıştır (Fikret Sarıcaoğlu, "Cihannümâ ve Ebubekir b. Behrâm ed-Dîmeşkî-İbrahim Müteferrika", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 121-142). Sarıcaoğlu, bu tezini, "en azından ilk te'lif Cihannümâ'nın tenkidli metninin tesisine bir ön hazırlık gayesiyle" hazırladığını ifade etmektedir (s. VI). Şu ana kadar birinci veya ikinci telif Cihannümâ'nın tenkidli metninin yayımlanmadığı görülmektedir. Yalnız Kâtip Çelebi'nin vefatının 350. yılı münasebetiyle 2007 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin desteği ile, Prof. Dr. Bekir

### ***I- Cihannümâ'nın Yazılış Serüveni***

Cihannümâ, Kâtip Çelebi'nin kendisinin verdiği bilgiye göre ve eldeki mevcut nüshalardan da anlaşıldığı üzere iki defa yazılmıştır.

Kâtip Çelebi, 1055/1645'te Girid seferi dolayısıyla deniz ve kara haritalarıyla meşgul olmaya başlamış,<sup>8</sup> daha sonra da Arapça, Farsça ve Türkçe coğrafya kitaplarından yararlanarak Cihannümâ'yı yazmaya başlamıştır. Cihannümâ'nın bu ilk şeklinin 1645-1653 arasında bir zamanda yazıldığı anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

Kitaba nasıl başladığını anlatırken,

“Çocukluğumdan beri bu cisimler âlemine hayvanlar gibi bakan şahıslar hakkında söylenen “Göklerin ve yerin yüceliğini düşünüp araştırmazlar mı?”<sup>10</sup> âyeti beni, astronomi fennine (ilmine) dair kitapları incelemeye yöneltir, “Yeryüzünü dolaşın ve Allah'ın kudretinin eserlerini görün” hadis-i şerifi de coğrafya fennine dair kitapları araştırmaya sevk ederdi. Her defasında, Hıristiyanlar'ın Yunanlılar'dan intihal ederek (aşırarak) bu fenni araştırma ve ortaya koymada tam bir dikkat ve maharet göstermelerini; Müslümanların ise inkar ve ihmallerini, bu konudaki bilgisizliklerini ve tembelliklerini görüp üzülürdüm”<sup>11</sup>

diyen Kâtip Çelebi ilk önce müslüman müelliflerin eserlerinden faydalanan bir dünya coğrafyası hazırlamaya başlamış, Cihannümâ adını verdiği bu kitapta Müslümanlar arasında yaygın olarak kullanılan ve çoğunlukla Mesâlikü'l-Memâlik (Ülkelerin Yolları) adı verilen kitaplardaki üsluba bağlı kalmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe kitaplardan yararlanarak hazırladığı bu kitabının giriş ve birinci kısmını bitirdikten sonra Atlas Okyanusu'ndaki adalar konusuna geldiğinde, bu bölgede

---

Karlığa ve Doç. Dr. Said Öztürk'ün başkanlık ettikleri bir heyet tarafından, İbrahim Müteferrika tarafından ilavelerle basılan Kâtip Çelebi'nin (ikinci) Cihannümâ'sının tıpkı basımı ve günümüz Türkçesi ile sadeleştirilmiş şekli hazırlanmaktadır. Bu makale ile yakında yayımlanacak olan (ikinci) Cihannümâ'ya İbrahim Müteferrika tarafından yapılan ilavelerin tespit edilmesi, böylece yeni baskıyı okuyuculara pratik bir fayda sağlanması da hedeflenmiştir.

<sup>8</sup> Kâtip Çelebi, *Mizânülhak*, (açıklamalarla sadeleştiren: Mustafa Kara), s. 172.

<sup>9</sup> Gökyay, birinci Cihannümâ'ya 1058/1648 yılında başladığını yazmakta (“Cihannümâ”, *DİA*, VII, 541), fakat bilginin kaynağını belirtmemektedir; Sarıcaoğlu da aynı tarihi vererek *Mizânülhak* s. 134'ü kaynak göstermektedir (Sarıcaoğlu, adı geçen makale, s. 122) fakat *Mizânülhak*'ta bu bilgiye rastlayamadık. Hamit Sadi SELEN, Atlas Minor'un yazımına 1650'de başladığını belirterek, birinci Cihannümâ'nın 1645-1650 arasında yazıldığını belirtmektedir (SELEN, “Cihannümâ”, *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1985, 2. Baskı, Selen, s. 125). Fakat Atlas Minor'e başlama tarihinde bir yanlışlık olduğunu düşünüyoruz; çünkü, matbu Cihannümâ'da bu tarih Hicri 1064 yılı Muharrem ayının ortaları (1653 yılı Aralık Ayı başları) olarak verilmiştir. Ya tarih hesaplamasında bir yanlışlık, ya da Selen'in elindeki nüsha ile Matbu nüsha arasında bir farklılık olmalıdır.

<sup>10</sup> Kur'ân-ı Kerîm, A'râf (7)/ 185.

<sup>11</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 9.

bulunan İngiltere, İrlanda ve İzlanda adlı büyük adalarda birçok ülkeler ve hükümdarlar bulunduğu halde “onlarla ilgili bilgilerin ve özelliklerin binde birini bile bulamayınca” kitabı tamamlama konusunda ümitsizliğe düşmüş ve kitabı yarım bırakmıştır.

Yarım bırakılan bu kitap, daha sonra “Birinci Cihannümâ” olarak anılacaktır.<sup>12</sup> Birinci Cihannümâ’nın tam bir nüshası günümüze intikal etmemiştir. Elde eksik bir şekilde birçok nüshası vardır.<sup>13</sup> Elde tam bir nüshanın bulunmadığı bilgisi bazı araştırmacılar tarafından yanlış anlaşılaraq “Cihannümâ’nın birinci şekli ihtiva eden nüsha ortada mevcut değildir” şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>14</sup>

Kâtip Çelebi daha önce Avraham Ortelius’un yazdığı Büyük Coğrafya kitabını görmüş, Gerhard Mercator’un yazmaya başlayıp ölmesi üzerine bitiremediği ve Lodovikos Hondiyos ile Petros Montanos’un tamamladığı Atlas Major adlı kitabı da görüp oradaki bazı şekil ve haritaları kitabına (ilk yazdığı Cihannümâ’ya) eklemek için almıştır. İlk yazdığı Cihannümâ kitabını tamamlamaktan vazgeçince, Ortelius’un Coğrafya’sını bir terikeden elde edip tercüme etmek için beklerken, Atlas Major’un, Lodovikos Hondiyos ve Petros Montanos tarafından yapılan muhtasarı Atlas Minor adlı kitaba sahip olur. Bunun üzerine Atlas Minor’u Latince’den Türkçe’ye tercüme konusunda kendisine büyük bir şevk gelir. “Coğrafya fenninin kurallarına vâkıf ve Latin dilinin inceliklerine âşinâ, çok kabiliyetli bir kimse olan” , Fransa’dan İstanbul’a gelmiş bir Hristiyan olup ihtida eden ve Türkçe’yi de iyi öğrenmiş olan İhlâsî Mehmed Efendi’ye bu kitabı okutup birlikte “takrîr ettikten” sonra, Hicrî 1064 yılı Muharrem ayının ortalarında (M. 1653 yılı Aralık ayı başları) tercümeğe başlar. Atlas Minor’un şeklini değiştirmez, eksiltme ve ilave de yapmaz. Sadece gerektiğinde, zor isimleri ve anlaşılmayan yerleri açıklamak için kenara hâşiyeler yazar. Şekilleri de sayfa sayfa olduğu gibi aktarır adına “Levâmi’u’n-Nûr fî Zulmeti Atlas Minor” (Atlas Minor’un Karanlığını Aydınlatan Parıltılar) der.<sup>15</sup> Katip Çelebi, 1065 yılı Safer ayının ilk günlerine (M. 1654 Aralık ayının ortaları) geldiğinde anılan kitabın üçte ikisini yazmış ve haritalarını çizmiştir. Atlas Minor’u tercüme etmesinin sebebi, yazacağı kitapta buradaki bilgileri kullanma

<sup>12</sup> O. Şaik GÖKYAY: *Kâtip Çelebi, Hayatı, Kişiliği ve Eserlerinden Seçmeler*, s. 62; Hamit Sadi SELEN: “Cihannümâ”, *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1985, 2. Baskı, s. 123; Sarıcaoğlu, *adı geçen tez*, s. 41-48; aynı müellif, *adı geçen makale*; aynı müellif “Ebû Bekir b. Behrâm”, *DİA*, X, 110.

<sup>13</sup> Gökyay, “Cihannümâ”, *DİA*, VII, 541; Sarıcaoğlu, *adı geçen tez*, s. 41-48; aynı müellif, *adı geçen makale*, s. 122; aynı müellif “Ebû Bekir b. Behrâm”, *DİA*, X, 110; H. S. Selen de kendisindeki yazma (ikinci) Cihannümâ’da birinci Cihannümâ’nın eksik bir nüshasının bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Selen, s. 123.

<sup>14</sup> J. H. Kramers, “Coğrafya”, *MEB İA*, MEB Basımevi, İstanbul, 1945, III, 217 (Madde İbrahim Hakkı Akyol tarafından tevsi’ edilmiştir.).

<sup>15</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 9-10.

arzudur, yoksa kitap tercümesi değildir. Bundan sonra H. 1065 (M. 1654) yılında Cihannümâ'yı yeniden yazmaya başlar.<sup>16</sup>

“Telifine başlangıç olarak da:

“Mir’ât-ı dünya ve mâ fihâ oldu bu Cihân-Nümâ”  
mısraı ile 1065 yılı tarih düşürülmüştür.”<sup>17</sup>

Bu sefer daha önce kitabı tamamlamasına engel olan bilgi eksikliklerini önemli ölçüde gidermiştir.

“(Atlas Major’un özeti olan) bu Atlas Minor’u ben Türkçe’ye tercüme edip o tercümeyle bu kitaba (Cihannümâ’ya) koydum. Böylece bu fenle ilgili olarak yazılmış bulunan Türkçe ve Arapça kitapların eksiklerini tamamlamayı amaçladım.”<sup>18</sup>

Bu seferki teşebbüsünde kitabını kendi belirlediği usule göre yazacaktır. Bu ikinci Cihannümâ’da doğu ve batı kaynaklarından yararlanacak, fakat doğu kaynaklarının yanlışlıklarını imkân nispetinde düzelterek, eksikliklerini batı kaynaklarından tamamlayacak, Avrupa ve Amerika ile ilgili bilgileri de batı kaynaklarından alacaktır. Batı kaynaklarının eksiklerini de doğu kaynaklarından tamamlayacak, bununla birlikte sakıncalı taraflarını almayacaktır. Bunu kitapta şöyle anlatır:

“11. Fasil, Cihân halkının dinlere göre açıklanması hakkındadır:

Bu fasıl, Atlas Minor Kitabı’nın tercümesi olan Levâmi’u’n-Nûr’un 156. faslıdır. İlgisi olduğu için buraya yazıldı. Neticede, Mercator, Atlas’ta kendi dindarlığı gereğince (coğrafyayı) ortaya koyup taksim etmiştir. Biz bu kitapta İslam’ın gereği üzere yazdık.”<sup>19</sup>

Kâtip Çelebi, Levâmiu’n-Nûr’un bölümlerini yeri geldikçe tümüyle aktarıp Cihannümâ’ya dahil eder. “Kâfir beldeleri ile ilgili nakledilmesi uygun olmayan bilgiler” ise nakletmez. Böylece değersiz kimselerin tenkit ve saldırılarını bir miktar hafifletmeyi hedeflemiştir. Zîra daha önce Atlas tercümesinde tam tercüme yoluna gitmiş, kitabın aslına bağlı kalarak, kâfir beldelerine ait eserler, ocak beylerinin ve yazarlarının adları, şarap, domuz ve kiliseler ile ilgili bilgileri tekrar tekrar dile getirmiştir. Fakat İkinci Cihannümâ’da anlatılması uygun olmayan yerleri atlamıştır.<sup>20</sup>

Kitabın tertibinde de yeni bir metod takip edecektir. Batı kaynakları, kendilerini dünya’nın merkezine koymanın bir sonucu olarak, coğrafya kitaplarına Av-

<sup>16</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 1.

<sup>17</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 2.

<sup>18</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 8.

<sup>19</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 122.

<sup>20</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 11.

rupa'dan başlamakta, Avrupa'yı ayrıntılı olarak anlatıp Asya ve Afrika hakkında çok kısa, eksik ve zaman zaman da yanlış bilgiler vermektedirler.

Kâtip Çelebi bu kitabıyla İslam coğrafyacılarının eserlerinde bulunmayan birçok yenilik getirmeyi arzulamıştır. Öncelikle, Yeni Dünya'yı (Amerika'yı) içine alacak ilk Osmanlı dünya atlası olacaktır.<sup>21</sup> Kitapta tanıttığı bölgelerle ilgili tam sayfa veya yarım sayfa tutan haritalar da yer alacaktır. Bu haritaları doğu ve batı kaynaklarından elde edip süzgeçten geçirmek için çok çaba harcamıştır. Batı kaynaklarından Iacopo Gastaldi, Gerard Mercator ve Abraham Ortelius başta olmak üzere birçok kaynağa başvurup haritalarını kopyalamış ve uygun bulduklarını alıp eksiklerini tamamlamaya çalışmış, yanlış veya taraflı bulduğu bilgileri almamıştır.

Yazar, haritalara bolca yer vermek istemesine rağmen, o dönemde Osmanlı'da kitap baskısı olmadığı için, müstensihlerin özellikle harita kopyalama sırasında çok yetersiz kalıp haritaları gereği gibi kopyalamayacakları ve fahiş hatalara sebep olacakları endişesi ile, bu kitabında haritalar az yer vermiştir.<sup>22</sup> Bununla birlikte kitabı istinsah ettiren ve edenlere kitabın şekillerini kopyalarken dikkatli olmaları konusunda uyarıda bulunmaktan ve bu konuda dikkatli davranmayıp “kitabın şekillerini gereksiz süsleme sanarak kasten atlayıp geçen, kitabı elbisesi soyulmuş yabanilere, kuyruğu ve kanadı yolunmuş kuşa döndüren” cahillere “Hak Teâlâ da ona belâ vere, ömrünün günleri eksile” şeklinde beddua etmekten de kendini alamaz. “Zîra şekiller bu ilmin olmazsa olmaz güzelliklerindedir ve bu ilim her zaman akla ve hislere hitap eden şeylerle anlatılagelmiştir.”<sup>23</sup>

Kâtip Çelebi, her ne kadar doğu ve batı kaynaklarından faydalansa da, katıldığı seferler ve yaptığı seyahatler esnasında gördüğü yerlerle ilgili edindiği bilgiler sayesinde kaynaklarının yanlışlarını düzeltmiştir. Hagen'in “Cihannümâ'da bulunan hiçbir bilginin, hatta hiçbir parçasının bile Kâtip Çelebi'nin keşif ve seyahatlerine dayanmadığı” şeklindeki iddiası<sup>24</sup> isabetli değildir. Çünkü bu konuda Kâtip Çelebi “On Üçüncü Emir: Bu ilmin zorluğu, islâhı ve ehl-i vukûfa yardımı hakkındadır” başlığı altında İslam kaynakları ve Avrupalı kaynakların yanlışlarından bahsederken,

“Rum (Anadolu ve Rumeli), Şam, Hicaz, Irak, Cebel, Azerbeycan'da bu fakir gezip bizzat gözlerimle gördüğüm yerlerde, (daha önce yazılan kitapların) yaptıkları resmi (çizimleri) gerçeğe ters görüp o kitaplar hakkında da büyük sû-i zannım doğdu”<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Gottfried HAGEN: “A Mirror Of The World”, *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul 2007, s. 80.

<sup>22</sup> Hagen, s. 80.

<sup>23</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 55.

<sup>24</sup> Hagen, s. 80.

<sup>25</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 66.

demektedir. Tabii ki dünyanın bütününü içine alan hiçbir coğrafya kitabı ve atlas, bütünüyle yazarının kendi bilgilerini içermez. Ama Kâtip Çelebi'nin yukarıdaki ifadesinden açıkça anlaşıldığı üzere, kendisi Anadolu, Rumeli, Kafkaslar ve Arap Yarımadası'nda birçok yeri görmüş ve buralarla ilgili doğu ve batı kaynaklarındaki yanlışları düzelterek kitabına almıştır.

Cihannüma, sadece genel bir dünya coğrafyasını yansıtmamaktadır; Hagen'in ifadesiyle, "dikey ayna bu sefer yan yatarak"<sup>26</sup> XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunu bize derinlemesine ve enlemesine gösteren bir ayna olmaktadır. Kâtip Çelebi, kendi döneminde üç kıtaya yayılmış Osmanlı toplumu hakkında nakledilen şifahi bilgileri yazıya geçirerek, sürekli ve kalıcı hale getirmiştir.

Kâtip Çelebi, Cihannüma'da daha önce yazılan kitaplardan farklı olarak, dünyayı 'kâinattaki tertibi takip edip', doğudan başlayarak batıya doğru ele alacaktır. Bunun sonucu olarak Asya'nın doğusundaki Okyanus'ta (Muhît-i Şarkî) bulunan Japonya, Mindanao, Selepes ve sair adalardan başlayıp Asya, Afrika ve Avrupa'yı sonra da Amerika'nın batı sahillerine kadar bilinen dünyayı yazmayı hedeflemiştir.<sup>27</sup>

Kâtip Çelebi, faydalandığı Batı kaynaklarından olan Atlas Major ve onun kısaltılmışı olan Atlas Minor hakkında bilgi verirken, Cihannümâ'da takip edeceği metodu da anlatır.

"Bu kitabı (Atlas Minor) tercüme etmekteki asıl maksadım kitabı (Cihânnümâ'yı) tamamlamak idi. Çünkü 1065 yılı Safer ayının ilk günleri -ki (M 1654 yılı) Kânûn-ı Evvel'in (Aralık ayı) ilk günleridir- anılan kitabın 438. sayfasında Cermanya (Almanya) ülkesindeki Bavaria (Bavyera) memleketinin tercümesine gelip geriye üçte bir kadarı kaldığında, bu Cihânnümâ kitabını yeniden yazıp temize çekmeye başladım. Hayırla bitmesinin nasip olmasını ümit ediyorum. Bundan sonra Levâmiu'n-Nûr bölümlerinde olan konular yeri geldikçe tümüyle aktarılıp kitaba konulacaktır. Nakledilmesi uygun olmayan kâfir beldeleri ile ilgili bilgiler ise yerinde kalacak, nakledilmeyecektir. Böylece değersiz kimselerin tenkit ve saldırıları bir miktar hafifler. Zîra Atlas tercümesinde tam tercüme yoluna gidilmiş, kâfir beldelerine ait eserler, ocak beylerinin ve yazarlarının adları, şarap, domuz ve kiliselerinin tekrar zikredilmesi gerekmiştir. Fakat bu eserde anlatılması uygun olmayan yerler atlandı."<sup>28</sup>

Kâtip Çelebi, Avrupalı yazarların Avrupa ülkeleri hakkında geniş bilgi verdiklerini ama Asya ve Afrika'yı çok kısa bilgilerle geçıştirdiklerini, fakat Avraham

<sup>26</sup> Hagen, s. 81.

<sup>27</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 123-124.

<sup>28</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 11.

Ortolyo (Abraham Ortelius) ile Atlas yazarı Mercator'un diğer batılılardan kısmen farklı bir yol izlediklerini, kendisinin de Atlas tercümesi Levâmiu'n-Nûr'u onun tertibi üzere yazdığını dile getirir. Daha sonra kitabına onları taklidi bırakıp tertibinde başka bir tarzı uygun gördüğünü belirterek, ikinci Cihannümâ'da takip ettiği usul hakkında şunları da söyler:

“Önce, Asya'nın doğusundan başlayıp daha sonra Afrika, Avrupa ve Amerika sayfalarını bu tertibe göre ayrıntılı olarak açıklamayı planladık, Asya memleketlerinin resimlerine, doğu dünyasının kitaplarından çok bilgiler yazdık.

İşbu kitapta Yeryüzü'ndeki memleketlerin açıklaması Felek-i A'zam'ın hareketine bağlı olup, bütünü hareketinin evvel'in (ilk) hareketine tabi olduğu (noktasından hareket edip yola çıkarak) doğu adalarının başlangıcından (başlayıp), Amerika'nın Batı sahillerinin nihayetinde sona erecektir inşaallahu teâlâ. Allâh'ın kereminden bu yolda yardımını yoldaş edip kitabı tamamlamaya eriştiğimizi dileirim.”<sup>29</sup>

Fakat elde mevcut Cihannümâ nüshalarında bu bilgilerin hepsi bulunmamaktadır. Burada akla hemen şu soru gelmektedir: Acaba, Cihannümâ tamamlanmamış mıdır, yoksa tamamlanmış da tam nüshası bize mi ulaşmamıştır?

Bu sorunun cevabını kesin olarak bilememekteyiz. Bu cevap sadece bizim tarafımızdan değil, Kâtip Çelebi ile aralarındaki zaman dilimi bir asırdan az olan İbrahim Müteferrika tarafından da bilinmemektedir. Çünkü onun ulaşabildiği nüshalar da eksik idi. Müteferrika da bu konuda şunları yazar:

“Unutulmamalıdır ki ... Kâtip Çelebi'nin 'Eserin tamamı iki kısımdır. Birinci kısmı pek çok alt bölümleri kapsamakta; ikinci kısmı ise ülkelerin adları fihristinde yazılı olan harf sırasına göre bâblara (alt bölümlere) ayrılmaktadır' şeklindeki ifadelerinden ve yine Birinci Bâb'ın On Birinci Faslı'ndaki son tenbihde: “İmdi bu kitapta, yeryüzündeki ülkelerin anlatımı ... doğudaki adalardan başlayıp Batı Amerika sahillerinde son bulur” demesinden anlaşılıyor ki, bu kitap hacmi büyük, benzeri az bulunan, iki cildi kapsayacak genişlikte çok değerli bir kitap olmalıdır. Lâkin bu zamanda insanların elinde gezinen (bu kitabın bazı) nüshalarında görüldüğü gibi, bizim ulaşabildiğimiz (kadarıyla) kendi el yazısıyla yazılmış nüsha da müsvedde halinde bulunmaktadır. Kitabın giriş kısmındaki “14. Emir”de (yer alan) toplu fihristte zikr edilip açıklanması taahhüt edilen ve isimleri belirtilerek fihristte sayılan ülkeler, bölgeler ve şehirler faslı söz konusu kitapta henüz bitirilmemiş ve eksik kalmıştır. Bununla birlikte bu eşsiz eserin merhum Sultan Mehmet Hân - Allah rahmet etsin ve bağışlasın- zamanında ortaya konup onun hazinesine takdim

<sup>29</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 123-124.

edildiği merhum yazarın kendi el yazısıyla haşiyeye yazdığı nüshanın “Minhü”sünde (kenar notunda) görülmektedir ve bu ifade yukarıda nakledilmiştir.”<sup>30</sup>

Kâtip Çelebi, “On Dördüncü Emir: Bu kitapta zikredilen memleketlerin, iklimlerin<sup>31</sup> ve şehirlerin fasıllarının fihristi hakkındadır” başlığı altında icmâlî bir fihrist verir ve kitabın sonunda ayrıntılı bir fihrist bulunduğunu belirtir.

“Harf sırasına göre tertip edilip fasılların sayısı rakam ile işaret ve tayin edilmiştir. Bu fihrist icmâlîdir. Bir ülke ve memleketin kitabın kaçınıcı faslında olduğunu öğrenmek gerektiğinde buradan bilinir. Fakat bir şehir ve beldenin hangi memlekette olduğunu öğrenmek gerektiğinde, kitabın sonundaki mufassal fihriste bakılmalıdır. Orada ülkeler ve şehirlerin isimleri harflere göre düzenlenmiştir.”<sup>32</sup>

Bu ifadelerden de Cihannümâ'nın bitirildiği ve sonuna ayrıntılı bir fihrist konulduğu anlaşılabilir. Bununla birlikte, böyle bir şey yapmaya niyetlendiği için bunu yazdığı, ama kitabı tamamlayamadığı için fihristi de yazamadığı sonucu da çıkarılabilir. Şu ana kadar tam bir nüshanın bulunmaması, birçok araştırmacı tarafından, Cihannümâ'nın asla bitirilemediği ve Sultan'a sunulmadığı şeklindeki görüşün kabul edilmesine sebep olmuştur. Hagen, 14 Ağustos 1668 tarihinde Hollanda elçisi J. Colier tarafından Padişah'a hediye edilen Willem J. Blaeu'nun Atlas'ının ancak birkaç yıl sonra veziriazamın uzun süren ısrarları sonucunda Ebu Bekir b. Behram ed- Dimeşki'ye<sup>33</sup> tercüme ettirilebilmesini de buna delil olarak gösterir.<sup>34</sup> Yani, ona göre, böyle bir kitabın faydalı olduğu konusunda henüz zihni bir hazırlık yoktur, eğer Cihannümâ tamamlanmış olsaydı böyle bir eserin faydası bilinirdi.<sup>35</sup> Kesin olan bir şey varsa, o da, elimizde tamamlanmış bir nüsha bulunmadığıdır.

<sup>30</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 2.

<sup>31</sup> İklim, coğrafya terimi olarak ülke, bölge, eyâlet kelimelerinin müterâdifî olarak kullanılır. Buna göre eski filozoflar Dünya'yı 7 iklime (iklîm-i hakîkî), İslâm Coğrafyacıları umumiyetle 26 iklime (iklim-i örfî) taksim etmişlerdir. Ekvator ve kutuplara olan mesafeler iklim tayininde esas alınmıştır (T. H. Weir, “İklîm”, *MEB İA*, V/2, 948).

<sup>32</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 67.

<sup>33</sup> Şam doğumlu bir Türk olduğu belirtilen Ebu Bekir b. Behram ed- Dimeşki hakkında sınırlı bilgi mevcuttur. İlmiye sınıfından olup Coğrafyacı Ebubekir Efendi olarak İstanbul'da 20 yıl tedrisle uğraşmış, en son Haleb Kadılığı'ndan azledilmiş iken 1102 yılı Cemaziyelevvel (Ocak-Şubat 1691) ayında vefat etmiştir. Hakkında bkz. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308, I, 174-175; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1342, III, 315; Fikret Sarıcaoğlu, “Ebu Bekir b. Behrâm”, *DİA*, X, 110-111; aynı müellif, “Cihannümâ ve Ebubekir b. Behrâm ed-Dimeşki- İbrahim Müteferrika” *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 128-130.

<sup>34</sup> Hagen, s. 82.

<sup>35</sup> Her ne kadar Hagen, Atlas'ın, veziriazamın uzun ısrarları sonucu ancak birkaç yıl sonra tercüme ettirilebildiğini söylüyorsa da, bu konuda farklı bilgiler de vardır. Şöyle ki: tercüme işi ile önce Divan-ı Hümayun tercümanlarından hekim Alexander Mavrocordato görevlendirilmiş ve kendisine

Eğer kitabı tamamlayarak padişaha takdim etti ise bu takdim edilen nüshanın bulunma ihtimali en yüksek olan yer Topkapı Sarayı olmalıdır. Topkapı Sarayı'nda daha önce Pîrî Reis'in bazı haritalarının bulunduğunu da hatırlayarak bu ümidi kaybetmemek, en azından sarayın en ücra yerlerine kadar titizlikle araştırılması sonucunu getirir, bu da aranan nüsha olmasa bile unutulmuş başka şeylerin açığa çıkmasına sebep olabilir.

Cihannümâ, birçok defa Avrupa dillerine tercüme edilmiştir ama hiçbiri tam değildir, hepsinde belirli bölümler tercüme edilmiştir.<sup>36</sup>

### **II- İbrahim Müteferrika'nın Cihannümâ'ya Yaptığı Eklemeler**

İbrahim Müteferrika'nın Cihannümâ'ya bir kaç şekilde eklemeye yaptığı görülmektedir. Kendisi yaptığı eklemelerle ilgili şu bilgiyi vermektedir:

“Kitabın asıl özelliğini değiştirmekten, fazlalık eklemekten ve eksiltmekten son derece kaçındım. Sadece elimizde olan kaynaklara müracaat ederek bu kitaba yer yer “tezyîlü't-tâbi‘ = yayınlayanın notu” başlığıyla bazı ek bilgiler, geometri ve tabii bilimlerle ilgili bazı tarifler koymayı uygun gördüm; ayrıca “ecrâm-ı ulviyye ve süfliyye = yakın ve uzak (Ay üstü ve Ay altı) gök cisimleri”nin kemiyet ve keyfiyetleri (nitelik ve nicelikleri) ile ilgili, eski ve yeni filozof ve uzmanların görüşlerini toplayarak bunları kısaca belirttim, bu konudaki görüşlerin kolay anlaşılabilmesi için yer yer şekiller koydum, uzay ile ilgili bilgiler verdim; ülkeler ve şehirler anlatılırken yer yer yeni coğrafya kitaplarından bazı faydalı bilgiler ve haritalar ekleyerek kitabın bablarını ve fasıllarını genişlettim, böylece ülke yöneticileri, milletler ve ırklar hakkında açıklamalar yaptım.”<sup>37</sup>

İbrahim Müteferrika, bu bilgilerin devamında hem Cihannümâ'nın usulünü özetleyen, hem de kendisinin Cihannümâ'ya yaptığı ikinci tür eklemeyi gösteren bir bilgi vermektedir:

“Bu kitap doğudan itibaren ülkeleri ve onların yönetimlerini anlatmaya başlayıp, Batı'ya doğru yönelerek Erminiya (Ermenistan) bölgesindeki, Osmanlı ülkesi içerisinde yer alan Van Eyaleti'nde son bulmaktadır. Bu durum ilim adamlarının görüşüne; galiba müellifin maksadına da uygun olduğundan, ben de birinci cildin Asya Kıtası'nı tamamen kapsamı için, Uzak Doğu'da Hint Adaları ve Çin'den başlayarak İstanbul'a gelinceye kadar Anadolu ve Arap Yarımadası'ndaki bölgeleri ekleyip birinci cildin tamamlanmasına gayret ettim.”<sup>38</sup>

Sakızlı bir Fransız Cizviti yardımcı olarak tayin edilmiştir. Ancak bu görev yerine getirilmeyince Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın teklifi ve IV. Mehmed'in fermanı ile tercüme işi Mayıs 1675'te Ebu Bekir'e verilmiştir. Tercümesi 1685'te bitmiştir. (Sarıcaoğlu, “Ebû Bekir b. Behrâm”, DİA, X, 111)

<sup>36</sup> Gökyay, “Kâtip Çelebi”, *MEB İA*, VI, 437; Karlığa, “Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi”, *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, s. 5; Selen, s. 121.

<sup>37</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 2-3.

<sup>38</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 3.

İbrahim Müteferrika'nın Cihannümâ'ya şekil ve haritalar da eklediği kesindir. Bu şekillerden bazılarını kesin olarak belirlemek mümkündür, ama haritalar konusunda henüz kesin bilgi yoktur.<sup>39</sup> Matbu Cihannümâ'daki haritalardan hangilerinin Kâtip Çelebi'ye, hangilerinin ise İbrahim Müteferrika'ya ait olduğu ayrı bir araştırma konusudur. Biz bu çalışmada eklenen metinleri inceleyeceğiz.

İbrahim Müteferrika'nın, Cihannümâ'ya yaptığı eklemeleri iki grupta ele alabiliriz:

A- "TEZYÛLÛ'T-TÂBÎ' =YAYINLAYANIN NOTU" BAŞLIĞI İLE YAPTIĞI EKLEMELER.

Bu tür eklemeler on iki yerde bulunmaktadır . Aşağıda bu başlıkla yapılan eklemeler ve bunlarda hangi konuların bulunduğu belirtilmiştir.

#### **1-Kitabın Giriş Kısmında (s. 2-8).**

İbrahim Müteferrika'nın Cihannüma'ya eklediği ilk notta, bütünü elde bulunmayan, eldeki nüshaları eksik olan bu kitabın aslı hakkında, başka bir deyişle Kâtip Çelebi'nin kitabı bitirip bitiremediği hakkında tahminler, baskıda takip edilen usûl, eklenen kısımlar hakkında bilgi, kitabın konusu olan coğrafya hakkında ve buna alt yapı olmak üzere âlem hakkında temel bilgiler, geometri ve tabii bilimlerle ilgili temel bilgiler ve kavramlar ele alınmıştır.

Burada ele alınan konu ve kavramlar şunlardır:

Üç boyutlu cisim, küp, sıtık (yüzey), kenar, nokta, ta'limî cisim. Çizgi ve çeşitleri, yüzey (düzlem) ve şekilleri, İçbükey yarıdaire, dışbükey yarıdaire, paralel olan ve olmayan düz sıtıtlar (yüzeyler /düzlemler), düzlemsel şekil. Üçgen ve çeşitleri: Dörtgen, beşgen. Çizgi, daire ve parçaları, çember, dairesel çizgi, dairenin merkezi, yarıçap, dairenin çapı, giriş, giriş ile çemberin birer parçası ile çevrelenen parça (kıt'a), sinüs, kosinüs, yarıçap. Açık ve çeşitleri, dörtgenler, Mücessem (üç boyutlu) şekil: küre ve parçaları, kürenin dış yüzeyi, dairesel yüzey (daireysel alan), kürenin merkezi, kürenin yarıçapı; kürede bulunan daireler: azîme (büyük) daire, sağîre (küçük) daire, kürenin kutbu/hareketin kutbu, eksen, kürenin kuşağı.

Bu notta *Tabiiyyât (Fizik)* başlığı altında ise şu konular ele alınmıştır:

Tabii cisim ve kısımları: Basit cisim, bileşik (mürekkebe) cisim (madenler, bitkiler ve hayvanlar). Basit cismin kısımları: Felekî cisimler ve Unsurî cisimler. Esîrî gök cisimleri (Ecrâm-ı Esîriye), Ulvî Âlem (Ay üstü âlem), Unsurî cisimler (Toprak, Su, Hava ve Ateş), Süflî Âlem (Ay altı Âlem) veya Oluş ve Bozuluş Alemi (Âlem-i Kevn ü Fesâd).

<sup>39</sup> Matbû *Cihannümâ'* da bulunan toplam 40 adet şekil ve harita (11 harita Ahmet Eryüksel, diğerleri Hüsnü Koyunoğlu tarafından) gerekli yerler sadeleştirilerek Latin harflerine çevrilmiş ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından düzenlenen "Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi Sempozyumu ve Sergisi"nde poster şeklinde sergilenmiştir.

Birleşik cisim ve kısımları, Felek'in hareketleri: Basit ve Muhtelif hareketler. Felek'in Basit (Müteşabih) hareketi, merkezin çevresindeki eşdeğer hareket, yıldız saati; Felek'in Muhtelif hareketi ve kısımları: tek (müfred) hareket ve birleşik (mürekkeb) hareket.

Anılan durumların daha kolay anlaşılması için, kitapta şekiller çizilmiş ve şekillerin üzerlerine adları yazılmıştır.

### 2- S. 10-11'de.

İbrahim Müteferrika, buradaki notunda, Kâtip Çelebi'nin, Atlas Major'un muhtasarı olan Atlas Minor adlı kitabı tercüme ederken yardımını aldığı, coğrafya ilmine vakıf ve Latincesi iyi olan Mehmed Efendi hakkında, daha geniş bilgi verir. Katip Çelebi, Mehmed Efendi'den

*"Daha önce Coğrafya fenninin kurallarına vâkıf ve Latin dilinin inceliklerine âşinâ çok kabiliyetli bir kimse olan ve Fransa'dan şehrimize (İstanbul) gelen Mehmed Efendi, kâbiliyeti gereği kısa zamanda Türkçe ifadelere de güç yetirir hale geldiğinden, anılan kitabı ona okutup birlikte takrîr ettikten sonra, kitabın manalarını uzunca düşünüp müellifin maksadını ortaya koyan ibareyi yazıya dökerek Hicrî 1064 yılı Muharrem ayının ortalarında (M. 1653 yılı Aralık ayı başları) tercümeyle başladım"*<sup>40</sup> diye bahsederken, İbrahim Müteferrika şunları eklemektedir:

‘Sözüne güvenilir kimselerin anlattığına göre, adı geçen ihlâsî muhlis Şeyh Mehmed Efendi, coğrafya ilminde Kâtip Çelebi'nin hocası, Atlas ve diğer Latince kitapların tercümesinde ustası ve öğretmenidir. Frengistan'da (Avrupa'da) Hıristiyanlar arasında meşhur, muteber ve çok zengin bir adamın oğlu olup bir rahip grubuna isteyerek girmiştir. İslam'ı tenkit edip şöhret kazanma arzusuyla Sultan Mehmed zamanında İstanbul'a gelip sarf, nahiv, mantık ve maânî kitaplarını adet olduğu şekilde görmüş, sahip olduğu kabiliyetle Türkçe ve Arapça'yı her yönüyle öğrenmiş, bir gün “ey yer suyunu yut ve ey gök tut!”<sup>41</sup> âyet-i kerîmesini düşünürken hemen hidayete ermiştir”<sup>42</sup>

### 3- S. 15-16'da.

Kâtip Çelebi'nin *"İkinci Emir: Bu fennin konusu olan Coğrafya kelimesinin anlamı hususundadır"* diye başlık atıp coğrafya hakkında bilgi verdiği bölümde İbrahim Müteferrika şu alt başlıkları ekler:

Coğrafya ve kısımları: “matematika” yani riyâzî (aritmetik) coğrafya, “historika” yani tarihî coğrafya. Atmosfer, yer kürenin büyüklüğü, durumu, dâireleri. Coğrafyanın bölümleri: hidroğrafya, atmosfere ve alt dalı anamoğrafya,

<sup>40</sup> Kâtip Çelebi, (matbû) *Cihannümâ*, s. 9-10.

<sup>41</sup> Kur'an-ı Kerim, Hûd (11)/ 44.

<sup>42</sup> Kâtip Çelebi, (matbû) *Cihannümâ*, s. 10-11.

haroğrafya, topoğrafya. Kozmoğrafya ve alt dalları, Tarihî coğrafya, “politika” kelimesiyle belirtilen siyâsî coğrafya.<sup>43</sup>

#### 4- S. 20-21’de

Kâtip Çelebi'nin dünyanın yuvarlaklığını ispat için bir başlık açıp çeşitli deliller ortaya koyduğu uzunca bir bölümde, İbrahim Müteferrika da dünyanın yuvarlaklığı hakkında ek bilgiler vermektedir. Bu anlattıklarını bir sayfada şekillerle çizerek göstermiştir.

Ayrıca, Doğu ve Batı Hindistan’a (Hindistan’a ve Amerika’ya) Atlas Okyanusu yoluyla seyahat ederek doğudan ve batıdan deniz yoluyla gelip gitmenin mümkün olduğunu, bunun ve batıdan gidip doğudan dolaşım gelen gemilerin durumunun, dünyanın yuvarlak olduğu iddiasını yeterince ispat ettiğini söyler..

#### 5- s. 22-48’de

Kâtip Çelebi'nin “*Beşinci Emir: Feleklerin ve Unsurların Halleriyle İlgili Toplu Bilgi*” adıyla açtığı başlık altında İbrahim Müteferrika 26 sayfa tutan uzun bir eklemeye yaparak aşağıdaki konularda ayrıntılı açıklamalar yapar:

Feleklerin kütlelerinin ve unsurların cisimlerinin lahana yaprakları gibi birbirinin içinde birçok küreler şeklinde olup, düzenli bir şekilde daha büyüğünün daha küçüğünü kuşattığı; bunların bütün yönlerden birbirine temas ettiği (teğet olduğu) ve uyumlu olarak hepsinin tek bir küre şekline girip cismânî âlemi oluşturduğu. Gök cisimlerinin (Ecrâm-ı Semâviye'nin) sayılarında, bazen konumlarının ve düzenlerinin niteliğinde, bazen de hareket ve durağanlıklarında ve bunlarla ilgili işleri ve diğer hususları yazıp açıklamada, bilginlerin ihtilafa düştüğü.

İbrahim Müteferrika, astronomi alanında cismânî âlemin yani gökkürenin (küre-i âlem) izahı ve tasviri konusunda ortaya üç ekolün (mezhebin) çıktığını belirterek bu ekolleri açıklar:

“1. ekol, Aristo ve Batlamyus’un görüşüdür. 2. ekol, Fisagor (Pythagoras) ve Eflatun ile Kopernikos (Copernicus)’un görüşüdür. 3. ekol, Tiko Brahe (Tycho Brahe) isimli filozofun görüşüdür.

Latin bilginleri birinci görüşe göre olan hey’ete (astronomi) Eski Hey’et (Hey’et-i Kadîme), ikinci ve üçüncü görüşe göre olan hey’ete de Yeni Hey’et (Hey’et-i Cedîde) derler.”<sup>44</sup>

Bundan sonra muhtemel tepkilere cevap olmak üzere, çok önemli bulunduğu bir hususu belirtir: Bu konudaki görüşler ne olursa olsun, “bu feleğin çarkı her ne

<sup>43</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s.15-16.

<sup>44</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 23.

şekilde dönerse dönsün” bu kâinatın Allah tarafından yaratılmasına inanmak dinin gereklerindedir.<sup>45</sup>

İbrahim Müteferrika, daha sonra bu üç ekolün görüşlerini açıklar ve her birinin görüşüne uygun düşen âlem tasvirini ve gökküre tahayyülünü açıklayacak şekil ve resimleri de kitabına eklediğini belirtir.<sup>46</sup> Bu ekollerin mensuplarının fikir birliği ettikleri konular yanında görüş ayrılığına düştükleri konuları da ayrıntılı olarak açıklar. Bu görüşleri anlatmak için Feleklerin bölümlerinin şekilleri de çizilerek kitaba konulmuştur. Söz konusu bu feleklerin yapılarını açıklamaya ve şekillerini çizmeye başlamadan önce, bütün gezegenlerin durumlarını içeren bazı astronomi kanunları verilmiştir.

İbrahim Müteferrika, bu eklemesinde son olarak feleklerin tabiatları yani maddeleri konusunda filozoflar arasındaki görüş farklılıklarını ve göklerin sayısı hakkında üçüncü ekolün görüşünü anlatır ve konuyu “*Âlemin sırrına insan aklının tam olarak eremeyeceği*”ni anlatan biri Farsça, diğeri de Türkçe iki şiirle bitirmektedir. (s.48)

#### 6- s. 58-59’da

Kâtip Çelebi, Cihannüma’da, “*Onuncu Emir: mesâfeler ve yer ölçüm (mesâha) âletleri hakkındadır*” başlığı altında karadaki ölçümler ve ölçü birimleri hakkında bilgi vermektedir. (S. 56-58)

Kâtip Çelebi, bu bölümde, başlıkta belirttiği gibi karadaki mesafeleri anlatmıştır. Denizdeki mesafelerle ilgili olarak sadece

“Denizde 60 Mil’e bir “Mecrâ” adı verilir, itidalli havada ortalama seyir ile ancak kat edilir. Uygun rüzgârda daha fazla yol almanın sınırı yoktur.”

şeklinde kısa bir bilgi vermektedir.

İbrahim Müteferrika burada bir ekleme yaparak kara ve deniz ölçü birimleri hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir.

#### 7- S. 64-65’te.

Kâtip Çelebi, “*On ikinci Emir: Karti’nin (Harita) çizilmesiyle ilgili kaideler hakkındadır*” başlığı altında pusula hakkında bilgi verir. İbrahim Müteferrika da pusula, pusulanın kuzeyi nasıl ve neden gösterdiği ile ilgili görüşler, pusulanın ortaya çıkışı ve bilinmesi ile ilgili tarihi bilgiler, uygulamalardan örnekler ve ek bilgiler sunar, Çin halkının 2500 yıldan beri mıknatısın özelliklerini bildiğine dair bir hadise nakleder. Bundan sonra, Batılı filozofların mıknatısın özellikleri hakkındaki farklı görüşlerini açıklar. Ayrıca bazı mekânlarda Kuzey noktasından bir miktar Batı’ya ve bazı yerlerde doğuya doğru meylettiğini ve mihrap belirleme sırasında pusulanın ibresine bağlı kalmanın yeterli olmayıp “Rubu”, “Usturlab” ve diğer

<sup>45</sup> Kâtip Çelebi, (matbû) Cihannümâ, s. 23.

<sup>46</sup> Kâtip Çelebi, (matbû) Cihannümâ, s. 24.

denenmiş rasat âletleri ile çalışmak ve dikkatli davranmak gerektiğini hatırlatır, ayrıca bu konudaki bir hadiseyi nakleder:

“Garip bir durum: H. 1140 (M. 1727-1728) yılında Rumeli Hisarı civarında Bebek Bahçesi adlı yerde merhum Kaptan Mustafa Paşa'nın yaptırdığı mescid-i şerifin mihrabını belirleme konusunda ihtilaf edilip erbâb-ı maârif nice pusulalar, Rubu' tahtası, Usturlab ve diğer rasat âletleri getirdiklerinde pusulanın durumu rasat âletleriyle uyuşmayıp aralarında fâhiş farklılık ortaya çıkınca pusulaya itibar edilmeyip bu âletlerin gereğine göre irtifa işlemi kullanılarak mescid-i şerife mihrap belirlendi. Daha sonra gayretli kişiler harekete geçip iyice araştırma yaparak yönleri belirlediler, birçok büyük ibreli Kible-Nümâ (Pusula) yapıp kontrol ettiklerinde, ibrenin Kuzey noktasından, duyulanın/bilinenin aksine, 11,5 derece Batı'ya meylettığı görüldü. “Allah doğrusunu daha iyi bilir, dönüş de onadır.”<sup>47</sup>

#### **8- S. 404-406'da.**

Kâtip Çelebi'nin, 401. sayfada başlayan, Dağıstan ve Gürcistan memleketlerini anlattığı 40. Fasl'da da, İbrahim Müteferrika 404. sayfada “Tezyilü't-Tâbi = Yayınlayanın notu” başlığı ile bir ekleme yapmıştır. Burada, Dağıstan hakkında bilgi vererek Dağıstan üzerindeki Moskof Çarı'nın kötü emellerini, daha önce bu konuda yapılan bir hatayı hatırlatarak alınan tedbirlerle Moskof Çarı'nın emellerinin boşa çıkartıldığı anlatmıştır.

Ayrıca, gerektiğinde bu bölgeye yardım edilmesi için Karadeniz sahillerinde kaleler inşa edildiğini, bu maksatla inşa edilen Faş Kalesi'ne donanma ile gönderilen mühimmatı Tiflis'e kolay ve kısa yoldan ulaştırmak ve gerektiğinde Şirvan ve Dağıstan'a yardım etmek için, Osmanlı mimarlarından Humbaracı Mehmed Ağa'nın H. 1135 (M. 1722-1723) tarihinde o tarafın keşfine görevlendirildiğini belirterek onun İstanbul'a gönderdiği keşif kağıtlarının muhtevasını kısaca kitaba almıştır. Keşif kağıtlarında Sohüm Kale ile Sucak ve çevrelerinde yapılan keşif sonrası elde edilen bilgiler verilmektedir. (s. 404-406 )

Burada keşif kağıtlarındaki bilgilerin ve yayıncının ifadelerinin nerede bittiğine dair bir kayıt görünmemektedir; fakat metnin akışından bu bilginin 406. sayfadaki Gürcistan'ın anlatılmasına başlandığı yerde bittiği anlaşılmaktadır.

#### **9- S. 422'de.**

Cihannümâ'nın metni 421. sayfada Doğu Anadolu'da Van Eyaleti'nde Hizan Kalesi ve Hizan Kasabası'nı anlattıktan sonra son bulmaktadır.<sup>48</sup> 422. sayfada İb-

<sup>47</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 64-65.

<sup>48</sup> *Matbû Cihannümâ*'da Katib Çelebi'nin notlarının Hizan şehrinin anlatılmasından sonra bitip İbrahim Müteferrika'nın eklerinin buradan itibaren başladığı kanaatini oluşturacak bir üslup kullanılmıştır. Fakat, Sarıcaoğlu mevcut müsveddelere göre “Kâtip Çelebi'nin Sökmenâbâd şehri hakkında iki cümle yazıp bıraktığını, bundan sonra şehrin tasvirinin Ebû Bekir b. Behram tarafından devam etti-

rahim Müteferrika “Tezyîlü’t-Tâbi’ = Yayınlayanın notu” başlığı ile, kitabın geriye kalan kısmı hakkında aşağıdaki açıklamayı yapmaktadır:

“Kitabın müellifi merhum Kâtip Çelebi kitabında cihan memleketlerini ve hükümdarlarını doğudan batıya anlatacağını belirtmiş, ancak kendi el yazısıyla olan müsvedde ve halkın elinde bulunan nüshalar Van Eyaleti hududunun yazılmasından ileriye gitmemiştir. Bununla birlikte, kullanılan üslup ve kitabın başından beri kullandığı açık ifadeler, baştan taahhüt ettiği gibi kitabın tamamlanmış olmasını gerektirir. Galiba bu kitabın son kısmı kaybolmuştur, ya da kitabı tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir.

Bu hakir kul, merhumu taklit ederek tamamlamaya gayret ettim. Asya Kıtası’nın öteki iklimlerini de tertip üzere anlatıp yazmaya başladık, Cenab-ı Hakk’ın yardımı ile kitabı tamamlamaya çalışıp memleketlerin ve hükümdarların yazılması esnasında Coğrafya-yı Kebîr mütercimi Ebu Bekir b. Behram ed-Dımeşkî’nin ibaresi yer yer almarak kısaltılacak ve çoğu yerde aynen nakledilecektir.”

Bu ifadelerden sonra Kars Eyaleti, hududu, Erzurum Sancağı ... şeklinde kitap devam etmektedir. Bu bölüm 422. sayfada başlamakta ve 697. sayfada sona ermektedir.

Bu bölümde, Erzurum Eyaleti’nin kalan kısımları, Fırat İle Dicle Arasındaki Cezire İklimi, Irak-ı Arab İklimi, Ceziretü’l Arab İklimi, Şam İklimi, Anadolu’nun diğer kısımları: İçel Memleketi, İstanbul’un çevresi, bu bölgelerde kurulan devletler, özellikle Emevi, Abbasi ve Osmanlı Devletlerinin tarihi oldukça ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Kitap, Sultan IV. Mehmed’in, Veziriazam Kara Mustafa Paşa’yı H. 1094 (M. 1683) yılında Nemçe Kralı’na bağlı olan Peç Kalesi’nin fethi için görevlendirdiğini bildirerek bitmektedir.

Bu bölümde yer alan konular ileride “*B- Kitabın Eksik Kalan Konularını Ebu Bekir b. Behram ed-Dımeşkî’nin Kitabından Tamamladığı Kısım*” başlığı altında ayrıntılı olarak verilecektir.

#### **10- S. 432’de.**

Kâtip Çelebi kitabını “örfî iklimler” esasına göre tertip etmiş ve 41. fasılda Erminiye İklimi’ne anlatmıştır. İbrahim Müteferrika’nın elindeki yazma nüsha, bu iklime bağlı Van eyaletini tamamlayamadan bitmiştir (matbu nüsha, s. 410). İbrahim Müteferrika, bu iklimin devamını yazmıştır ( bu kısım matbu nüshada 422. sayfada başlayıp 432. sayfanın başında sona ermiştir). Bu iklimin bitiminde İbra-

---

rıldığını, bundan sonra da Hoşab, Çölemerik, Elbâk, Şekâk ve civarındaki kaleler ile Üstün, Berkisân, Bekr ve Hizan şehirlerinin tasvirinin de Ebû Bekir b. Behram tarafından yapıldığını” belirtmektedir. (Saricaoğlu, , “Cihannümâ ve Ebûbekir b. Behrâm ed-Dımeşkî- İbrahim Müteferrika”, s.133).

him Müteferrika bir “Tezyilü't-Tâbi = yayınlayanın notu” daha ekleyerek şu açıklamayı yapar: (açıklama kısaltılarak verilmiştir)

“Bu kıymetli kitabın (Cihannümâ'nın) 41. faslı, örfî iklimlerden Erminiya İklimi'ni anlatmaya başlamış, Van Eyaleti'nin yazımında sona ermiştir. Yazarın açıklayacağını taahhüd ettiği diğer iklimlerle ilgili evraka ulaşmak mümkün olmadı. Erminiya İklimi'nden sayılan Erzurum'dan sonra Van ve Trabzon anlatılmıştır. ... İkisini anlatma konusunda (Ebû) Bekir b. Behram ed-Dımeşkî'nin ibaresi aynen alındı. Bundan sonra Cihannümâ kitabının fasıllarındaki tertibe riayet edilerek 42. fasıl olarak örfî iklimlerden, Yunanca'da ve Latince'de Mezopotamya diye bilinen Cezîre İklimi'ne başlandı.”

Kitap bundan sonra “42. fasıl: Fırat ile Dicle Arasındaki Cezîre İklimi” ile devam etmektedir.

#### **11- S. 445'de.**

433. sayfada başlayan Rakka Eyaleti'nin anlatılmasından sonra 435. sayfada İbrahim Müteferrika “Tezyilü't-Tâbi” başlığı ile şu açıklamayı yapar:

“Şehrezol Eyâleti'nin şehirleri bundan önce İklim-i Cebel yani Irâk-ı Acem faslında bir miktar anlatılmıştı. Fakat bu iklimin Cezire'ye ve Irak-ı Arab iklimine bitişik olması ve Kürdistan ülkelerinden sayılması yanında Devlet-i Aliye-i Osmaniye kanun ve kaidesi üzere müstakil bir eyalet kabul edilmesi sebebiyle burada ayrıca anlatılması uygun görülmüş ve Ebu Bekir b. Behram ed-Dımeşkî Coğrafyasının ibaresi de bu buraya aynen alınmıştır.”<sup>49</sup> “Eyalet-i şehrezol: bu vilayet Acem serhaddinde bir eyalettir...”

#### **12- S. 697-698'de.**

İbrahim Müteferrika'nın son eklemesi kitabın sonundadır. Burada İbrahim Müteferrika “Tezyilü't-Tâbi = Yayınlayanın notu” başlığı ile şunları yazmıştır:

“Allah'a hamdolsun ki onun yardımıyla bu güzel kitabı tamamlamak nasip oldu. Ona tevekkül ederek kitabın önsözünde (dîbâcesinde) planlayıp taahhüt ettiğimiz gibi Asya kıtasının havi olduğu memleketler ve hükümdarların ahvali yazılmaya ve şekilleri çizilmeye başlanmış, doğu imaretlerinin (yerleşim yerlerinin) sonundan başlanarak batıya yönelip İstanbul şehrinin doğusunda ve hizasında bulunan Üsküdar'a, sağ ve solunda Karadeniz ve Akdeniz'in doğu sahillerine kadar mümkün olduğunca memleketler ve şehirler yazılmıştır. Eğer Padişahımız'ın yüce himmetleri olursa bu güzel kitaba ikinci cilt olmak üzere, İstanbul'dan başlayarak Avrupa, Afrika ve Amerika kıtalarının da havi olduğu memleketleri ve hükümdarları yazıp, âlemi gösteren bir ayna ortaya koymaya ve Müslümanlar arasında daha

<sup>49</sup> Yayınlayanın notu burada bitmiş olmalı fakat bazı notlarda olduğu gibi burada da notun bittiği belirtilmemiştir.

önce ortaya konmamış güzel bir hizmet ve övgüye layık bir iz ve hatıra bırakmaya gayret etmeyi Allah'tan niyaz ederiz.

Bu kitap hicrî 10 Muharrem 1145 (3 Temmuz 1732) tarihinde İstanbul'da Daru't- Tıbbâti'l- 'Âmire'de baskıya yetkili kişi (İbrahim Müteferrika) tarafından basıldı.<sup>50</sup>

#### B- KİTABIN EKSİK KALAN KONULARINI EBU BEKİR B. BEHRAM ED-DİMEŞKÎ'NİN KİTABINDAN TAMAMLADIĞI KISIM

Cihannümâ'da bulunmayan, Arap Yarımadası ve Anadolu'nun kalan kısımları ile ilgili bilgiler, Ebu Bekir b. Behram ed-Dimeşki'nin (Ö. 1691) kitabından<sup>51</sup> bazen aynen alınarak, zaman zaman da kısaltılarak kitap tamamlanmıştır.

Bu kısım 422. sayfada başlamış ve 697. sayfada son bulmuştur. Bu kısım, Kâtip Çelebi'nin bıraktığı (ya da İbrahim Müteferrika'nın bulabildiği nüshanın son kısmı olan) Van Eyaleti'nden devam etmekte; Kars Eyaleti, hududu ve Erzurum Sancağı'ndan başlanarak Doğu Anadolu, Arap Yarımadası ve Anadolu'nun diğer kısımları ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu bölümde fizikî coğrafya yanında o köy, şehir, bölge ve ülkenin beşerî ve tarihî coğrafyası da ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Bu kısımda anlatılan bölgeler ve konular aşağıda başlıklar halinde verilmiştir.

Erzurum Eyaleti, hududu, sancakları, dağlar, nehirler, ovası, gölü, bitkileri, mahsulleri, yolları ve menzilleri, meliklerin ve hâkimlerin (yöneticilerin) ahvali, Trabzon Eyaleti, camileri, bitkileri ve mahsulleri. Fırat ile Dicle arasındaki Cezire İklimi: eyaletleri ve vilayetleri. Irak-ı Arab İklimi: hududu, mesafesi, kapsadığı eyaletler, bölgenin tarihi. Ceziretü'l Arab İklimi: Yemen Memleketi, Ebrehe'nin kilisesinin ahvâli, Ebrehe'nin Kabe-i Muazzama'yı yıkmaya teşebbüsü, Ebabil

<sup>50</sup> Kâtip Çelebi, (*matbû*) *Cihannümâ*, s. 697-698.

<sup>51</sup> Bu kitap Hagen' in verdiği bilgiye göre Willem J. Blaeuw'un 11 ciltlik Atlas'ının (*Atlas Maior sive cosmographia blaviana qua solum , salum, coelum accuratissime describuntur*) tercümesidir; Atlas 1668 yılında Hollanda elçisi tarafından Padişah'a sunulmuş, Sadrazam'ın ısrarları sonucunda ancak birkaç yıl sonra Dimeşki'ye tercüme ettirilebilmiştir (Hagen, s. 82). MEB İslam Ansiklopedisi "Coğrafya" maddesinde ise, 'Atlas Major'un tercümesi Nusretü'l-İslâm ve's-Sürûr fi Tahrîr-i Atlas Mayur (Topkapı Bağdad Köşkü kütüphanesi, nr. 1634/34934, 9 cild) olduğu, Coğrafya-i Kebîr ve Tercüme-i Atlas Mayur adlarıyla da anıldığı' bilgisi verilmektedir. (*MEB İA* III, 218) Fakat *Cihannümâ'nun* bu bölümünde yer alan tarihî birçok bilgi, o dönemde bir batılı tarafından yazılan bir atlasla bulunmayacak bilgilerdir; dolayısıyla, Dimeşki'nin tercüme sırasında kitaba eklemeler yaptığı açıktır. (Hollandalı Willem Janszoon Blaeu (1571-1638)'nun başlatıp oğlu Joan Blaeu (1596 Alkmaar-1673 Amsterdam) tarafından bitirilerek 1662-1665 yıllarında 11 büyük cilt halinde yayımlanan Atlas Maior ve Blaeu'lar hakkında daha geniş bilgi için bakınız:

<http://www.oldworldauctions.com/information/blaeu.asp>)

kuşları, Ebrehe ordusu'nun helâki, Hadramut'un özellikleri, bölgenin İslam öncesi ve sonrasındaki tarihi.

Necd-i Hicaz İklimi, Süveys Denizi Adaları, Ceziretülarab (Arap Yarımadası), bölgenin İslam öncesi ve sonrasındaki tarihi, Nuh (A.S.)'in evladının vasıfları. Şam İklimi: bölgenin coğrafi ve beşerî yapısı, tarihi. İçel Memleketi, Kıbrıs Adası'na ilhâk ve birlikte sancaklara taksimi, Anadolu, İstanbul'un çevresi, Anadolu'nun yolları, menzilleri ve mesafeleri; diller, dinler, halkın vasıfları, meliklerin ve hâkimlerin ahvali.

Bölgede kurulan devletler ve tarihleri, Emevi Devleti, Abbâsi Devleti, Mısır'da Tolonoğulları, İhşidîler Devleti, Fatımîler Devleti, Mirdâsi Devleti, Selçuklular Devleti, Eyyûbiler Devleti, Türk Devleti, Zülkadîrliler Devleti, Çerkezler Devleti.

Yüce Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da ortaya çıkışından başlayarak Sultan IV. Mehmed zamanındaki Çehrin seferi ve fethi ile Peç seferine kadar Osmanlı tarihi.

Bahsedilen devletlerin tarihi kitapta oldukça ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Özellikle Emevi, Abbasi ve Osmanlı Devletlerinin tarihi daha da ayrıntılıdır.

Kitap, Sultan IV. Mehmed'in, Veziriazam Kara Mustafa Paşa'yı H. 1094 (M. 1683) yılında Nemçe Kralı'na bağlı Peç Kalesi'nin fethi için görevlendirdiğini bildirerek bitmektedir. Kitabın basılma tarihi H. 1145 yılının ilk ayı (M. Temmuz 1732) olduğuna göre, arada 50 yıllık bir zaman diliminin tarihi anlatılmamıştır.

İbrahim Müteferrika Cihannüma'nın sonunda bu kitabın ikinci cildini de hazırlayıp bunda dünyanın geri kalan yerlerini anlatarak tam bir Dünya Atlası ortaya koyma niyetini açıklamıştır (s. 698). Fakat kitabın ikinci cildi hazırlanamamıştır.

Cihannümânın 698 sayfa olan matbû neşrinde, yapılan ilavelerin toplamı yaklaşık 325 sayfa tutmaktadır.<sup>52</sup>

### SONUÇ

Kâtip Çelebi, Osmanlı devleti'nin ihtişamını kaybetmeye başladığı, fakat ilmî, askerî ve siyâsî sahada başlayan bu duraklama ve gerilemenin sebeplerinin ilim adamı ve idareciler tarafından teşhis edilemediği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönem aynı zamanda iç karışıklıkların yaşandığı, ilmî alanda görüş farklılıklarının sert tartışmalara ve çekişmelere dönüştüğü bir zaman dilimidir. Kâtip Çelebi, böyle bir dönemde yerleşik bilgi ve anlayışlara körü körüne bağlı kalmaksızın araştırmalar yapmış, fikirlerini çekinmeden söylemiş fakat sert tartışmalara ve kavgalara girişmemiştir.

<sup>52</sup> Sarıcaoğlu, *adı geçen makale*, s. 142.

Farklı birçok sahada kıymetli eserler veren Kâtip Çelebi, Cihannümâ adlı coğrafya kitabı ile de, İslam âleminin Batı karşısında geriye düştüğü coğrafya alanında ne kendisinin ait olduğu İslam dünyasının eksik bilgilerini olduğu gibi almış, ne de bir aşağılık duygusuna kapılıp batılları taklit etmiştir. İki dünyanın bilgilerini bir araya getirerek birbirlerinin eksik ve yanlışlarını -gücü yettiğince- düzeltmiştir. Bu çabasının meyvesi olarak, bilinen tüm dünyayı anlatan Cihannümâ (Cihan'ı Gösteren) adlı coğrafya kitabını yazmaya başlamıştır. Bu kitabın bütün bir nüshası elde mevcut değildir. Kâtip Çelebi'den yaklaşık 75 yıl sonra, 1732 yılında, Osmanlı'nın merkezinde ilk matbaayı kuran İbrahim Müteferrika bu kitabın bulabildiği en iyi nüshasını, Şeyhülislâm Damadzâde Şeyh Ahmed Efendi'nin teşviki ile, görevli olduğu devlet matbaasında (Daru't-Tıbâati'l- Âmire'de) basmış, kendisi de gerekli gördüğü yerlerde "Tezyîlü't-tâbi' = yayınlayanın notu" başlığı ile kitaba yer yer açıklamalar eklemiştir, kitabın eksik kısımlarından Arap Yarımadası ve Anadolu ile ilgili bilgileri Ebu Bekir b. Behram ed-Dimeski'nin Coğrafya-yı Kebîr (Büyük Coğrafya) tercümesinden tamamlamış, kitabın ikinci cildinde dünyanın geriye kalan kısımlarını yazmayı planlamıştır, ama ikinci cilt yazılamamıştır.

## HALİFETULLAH\*

Patricia Crone - Martin Hinds

Çeviri: Mehmet AZİMLİ\*\* -

Ali AKAY\*\*\*

### Giriş

İlk dönemlerdeki halifelik kurumunun niteliği nasıldı? Müslüman yazarlar, genellikle onun tamamen siyasi bir kurum olduğuna inanmaktadırlar. Nallino'ya göre hiçbir halife, dini otoriteden hoşlanmamıştır.<sup>1</sup> Diğer bir kısım Müslüman yazarlara göre, bazı halifeler, sadece tali derecede bir gelişme ve sınırlı bir başarıyla böyle bir otorite iddiasında bulunmuşlardır,<sup>2</sup> Aşağıda göstereceğimiz gibi biz bu görüşe karşı çıkacağız. Klasik İslamî dönemde, dini otoritenin halifelerden daha ziyade alimlerin hakkı olduğu fikri tabii ki doğrudur, fakat biz işin başlangıcında bunun böyle olmadığını tartışacağız. İlk dönemlerdeki halifelik, süreç boyunca bütün dinî ve politik otoritenin içinde yoğunlaştırıldığı klasik kurumlardan çok farklı bir çizgide tasavvur edildi; dinin merkezi olan İslamî kuralları uygulamaktan sorumlu olan halifeydi ve bir halifeye bağlanmaksızın hiçbir Müslüman kurtuluşa eremezdi. Kısacası ilk dönem halifeliğinin, süreç boyunca, Şii İslam'dan bilinen şekliyle algılandığını tartışacağız.

Geleneksel İslamcılarının halifelik görüşü, kaynaklarımızın büyük kısmında saygın bir konuma sahiptir. Pratik olarak bütün literatür bize, Peygamber'in dünyada hem politik hem de dinî konularda, Allah'ın bir temsilcisi olduğunu bildirmesine rağmen, peygamberin ölümü üzerine, sadece dini meselelerde temsilciliği kaldı. Politik güç, devletin yeni başkanı olan halifeye geçti, dini otorite ise peygamberin

---

\* Bu yazı, Patricia Crone ve Martin Hinds'in the Press Syndicate of the University of Cambridge tarafından yayınlanan '*God's Caliph*' kitabının giriş kısmının çevirisidir. İleride kitabın tam çevirisini yapmayı düşünüyoruz.(Çev.)

\*\* Doç.Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

\*\*\* Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> C. A. Nallino, 'Appunti sulla natura del "Califato"' in genere e sul presunto "Califato Ottomano", in his *Raccolta di scritti editi e inediti*, c. III, Roma; 1941; Karş. T. W. Arnold, *The Caliphate*, London, 1965, s. 14.

<sup>2</sup> T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn 1975; D. Sourdél, 'L' autorité califienne dans le monde sunnite' in G. Makdisi, D. Sourdél and J. Sourdél Thomine(eds.), *La notion d'autorité au moyen age: Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1982, s. 105 vd; G. Rotter, *Die Umayyaden and der zvette Biargerkrieg* (680-692) Wiesbaden, 1982, s. 34, 52, 248 vd.

kendisinde kaldı veya farklı bir şekilde dizayn edildi veyahut onun söylediklerini bir araya toplayan kişilere geçti. Bunlar yani sahabiler, peygamberin söz ve fiillerinden bir araya topladıklarını, vs. kendilerinden sonra yerlerine geçen nesle aktardılar ve böylece Peygamberin sözlü ve fiili sünnetini öğrenen her kişi dini bir otorite elde etti. Kısacası politik güç, bir kişi üzerinde yoğunlaşmaya devam ederken, dinî otorite, şimdi otoritelerini tamamen öğrendiklerine borçlu olan *ulema* olarak bilinegelen alimler arasında dağıldı. Bununla beraber, bu olurken, ilk üç halife (Ebûbekr, Ömer, Osman) de sahabi idiler. Bundan dolayı pratikte dinî ve politik güç devlet başkanında -her ne kadar artık değilse de- birleşik olarak devam etti ve bu dönem boyunca, halifeler, hukuk üzerinde otoriter kurallar koyabildiler ve koydular. Fakat IV. halife Ali, kendisi de bir sahabi ve dahası peygambere akraba olmasına rağmen, genel kabul görmeyi başaramadı ve onun ölümü üzerine hilafet, din ve siyasetin mutlu birliğini sona erdirecek şekilde, İslam'a daha geç dönemde ve gönülsüzce giren adamlara (Emevilere) geçti. Halifeler ve *ulemâ* farklı yollara gittiler, kısaca tekrar bir araya gelme sadece zahid II. Ömer'in halifeliği döneminde oldu.

Şiiilerin çoğu bu görüşe katılmazlar. İmamiyye ve onunla ilişkili mezheplere göre, devletin yasal başkanı (Ali), sadece peygamberin politik otoritesini değil, aynı zamanda dini otoritesini de miras almıştır. Tabii ki pratikte Ali, daha sonra sünni rakipleri tarafından politik gücünden mahrum edildi. Bundan dolayı sadece kendi şii takipçilerinin dini lideri olarak fonksiyon icra edebildi. Fakat prensipte, o hem devlet başkanı hem de İslamî doktrin ve hukuki meselelerde tam bir otoriteydi.

Bununla beraber, modern İslamcılar, genellikle Şiiileri sapık olarak görürler. Bazıları, onları, aslında başlangıçta, kendi rakiplerinininkinden çok da farklı olmayan ve zamanla dini bir baş figüre dönüştürülen siyasi bir liderin taraftarları olarak kabul ederler<sup>3</sup>. Bazıları da, onların başlangıçtan beri liderlerini dini bir baş figüre yükselttiklerine inanmaktadırlar. Ancak İslam öncesi Güney Arabistan'ın güya karizmatik liderliği şeklinde olan modelleri, yabancı fikirlerin etkisi altında yapılmıştır.<sup>4</sup> Her iki görüşe göre de hak yoldan ayrılanlar olarak görülenler Şiiilerdir, Sünniler değil.

Sünnîlerin ve Şiiilerin ortak bir halifelik görevi anlayışıyla başladıklarını varsaymak kesinlikle anlamlıdır, ve pratik olarak bütün kaynaklarımızı zamanla Sünnî

<sup>3</sup> Böyle bir örnek için B. Lewis, *The Arabs in History*, London, 1966, s. 71.

<sup>4</sup> Böylece. W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, London, 1961, s. 105 vd.; Nagel tarafından *Rechtleitung*. s. 45 vd.'de kabul edilen; Watt tarafından diğer pekçok baskıda tekrarlanmıştır.

çoğunluk olarak bilinenlere borçlu olduğumuzu göz önünde bulundurduğumuzda, bu görüşün Şii örnekten daha ziyade Sünni tip olduğunu varsaymak da şaşkıncı değildir. Bununla beraber, bunun bir hata olduğunu ileri sürmek için de pek çok delil vardır.

### A. HALİFETULLAH ÜNVANI

Emevilerin “*halifetullah*” ünvanını, diğer bir çokları ile beraber anladığımız şekilde ‘Allah’ın vekili’ anlamında kullandıkları temel gerçeğini başlangıç noktamız olarak alacağız<sup>5</sup>.

Bu çevirinin savunmaya fazla ihtiyacı yoktur. Bir halife diğer birisinin yerine geçen kişidir, yani diğerinin yok olup olmamasına veya ölüp ölmemesine bağlı olarak vekil veya halef olan kişidir. Müslümanlar Allah’ın diri olduğuna inandıkları için “*halifetullah*” “Allah’ın halefi” anlamına gelemez. Bununla beraber, hilafeti Allah’ın vekillikinden daha çok Muhammed’in takipçisi olarak algılayan geleneksel görüşe uydurmak için Goldhizer, onu Allah tarafından (onaylanmış peygamberin) halefi olarak yorumlamıştır<sup>6</sup> ve bu yorum bazılarınca kabul görmüştür. Bu yorum Paret’in, halife Kur’anî olarak halef anlamındadır şeklindeki çıkarımından hareketle savunulabilir<sup>7</sup>. Kendilerini *halifetullah* olarak isimlendiren kimseler tarafından Kur’an’dan iki ayete sürekli olarak başvurulmuştur. Yani Allah’ın Adem’den söz ederken 2:28’deki “Ben yeryüzünde bir *halife* yaratacağım” ayeti ile, Davud’a hitaben söylediği 38:25’deki “Biz seni yeryüzünde *halife* kıldık” ayeti<sup>8</sup>; eğer Paret’in, *halife* kelimesi kaçınılmaz olarak, Kur’an’da “halef” anlamındadır şeklindeki görüşü doğruysa ve *halifetullah* ünvanı

<sup>5</sup> Krş. I. Goldziher, *Muslim Studies*, London, 1967-71, c.II, s. 61 orijinal numaralama; aynı yer., ‘Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans l’Islam, *Revue de l’Histoire des Religions* 35(1897); D. S. Margoliouth, *The Sense of the Title Khalifah, A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922; E.Tyan, *Institutions du droit public musulman*, c. I (*Le califat*) Paris, 1954, s. 202,439 vd; H. Ringgren, ‘Some Religious Aspects the Caliphate’, *Studies in the History of Religions* (supplements to Numen), IV: The sacral kingship, *la regalité sacra*, Leiden, 1959; W. M. Watt, ‘God’s Caliph: Qur’anic Interpretations and Umayyad Claims in Iran and Islam, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh, 1971; R. Paret, *Halifat Allah Vicarius Dei: ein differenzierender Vergleich* in *Mélanges d’Islamologie (Festschrift A. Abel)*, Leiden, 1974. Hitti’nin ‘*halifetullah* gibi böyle mantıksız lakaplar ilk kez Mütevekkil’e verildi’ şeklindeki iddiası biraz şaşkıncıdır; (P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London, 1961, s. 317).

<sup>6</sup> Goldziher, *Du sens propre*, s. 337.

<sup>7</sup> R. Paret, *Signification coranique de Halifa et d’autres dérivés de la racine Halafa*, *Studia Islamica* 31(1970).

<sup>8</sup> Eğer burada *halife* “halef” anlamında ise o zaman Adem kendinden önceki meleklerin veya *cinlerin*, Davud da önceki bazı kralların halefi idi.

gerçekten bu ayetlerin referansıyla türemişse, o zaman ünvan, Goldhizer'in ileri sürdüğü gibi gerçekten "Allah'ın halefi" "Allah tarafından atanmış halef" anlamında olması gerekir. Fakat açıkça böyle değildir. Paret ile aynı fikirde olmayan yorumcuların olduğu<sup>9</sup> ve kelimenin kaynağının bilinmediği gerçeğini bir tarafa bırakırsak, metinler, *halifetullah*'ın devlet başkanı anlamında kullanılırken 'Allah'ın vekili' anlamında anlaşıldığına şüphe bırakmamaktadırlar. Watt'ın da işaret ettiği gibi Goldziher'in yorumunun aleyhine olan hem nesir hem de şiir pasajları vardır<sup>10</sup>. *Eminullah* (Allahın güvendiği), *râillah* (Allah'ın çobanı-yöneticisi), *sultânullah* (Allah'ın otoritesi), *nâibullah* (Allahın vekili) gibi başka sözcüklerle anlatılan ünvanlar ve görüleceği gibi kaynakların genel akışı, *halifetullah*'ın "Allah'ın vekili" dışında başka bir anlama geldiğini imkansız kılmaktadır<sup>11</sup>. Ayrıca, kendisi için *halifetullah* ünvanının iyice benimsendiği ilk halife Osman, *eminullah* olarak da bilindiği için, *halifetullah*'ın yüce anlamını sadece evrimi sırasında kazandığını varsaymanın bir nedeni yoktur<sup>12</sup>; onun başlangıçtan itibaren 'Allah'ın vekili' anlamına geldiğini kabul edebiliriz.

Şimdi, 'Allahın vekili' dini otoriteye güçlü bir iddiayı vurgulayan bir ünvanıdır. Bu, ona ilginç bir sebebidir ve üç temel noktayı saptayarak başlamak istiyoruz. Birincisi, onun sadece bazı Emevi halifeleri için değil, aksine hepsi için, veya bir yıldan daha fazla iktidarda kalan herkes için kullanıldığı kesin olarak kanıtlanmıştır. İkincisi, o sadece bir dalkavukluk terimi değil, Emevi devlet başkanlarının resmi bir ünvanıydı; ve üçüncüsü, özel anlamında kullanıldığı zaman *halife* ünvanının neyi simgelediği iyi bilinmekteydi.

<sup>9</sup> Krş. Watt, 'God's Caliph'. s. 566, bazı yorumların iktibas edildiği yer. el-Beydâvî de her peygamberin Allah'ın temsilcisi olduğunu ekleyerek, *halifenin* vekil anlamında olduğunu kabul eder. (*Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, İstanbul, trs. c.I s. 64, 2:28), ve aynı açıklama I. ve II. Ömerin *halifetullah*'ın özellikle Dâvûd gibi peygamberleri refere ettiğinden dolayı reddettiğini içeren rivayetlerde gösterilir (Krş. 86. dipnot). Watt'a göre müfessirler, politik sebeplerden dolayı soy, varis gibi uzak yorumlar seçerek *halifeyi* vekil olarak yorumlamaktan kaçınmak için çok çaba sarfetmişlerdir..( W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, s.84;çok uzak yorum Paret tarafından benimsenendir.) Fakat et-et-Taberî gibi bir müfessiri rahatsız eden şey, açıkça politik değil, daha ziyade 2:28 ayetinin Peygamberlerin ismet sıfatıyla uyuşmamasıdır. Allah'ın vekili olan bir peygamberin bozgunculuk çıkardığı ve kan döktüğü nasıl söylenebilir? (Krş. a.y. God's Caliph,s.566.)

<sup>10</sup> Watt, 'God's Caliph', s. 571; a.y., *Formative Period*, s. 84. Bundan sonraki bölümlerde, *halifetullah* lafzını 'Allah'ın vekili' olarak çevireceğiz veya tercüme etmeyeceğiz: Okuyucu çoğu kere 'Allah tarafından onaylanan peygamberin halifesi' çevirisinin uygun bir çeviri olacağı kararına varabilir.

<sup>11</sup> Krş.Index

<sup>12</sup> Krş. Watt, *Formative Period*, s. 84, bu ihtimalin açık bırakıldığı yer. Osman'a *eminullah* için aşağıdaki 85. dipnota bak.

## 1. HER HALİFE İÇİN KULLANILDIĞINA DELİLLER

Not: Konuyu fazla dağıtmamak için burada sadece kısa referansları vereceğiz; tam bibliyografik detaylar, iktibas edilen eserler listesinde verilmiştir. *Califat* kitabı, halife ünvanının kullanıldığına dair bize pekçok delili sağlayan Tyan'a borçlu olduğumuzu bildirmek istiyoruz.

### (a) Osman

“Ben Allahın kulu ve vekiliyim” (*Eğânî* c. XVI, s. 326; *İkd*, c. IV, s. 301)

“Sana Allah adına yalvarıyorum ve sana Allah’ın ve halifesinin haklarını hatırlatıyorum” (*Eğânî*, c. XVI, s. 325).

“Belki bir gün Allah’ın halifesini aranızda olduğu gibi, hoş bir yerde göreceksiniz” (Hassan b. Sabit, no. 20:10; Krş. ‘Arafat, Background’, s. 276).

“Allah’ın vekili’, o onlara verdi ve onlara altın, kaplar ve gümüş olan şeyleri bahşetti” (Leylâ el-Ahyaliyya, no. 27: 2)

“Onlara Allah vekilinin öcünü almayı ortadan kaldıran şeyler getirildi” (*halife lillah*, Nasr b. Muzâhim *Wak’at Sıffin*, s. 229).

### (b) Muaviye

“Yeryüzü Allah’ındır ve ben Allah’ın vekiliyim” (Bal., Ans., c. IV/a, s. 17 = c. IV/I, s. 20, & 63; el-Mes’ûdî, *Murûc*, c.III,& 1861 = V, s. 104 vd.).

“Kardeşin İbn Harb Allah’ın halifesidir ve sen onun vezirisin” (Hârise b . Bedr, Ziyâd b.Ebihi’ye, et-Taberî., c. II, s. 78).

“Allah’ın halifesini kaybettin ve sana *hilafetullah* verildi” (Muaviyenin ölümü üzerine ‘Atâ veya ‘Asım b. Ebî Seyfi’nin I. Yezid’e söylediği söz, el-Câhız, *Beyân*, c. II, s. 191; *Murûc*, c. III, & 1912 = c, V, s. 152; *İkd*, c. III, s. 309).

“Muaviye b. Ebi Süfyan, Allah’ın kulları üzerine görevlendirdiği (*İstahlafahullah*) bir kuldu...ve Allah... şimdi bizi, onun sahip olduğu şeyle yetkilendirdi” (I.Yezid, İbn Kuteybe, *el-İmamet* s. 190).

“Muaviye oğlu Yezid’i *hilafatullah alâ ‘ibâdihî* makamına seçti” (al-Mu’tadid , İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerh*, c. XV, s. 178, et-Taberî’den naklen; fakat et-Taberî, c. III, s. 2173, farklı bir versiyonu vermektedir).

### (c) I. Yezid

--Krş. Yuk. 2, c, d, e şıkları.

-- *İmâmu'l-muslimîn ve-halifetu rabbil-'alemîn* (İbn Kuteybe, *İmâmet*'te Muslim b. 'Ukba, s. 203, Krş. s. 202: 'Ümit ediyorum ki, Güçlü ve Yüce olan Allah, halifesine ve kuluna yapılması gereken şeyleri ilham eder'.

--"Sünnet ve cemaatten ayrılan ve Allah'ın vekiline itaat etmeyen, sana yazıklar olsun" (Suriyelilerden Haşimilere, Hamza el-İsfahânî, s. 217).

**(d) Genel Olarak Süfyaniler\***

-- 'Ey Ürdünlüler! Allah'ın halifesine itaatsizlik eden İbn Zübeyr'in, ikiyüzlü, devletle kavgalı biri olduğunu biliyorsunuz' (Hassân b. Mâlik b. Buhdel, *'İkd'*da, c. IV, s. 395)

--Emevilere Muaviye'nin döneminde *Bâni hulafâillah* olarak hitap edildi.(*Eğânî* c. XX, s. 212; et-Tilbânî, Miskîn ed-Dârimî s. 185).

**(e) I. Mervan**

Kesin bir kanıt yoktur.

**(f) Abdülmelik**

--Abdülmelik'in hükümdarlığı döneminde *halifetullah*'tan söz eden paralar için, Bkz. *Walker, Catalogue*, c. II, s. 28-30, (tarihsiz bronz paralar için (Bkz. III.bölüm I. Not)) c. I, s. 24. Miles, Mihrâb and 'Anazah, s. 171 ve 'Some Arab-Sasanian and Related Coins', sh,192 ( *mihrâb and 'anazah* tarihsiz dirhemler) Walker, *Catalogue*, c. I, s. 25, ve Selmân, 'Dirham nadir', s. 163 vd. (Ayrıca II. Husrev'in 75 tarihli halife dirhemi)

-- Haccâc'ın Abdülmelik'den bahsederken, Allah'ın *halifesini* rasûlünden üstün sayan hikayeler için Bkz. aşağıda III. Bölüm, s. 28 vd.

-- Allah'ın kulu, müminlerin komutanı ve *halifeti rabbi'l-'alemîn'e* (Haccâc'tan Abdülmelik'e mektup *Ikd*, c. V, s. 2512).

-- "Zatı yüce olan Allah, "*yapabildiğiniz kadar Allah'tan korkunuz*" demiştir (64;16). Bu Allah'tan (dolayı)dir... daha sonra "*işit ve itaat et*" dedi. Bu (itaat) Allah'ın kulu, Allah'ın halifesi ve onun seçkini (*necîb/habîb*) olan Abdülmelik'ten (dolayıdır)'. (el-Haccâc tarafından yapılan konuşma, el-Mes'ûdî, *Murûc*, c. III, &.

\* (Emevilerde ilk üç halifeye Ebi Süfyanın soyundan oldukları için Süfyanî, sonraki halifelere Mervanînin soyundan oldukları için Mervanî denmiştir.çev.notu.)

2088= V, s. 330; *Ikd*, c. IV, s. 117; Krş. Ebu Dâvûd, *Sunen*, c. II, s. 514, ve eksik bir rivayet İbn Asâkir, *Tehzib*, c. IV, s. 72. orada hilafet ünvanları *emiru'l-mu'minîn*'e çevrilmiştir).

-- 'Siz, Allah'ın dinini ve halifesini aldatacağımızı düşündünüz.' (el-Haccâc Deyru'l-Cemâcim'den sonra, *Ikd*, c. IV, s. 116; el-Mes'ûdî, *Murûc*, c. III, &2066= c. V, s. 305).

-- 'Zatı kutsal ve yüce olan Allah, müminlerin emiri Abdülmelik'i yeryüzünde görevlendirdi (*istehlâfahullah*) ve kulları üzerinde imam olarak ondan razı oldu'. (el-Haccâc'ın sözleri, İbn Kuteybe, *İmamet*, s. 233).

-- 'Yeryüzü, halifesini oraya atayan Allah'a aittir'. (Farazdak, c. I, s. 25).

-- 'Hörgücünün üzerine binen Allah'ın halifesi İbn Mervandır'.. (devesini süren kişinin şarkısı *Eğânî*, c. XVI, s. 183; farklı bir versiyon I. Velid'den sözeder, aşağıdakiyle karşılaştır).

-- 'Allah seni *rehberlik* ve *halifelik* ile taçlandırdı'. (*Cerîr*, s. 474.)

-- 'Kendisiyle yağmurun arandığı Allah'ın halifesi'. (el-Ahtal, *Dîvân*, s. 101. *Eğânî* de de aktarılmıştır, c. XI, s. 66).

-- *Halifetullahi'l-müreccah* (el-'Abbâs b. Muhammed muhtemelen Abdülmelik'ten sözederken, *Eğânî* c. XXIV, s. 217).

-- 'Minberi üzerindeki Allah'ın vekili' (İbn Kays er-Rukayyât no. 1:17 (s. 70)).

-- *Halifetu'r-rahman* (Râ'î, s. 228-229 değişik rivayetler; . Metin'de *veliyyu emrillah* da geçer).

### (g) I. Velid

--Halid el-Kasrî I.Velid'den bahsederken Allah'ın *halifesini* rasûlünden üstün sayan hikayeler için Bkz. aşağıda III. Bölüm s. 29.

--'Fe ente li-rabbi'l-'alemîn *halifetun* (Cerîr, s. 384).

--'Sen yeryüzünde Allah'ın çobanısın' (Farazdak, c. I, s. 312).

--'Kendisiyle yağmur bulutlarının arandığı Allah'ın halifesi'. (Nâbiğa b. Şeybân, s. 28).

--'Sünnetiyle yağmurun istendiği Allah'ın *halifesi*'. (Ahtal, s. 185).

-- ‘Üzerine binen Allah’ın halifesi’. (Velid’in devesine hitaben. *İkd*, c. IV, s. 424, değişik bir varyantı Krş. İbn Asâkir. *Tehzib*, c. III, s. 398, orada bunu söyleyen Cemil, I. Velid'e hitap etmektedir).

### (h) Süleyman

-- ‘Kendisiyle yağmurun arandığı Allah’ın halifesi’. (Farazdak, c. I, s. 361. aynı zamanda Bkz. Cerîr, s. 35, orada Süleyman’ın oğlu Eyyüb zamanından önce *Halife li'r-rahmân* olarak anlatılmıştır).

-- ‘Aranızda açık varisim ve üzerlerinde Allah’ın beni görevlendirdiği (*İstahlefanillah*) kimseler arasında halefim... Ömer'dir’. (Süleyman’ın vasiyetnamesi, İbn Kuteybe, *İmâmet*, s. 308; bu belgede Süleyman, kendisini *Halifetu'l-muslimîn* olarak isimlendirir, Karş, s. 307).

### (i) II. Ömer

-- ‘Allah’ın halifesi ve Allah onu koruyacak’ (Cerîr, s. 274.ve bu ünvan s. 275'de tekrar zikredilmektedir).

-- ‘Peygamberi gönderen (Allah), *halife*'yi hak imamın yerine geçirdi’. (Cerîr, s. 415).

### (i) II. Yezid

--‘Yezid b. Abdülmelik Allah’ın vekilidir; Allah onu kulları üzerine görevlendirdi...ve O gördüklerine beni atadı’. (İbn Hübeyre, el-Mes‘ûdî, *Murûc*, c. IV, &2210= V, s. 458, İbn Hallikân, c. II, s. 71).

--*Halifetullah* (Cerîr, s. 256).

### (j) Hişam

--Hişam’dan sözedilirken Allah’ın nebisi ile Allah’ın vekilinin karşılaştırıldığı hikayeler için Bkz. III, Bölüm, s. 29.

-- ‘Ve Allah’ın halifesi olan Hişam’. (el-‘Abalî, *Eğânî*'de, c. XI, s. 305).

--‘Yeryüzünde Allah’ın vekili olmana rağmen kötü sözler kullanıyorsun’ (Hişam’ın ziyaretçisi, İbn Kesîr, *Bidâye*, c. IX, s. 351).

-- ‘Sen *halifetu'r-rahmân*'a onu ilgilendiren konularda yalan söyledin’ (el-Farazdak veya el-Muferrih b. el-Murakka’, *el-Eğânî*, c. XXII, s. 21).

-- *el-imâm-halifetullâh er-ridâ'l-humâm*. (Hafs el-Umevî İbn 'Asâkir, *Tehzib*, c. IV. s. 392).

--Yine dikkat et, *halifetu ehli'l-ard, halifetu'l-enâm* (Farazdak, c. I, s. 165, c. II. s. 830);

Süleyman'ın *halifetu'l-muslimîn*'i ile kıyasla (Yukarıdaki 8. bölüm)

### **(k) II. Velid**

Krş. aş. Çevirisi yapılan mektup, ek. 2, s. 116 vd. Orada hilafet kurumları Allah'ın vekilliği olarak tanımlanır ve halifelerden *hulefâullah* olarak söz edilir.

### **(l) III. Yezid**

--Krş. aş. Çevirisi yapılan mektup, ek. 2, s. 126 vd. Orada kendisini onların içine sokmakla kendisini onlarla bir tutan III. Yezid, Hişam dahil bütün Emevi halifelerini *hulefâullah* olarak tanımlar.

### **(m) II. Mervan**

-- Karş (henüz halife değilken) . Mervan, 'bu halifenin Allah'tan olduğunu' ifade ettiği mektup ile (et-Taberî, c. II, s. 1850)

-- (Abdülhamid b. Yahya tarafından yazılan bir mektupta Mervan) 'Allah'ın dini ve onun hilafeti' (Safvetu'r-Resâil, c. II, s. 474, aktaran İbn Tayfur, *İhtiyaru'l-manzûm ve'l-mensûr* ve diğer kaynaklar.)

-- 'Ve Allah'ın vekiline itaatsizlik durumunda bir müslüman elindeki kılıçla sürekli olarak kardeşinin kılıcıyla mücadele eder' (muhtemelen 'Abdülhamid b. Yahya II.Mervan'la ilgili olarak, *et-Tezkiretu'l-hamdüniyye*, bab 31'deki *Risâle fi'l-fitne*'sinde). Krş. III. Bölüm, 14. not, orada Abdülhamid Allah'ın rasûlünden ve halifesinden söz eder.

--Krş. *halifetullah*'ın et-Taberî'deki yansımaları, c. III, s. 32. Orada Dâvûd b Ali, Mervan'ı *halifetu's-şeytan* olarak açıklar. (Ya'kübî, c. II, s. 420'de açıkça ahlakî bir bozukluğa işaret eden *halifu's-şeytan* geçer.)

### **(n) Genel olarak Mervaniler**

Sâbit Kutne, Rahmân'a veya halifesine itaatten söz eder. (*Eğânî*, c. XIV, s. 271) Krş. yu. 12 ve13.

### (o) Genel olarak Emeviler

Medâinî'ye göre Suriyeliler, Allah'ın halifelerinden sonra, çocuklarını Muaviye, Yezid ve Velid olarak isimlendirdiler. (Pellat, 'Culte de Mu'awiya', s. 54).

### B. ÜNVAN'IN RESMÎ NİTELİĞİ

Emevilerde devlet başkanının resmi ünvanının *halifetullah* olduğu, verilen delillerden hemen hemen bellidir. Tabii ki bu, Emevî halifelerine hitap ederken ve onlardan söz ederken yaygın olarak kullanılan bir ünvan değildi. Çünkü bu tür durumlar için *emiru'l-muminin* "Müminlerin emiri" ünvanı benimsenmişti ve bu ünvanın *halife*'den daha yoğun bir şekilde kullanıldığı kaynaklarda gösterilmiştir; gerçekten, gayri müslim kaynaklarda *halife* neredeyse hiç geçmez.<sup>13</sup> Fakat bununla beraber *halife*, halifenin fonksiyonunun resmi adıydı<sup>14</sup> ve kullanıldığına dair verilen bu kanıtlar, *halifetu rasûlillah*'ın "Allah Rasûlünün Halifesi" değil, *halifetullah*'ın benimsendiğini göstermektedir. Aynı şekilde Abdülmelik'in sikkelerinde görülen *halifetullah*'dır; ve uzun zaman paralar üzerinde kalmamasına rağmen,<sup>15</sup> Emeviler, çok geç döneme kadar: umumi beyanatlarında, *halife*'yi *halifetullah* gibi kullanmaya devam ettiler: bütün politik farklılıklarına rağmen, II. Velid, III. Yezid, II. Mervan bu noktada idiler. *Halifetullah* ve varyantlarının şiir şölenlerinde görülmesi, şiirsel yaratıcılığı değil resmi kullanımı yansıtmaktadır,. III. yüzyıl Suryânî kaynaklarındaki Osman'a yapılan bir referansı bir kenara bırakırsak, Emeviler için *halifetu rasûlillah*'ın kullanıldığı hiç kanıtlanamamıştır.<sup>16</sup>

### C. HALİFE=HALİFETULLAH

Devlet başkanı için *halife*'yi *halifetullah* anlamında kullanan sadece Emeviler ve onların şairleri değildi. Açıkça herkes bunu kullanmıştı. Aynı şekilde Yezid b. Muhalleb, halife Süleyman'a yazdığı mektupta, aslında bütün halifelerin haddi zatında Allah'ın vekili olduğunu ima eder bir tarzda *Ömer b. el-Hattab ve*

<sup>13</sup> Brock'a göre :“Osman’a “Allah’ın peygamberinin halifesi” olarak hitap edilmesi sadece bir defa Süryânî literatüründe ve geç tarihli bir kaynaktan geçmiştir. (S. P. Brock, ‘*Syriac Views of Emergent Islam*’ in G.H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale and Edwardsville 1982, s. 14 ve not 33 ) Böylece sadece Süryânî tanıklık klasik *halifetu rasûlillah*’ı verir.

<sup>14</sup> Bir Fransız ruhani papazının fonksiyonunun resmi düzenlemesi benzer bir şekilde *cure*'dir, fakat Parisliler genellikle ona *pere* diye hitap ederler ve ondan *le pere* olarak söz ederler. Halefini tayinle ilgili mektubunda II.Velid halifelerin tarihlerini, fonksiyonlarını ve önemlerini anlatırken onlardan *hulefa* olarak söz eder.Fakat kendi vatandaşlarına direk olarak hitab ettiğinde sözü *emiru'l-müminin* diye değiştirir. (Krş.aşağıda ek.2)

<sup>15</sup> Paraların üzerinde görülmemesi, Abdülmelik'in *halifetullah* diye çağrılmaktan vazgeçtiği anlamına gelmez, bilakis para basma isteğiyle propaganda tarzını değiştirdiği anlamına gelmektedir.

<sup>16</sup> Krş.9. dipnot.

*Osman b. Affan ve-men ba'dehuma min hulefaillah* ‘Ömer b. Hattab ve Osman b. Affan ve onlardan sonra gelen Allah’ın Halifeleri’nden, bahseder.<sup>17</sup> Bu, İbn Zübeyr gibi bir halife muhalifinin bile şiirde kendisinden *Rahmanın halifesi*<sup>18</sup> olarak sözedildiği gerçeğiyle uyuşmaktadır. Hariciler cenahında, II. Yezid’in ve diğer Emevi halifelerinin kötülüklerini alaycı yorumlarla tanımlayan 740 senesinde Ebu Hamza tarafından yapılan gaddarca konuşmalar vardır, böyleleri *hulafâullâh*’ın ayırtedici karakterleri olarak mı varsayılmaktadır?<sup>19</sup> Ebu Hamza’nın dürüst idarecileri Allah’ın temsilcileri olarak kabul edip etmediği açık değildir ama, onun da diğerleri gibi, *halife*’yi *halifetullah* anlamında kullandığı sonucu rahatlıkla çıkarılabilir.<sup>20</sup> Şii cenahta da –görüleceği gibi- bu ünvan kullanılmıştır.<sup>21</sup> Nihayet II. Ömer’in kendisine *halifetullah fi’l-ard* olarak hitap edilmesine karşı çıktığı anlamında bir rivayet vardır.<sup>22</sup> Bu hikayenin doğru olması imkansızdır<sup>23</sup> ve Emevi dönemine ait olamaz. Fakat bununla beraber bu, - II. Ömer’in alternatif bir hitap şekli olarak kendi ismini (künyesini) ve *halifetu rasûlillah*’ı değil de, *emiru’l-mu’minîn*’i seçmesi- bu rivayetin sahibine göre *halife*, görünürde *halifetullah*’a eşit olarak kabul edilmiş olmalı ki, Ömer bunun hilafet ünvanıyla beraber kullanılmasına karşı çıkmak zorunda kalmıştır.

<sup>17</sup> et-Taberî, c. III, s. 1334.

<sup>18</sup> Vaki’, *Ahbâru’l-Kudât*, ed. A- A. M. el-Merâğî, Kahire, 1947-50, c. I, s. 263; *Eğâni*, c. IV, s. 400.

<sup>19</sup> Krş. aşağıda ek.3, bölüm 9.

<sup>20</sup> Allah’ın vekili ünvanı bir Harici yönetici için uygun bir ünvan değildir ve bazı aşamalarda Hariciler gerektği gibi bütünüyle halifelik ünvanını reddetmişlerdir. (Krş. E. A. Salem, *Political Teory and institutions of the Khawarij*, Baltimore, 1956, s. 52 vd.). Fakat görünüşe göre onlar, onu Emeviler dönemi boyunca kullanmışlardır. Böylece bize Katarîb al-Fuca’a’nın halife olarak bilindiği söylenmiştir. (ez-Zehabi, *Siyeru A’lâm’in-Nubelâ*, ed. Sh. el-Arna’ût ve diğerleri, Beyrut, 1981, c. IV, s. 152; ve *emiru’l-müminîn* olarak bilinmesinin numismatik olarak benimsendiği söylenmiştir. Krş. Walker, *Catalogue*, c. II. s.112 vd. ve iyi bilinen edebî gelenekle). Ebû Hamza’nın bizzat kendisi Abdullah b. Yahya’ya *ale’l-hilafe* “Hilafet adına” biat verdiği söylenmiştir.(et-Taberî c. III.s. 1943; *Eğâni*, c. XXIII, s. 227)., onun veya diğer Haricilerin kendi aralarında *halifetullah*’tan başka bir ünvanı benimsediklerini iddia etmek için ‘Allah’ın halifesinin ve Müslümanların imamının nasıl yıkıldığını görmüyor musunuz?’ ifadesinden başka herhangi bir şey yoktur. İbn.Ebi’l-Hadid’in versiyonunda Ebû Hamza’nın sözlerindeki haykırma hakkında ( ek. 3, not 8).

<sup>21</sup> Krş.aşağıdaki not, 57.

<sup>22</sup> İbn ‘Abdi’l-Hakem *Siretu Ömer b. Abdülaziz*, ed. A. ‘Ubeyd, Beyrut 1967, s. 54. Birkaç kelimesi düşmüş versiyon el-Kalkaşandî’, *Subhul-A’şa*, ed. M. ‘A.-R. İbrahim, Kahire, 1913-20, c. V, s. 445.

<sup>23</sup> Krş.aşağıda s. 74. Aynı zamanda II. Ömer’in, ismi belli olmayan birisinin kendisine *halifetullah* olarak hitap etmesine itiraz ettiğine dikkat ediniz. Halbuki, Cerîr kendisine aynı şekilde hitap ettiğinde aynı şeyi yaptığını hiç kimse iddia edemez.(Krş.yukarıda s. 9) Aksine çok bilmiş İbn Kuteybe, onun şairlere para harcamayı başaramadığı halde, Cerîr’in şiirinin onu gözyaşlarına boğduğunu bize aktarmaktadır.(*İmame*, s. 310vd.; benzer şekilde ‘gözyaşı olmamakla beraber, ‘*İkd*, c. II. s. 94 vd. 940).

Emeviler için tespit ettiğimiz üç noktanın Abbasiler için de geçerli olduğunu belirtmeliyiz. *Halifetullah* ünvanı, M.750 den M.862 ye kadar ki dönemde, Ebu'l-‘Abbas,<sup>24</sup> el-Mansûr,<sup>25</sup> el-Mehdî,<sup>26</sup> el-Hâdî,<sup>27</sup> Hârûn er-Reşîd,<sup>28</sup> el-Emîn,<sup>29</sup> el-Me’mûn,<sup>30</sup> el-Mu’tasım,<sup>31</sup> el-Vâsık,<sup>32</sup> el-Mutevekkil,<sup>33</sup> ve el-Muntasır<sup>34</sup> gibi bütün

<sup>24</sup> Ebû Muslim'in hacca gitmek için kendisinden izin ricasında bulunduğu mektubundaki imzası, kendisinin onu *beytullahi'l-harâm ve halifetihî*'yi ziyaret etmekten alıkoymadığını göstermektedir. (*İkd*, c. IV, s. 211).

<sup>25</sup> el-Mansûr, Abdullah b. ‘Ali ye verdiği bir *emân* mektubunda, kendisini *halifetullah* olarak tanımlar. (el-Ezdî, *Tariku'l-Mevsil*, ed. A. Habiba, Kahire 1967, s. 168), Ebû Davûd, ondan ve genel olarak Abbasiler'den “*hulefâullâh*” olarak söz eder (et-Taberî, c. III, s. 107). Şiirsel şahadetler için bkz. Ebû Nuhayla, *Eğânî* c. XX. s. 421 (Başka bir yerde de aktarılmaktadır.); es-Seyyid el-Himyerî, a. y., c. VII, s. 256. Orada Mehdî'ye hitaben yazılan bir şiirde; o *halifeturrahmân ve'l-kâimdir*. Mervan b. Ebî Hafsa, a. y., c. XX, s. 86, 91; el-Mes‘ûdî, Murûc'da birden fazla yerde *halifeturrahmân*'dır, c. IV, s. 2380, c. VI. s. 169; İbnu'l-Mevlâ, *Eğânî*, c. III, s. 299, ve el-Mu‘ammal, et-Taberî'de , c. III, s. 407; *Eğânî*, c. XXII, s. 247, her ikisinde de el-Mehdî'yi *Halifetullah*'ın oğlu olarak tanımlar. Bunları ve diğer bir çok referansı F. Umar'ın ‘Min elkâbi'l-hulefâi'l-‘Abbâsiyyîn: halifetullah ve zillullah , *Mecelletu'l-Camiati'l-Mustansiriyya* 2 (1971), s. 327 deki yazısına borçluyuz; Tyan, *Califat*, s. 446n). el-Mansûr için *Sulâanullah fi ardihi*, kullanımı için bkz. aşağıda bölüm 5 not 176.

<sup>26</sup> Beşşâr b. Burd, *Divân*, ed. M. et-Tâhir b. Aşûr, Kahire, 1950, c. III, s. 94 (*Halifetullah beyne'l-zikk va'l-'ud*; *Eğânî* de zikredilir, c. III, s. 243, 245): İbnu'l-Mevlâ, *Eğânî*, c. III, s. 299; aşağıda 64. not; aynı zamanda daha fazla bilgi için bkz. Murûc, c. IV, s. 2447 = VI, s. 240.

<sup>27</sup> et-Taberî, c. III, s. 600, (*Allah. . . halifetuhu*); *Eğânî*, c. XIX. s. 285 (*hilâfetullah*).

<sup>28</sup> Ebu'l-Atahiye et-Taberî'de, c. III, s. 687. *Eğânî*'de aynı yer c. IV, s. 14; XIX, s. 74; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. X, s. 217 (*vârisunâ rasûlullah ve-bakiya finâ hiâafetullah*), 221; ‘*İkd*, c. III. s. 293, *halifetullah* olarak Harun için bkz. Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 61, *Arabian Nights'a* referansla. Aynı şekilde Krş. et-Taberî, c. III, s. 663 (*fa immellahe, . . ekremehu min hilâfatihî ve-sultânihî*).

<sup>29</sup> *Eğânî*, c. XX, s. 59, Kalkaşandî'ye göre, *Subh*, c. I, s. 415, el-Emîn, Cuma hutbelerinde, [*emiru'l-mü'minîn'den* daha ziyade] *Allahumme aslih abdeke ve halifeteke* formülasyonu ile kendisinden bahsedilen ilk kişidir - Böylece el-Emin meşicilerde bile *halifetullah*'tı.

<sup>30</sup> Memûn'un paraları üzerindeki *halifetullah* için bkz. G.C. Miles, *The Numismatic History of Rayy*, Newyork, 1938, s. 103-106; S.Shamma, Dirhemen nadiran ‘an ‘alâkâti’ d-diniyye, *el-Meskûkât*, 4 (1973)s. 46; el-Memûn (şu an İngiltere Müzesinde olan) 208, 209, 210 da Semerkant'ta, 208 209'da Nişabur'da ve 208 de Herat, Zencan ve Muhammediyeye'de, Talha [b. Tâhir] ismiyle bastırılan dirhem paralar üzerinde de *halifetullah*'tı ( Bu bilgi için Nicholas Lowick'e minettarız). O, Tâhir'e yazdığı bir mektupta kendisinden *halifetullah* olarak söz eder (*İkd*, c. IV, s. 215 vd.):ve Tâhir bunun kendisinin istediği şey olduğunu bildirdi (*Eğânî*, c. XX, s. 54) el-Huseyn b. ed-Dahhâk, onu *halifeturrahmân* olarak tanımlamıştır (*Eğânî* c. VII, s. 301) ve kendisi de er-Rızâ'yı halefi olarak tayin ettiğini bildiren mektubunda *halifetullah ve halifetuhu fi ardihi*'den söz eder. ( bkz. Ek 4)

<sup>31</sup> *Eğânî*, c. XIX, s. 74, en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-arab fi funûni'l-edeb*, Kahire, 1923, c. V, s. 148, Ebû Temmâm rivayeti. Aynı zamanda Krş., Kalkaşandî, *Subh*, c. VI, s. 402 (*felammâ afdallahu ilâ emiri'l- muminîn halifetehu*).

halifeler için ve ondan sonra 865 'te el-Mu'tez için,<sup>35</sup> el-Mühtedi (ö. 870),<sup>36</sup> el-Mu'temid (ö. 892),<sup>37</sup> Mu'tedid (ö.902) için,<sup>38</sup> ayrıca et-Tâ'î<sup>39</sup> ve Büveyhî dönemindeki<sup>40</sup> diğer halifeler için, XI. yüzyılın sonlarında el-Muktedî,<sup>41</sup> XI. yüzyılın sonları XII. yüzyılın başlarında<sup>42</sup> el-Mustazhir, XII. yüzyılın ortalarında Muktefi,<sup>43</sup> XII. yy.sonu ve XIII. yy. başında el-Nâsır<sup>44</sup> ve XIII.yy da Mustansır<sup>45</sup>

<sup>32</sup> el-Hatip el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, Kahire, 1931, c. XVI, s. 17 ( peygamberi gönderen (Allah) halifeliği imam el-Muhtedi'ye verdi). *Eğânî*, c. IX, s. 284 (*Allah... halifetihî*) Krş. c. VII, s. 195 (onun *hazimullah fi halkihî* olarak tanımlandığı yer).

<sup>33</sup> el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke* Leiden, MS. Or. 463 fol 349b (=F.A.G.Al Dahas, *Ahbâru Mekke* kitabının bir edisyon kritiği, Exeter Ph. D. 1983, s. 263), bir Zemzem kitabesinde orijinal olarak Mu'tasım'ın adı ve sonradan Mu'temid'in adı *emere halifetullah Ca'fer el-imâm el-Mutevekkil alâllah emir el-mu'minîn*...görülmektedir, yine bkz. *Eğânî*, c. XXIII, s. 212 (Krş. s. 210)

<sup>34</sup> et-Taberî, c. III, s. 1475 (*abdullahi ve halifatuhu*)

<sup>35</sup> et-Taberî, c. III, s. 1546 (*abdullahi ve halifatuhu*), bu biatın dili ile el-Mustansır'a yapılan biatın dili arasında yakın bir benzerlik vardır. Müsta'in'le ilgili aynı tarihli bir belgedeki referensa da dikkat ediniz: Allah'ın *Hilâfetuhu li-dinihi ismatun ve taâtu hulâfaihi fardan vâciben 'alâ kâffeti'l-ummet-yaptığı gerçeğine... age.*, s. 1565

<sup>36</sup> İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, Kahire, 1929-72, c. II, s. 268. orada bir Hâşimî tarafından halifeye “ente halifetu rabbi'l- 'alemîn ve ibnu ammi seyyidi'l-murselin” denilir.

<sup>37</sup> Fâkihî, *Mekke* MS 352b (= ed-Dahas, s. 272. *emere halifetullah Ahmed el-imâm el-Mu'temid 'alâ'llah emiru'l-muminîn* (Mescidi Haram'daki bir kitabede)

<sup>38</sup> et-Taberî, c. III, s. 2177.

<sup>39</sup> et-Tâ'î adına eş-Şâ'bî tarafından yazılan resmi bir mektupta o, “el-imâm hucetullahi alâ halkihî ve halifetuhu fi ardihî” olarak tanımlanır.(Kalkaşandî, *Subh*, C. VI, s. 413), bu halifeyi pohpohlamaktan çok kabadayılığı adet edinen Adudu'd-Devle, onu; bir Fatmî elçisine *halifetullah fi ardihî* olarak tanımlar. ( en-Nehrevâli, *el-İ'lam bi a'lam Beytillah el-harâm*, ed., F. Wustenfelt, Leipzig, 1857, s. 168). H. Busse'nin görüşü şudur ‘ The Revival Persian Kingship under The Buyids, D.S. Richards, (ed.) *Islamic Civilisation* 950 1150, Oxford, 1973, s. 63,’ (fakat) emir'in hilafetle krallık arasındaki ilişki hakkındaki görüşünün tipik bir örneği olarak, Adudu'd-Devle'nin bu kavram hakkındaki görüşünün halife ve İslam devlet teorisi tanımına aykırı olduğu kesinlikle yanlıştır.

<sup>40</sup> Bkz. Örnek mektuplar, Sâhib b. 'Abbâd, *Resâil*, ed. A.W. 'Azzâm ve Sh. Dayf, Kahire, 1947, s. 21 (*halifetullah*) s.23 (*hulefâullâh fi ardihî*). Krş. el-Mu'ayyed eş-Şirâzî, *Siretu'l-Mu'ayyed*, ed. M.K. Huseyn, Kahire, 1949, s. 76 154: Halifenin Buveyhilere vermiş olduğu değişik halifelik ünvanları arasında Ebu Kalicâr, el-Mu'ayyed tarafından yazılan bir mektupta *kâsım halifetullah* olarak tekrar görünen *yemin halifetullah* idi. Fatmî dai el-Mu'ayyed Abbasilerin *halifetullah* olduğunu inkar etmişti. (Onun görüşüne göre Allah'ın vekili olan Fatmî hükümdardı, Krş. aşağıda 62. not)

<sup>41</sup> Miles, Rayy, s. 207 vd., M. B. el-Huseynî, *Dirâsâtu tahlîliyetun ve ihsâiyetun li'l-elkabi'l-İslamiyye*, Sumer 28 (1972) s. 155.

<sup>42</sup> el-Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, ed. A.R. Bedevî, Kahire, 1964, s.169: Krş. I. Goldhizer, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte*, Leiden, 1916, s. 80 ve o yerdeki not. Aynı halife için *halifetu'l-müminîn* (507 tarihli bir dinar üzerinde) kullanılır, bkz. el-Huseynî, *'Dirâsât'*, s. 155.

<sup>43</sup> Kalkaşandî, *Subh*, c. VI, 397, orada, bu halifeden Selçuklu sultanına gönderilen mektup, onun ünvanları arasında *mu'in halifetullah* da vardır.

için kullanılmıştır. Bu ünvan, bütün Abbasî halifeleri için kullanılmıştır.<sup>46</sup> Aynı şekilde Emeviler döneminde devlet başkanının resmi sıfatı olarak sayılmıştır. Böylece resmi mektuplarda ve resmi durumlarda kullanılmıştır.<sup>47</sup> Me'mûn, müteakiben Muktedî para basımında onu yeniden kullanmışlardır.<sup>48</sup> Cahız'a atfedilen bir mahkeme âdâb-ı muaşeret kitapçığı, yöneticilere *halifetullah, emînullah, ve emiru'l-mu'minîn*<sup>49</sup> olarak hitap edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ve o zamanki gibi bu süreçte de *halifetullah* genel olarak (devlet başkanı) anlamında kullanılan hilafet ünvanıydı. Ebû Dâvûd, Ebû Muslim'e "Biz kesinlikle Allah'ın halifesine isyan etmeyiz" demişti<sup>50</sup>. Abbasî ailesinden biri, Abbasi birlikleri arasında kabilesel kavgayı provoke etme niyetiyle 'Mudar kabilesi, Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabı, Abbasi ailesi olan Allah'ın ailesini meydana getirdiğini'. ilan etmişti.<sup>51</sup> *Halifetullah*, aynı zamanda eskatolojik çalışmalarda Mehdi'nin ünvanıdır.<sup>52</sup> Fakat burada bir fark vardır; *halifetu rasûlillah* Emeviler'de bilinmiyor görünürken, Abbasiler döneminde görünmeye başlamıştır. Bu şekilde Abdullah b. Ali hilafeti *halife lirasûlillah* olarak tanımlamıştır.<sup>53</sup> Beşşar

<sup>44</sup> H. el-Bâşâ, *el-Elkâbu'l-İslâmiyye*, Kahire, 1957, s. 278, aşağıdaki 54. not. Kalkaşandî, *Subh*, c. 8, s. 273 (orada Vezirinden Basra Mukta'ına gönderilen bir mektupta Nasır "*halifetullahi fi ardihi*" olarak tanımlanır.) ve c. X, s. 286 da (orada o, "*abdullah ve halifetuhu fi'l-'alemîn*"dir).

<sup>45</sup> el-Bâşâ *Elkâb*, 278 (*halifetullahi fi ardihi ve nâibuhu fi halkihi*).

<sup>46</sup> Krş. Tyan, *Califat* s. 447, (orada Abbasiler "*halâifullah*"dır); yine Krş. *Ikd*, c. IV, s. 240-242, Watt'ın, ünvanın Abbasilerde daha az kullanıldığı yönündeki görüşü hem doğrudur hem de yanlıştır. (God's Caliph, s. 571; *Formative Period*, s.484) Halifelerin onu daha az kullandıkları doğru değildir. Fakat saray şiirinin doğası değişmiştir. Cerîr ve Ferzâk tarafından tekrarlanan temalar, yeni şiir tarafından yok edilmiştir. Zira resmi halifelik kavramı aynı kalsa bile, Abbasî *divanları* birkaç referansı verecek şekildedir.

<sup>47</sup> Krş.yukarıdaki 19, 31, 35, 39. not ve aşağıdaki 54. not. E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, c. II, (*Saltanat et califat*, bundan sonra *Saltanat*), Paris 1956, s. 116. Kalkaşandî, *Subh*, c. VIII, s.325, tarafından zikredilen bir örneğe göre, yeni halifenin tahta çıkması üzerine valilere ve diğerlerine gönderilen mektuplar, Allah'ın filan kişiyi *li halifetihi* için seçtiğini ifade etmelidirler. Bir halifenin tahta çıkması üzerine ona yapılan örnek bir tebrik mektubu, *hilâfetullah* ve *halife min hulefâihi*'den söz eder (aynı yer c. VIII, s. 393 vd.:Krş. 398 vd.).

<sup>48</sup> Krş. Yukarıda 25 ve 33. dipnot. Bazı geç dönem delâletler epigrafiktir. el-Bâşâ, *Elkâb*, 278.

<sup>49</sup> el-Câhız, *Kitâbu'l-Tâc*, ed. Ahmet Zeki Paşa, Kahire, 1914, s. 86.

<sup>50</sup> Krş. yukarıda verilen 2. referans, 20 not.

<sup>51</sup> et-Taberî, c. III, s. 366.

<sup>52</sup> Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, British Library, Or. 9449, fol. 84a (Bu referansı Michael Cook'a borçluyuz); G. van Vloten, 'Zur Abbasidengeschichte', *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 52 (1898), s. 219, Makrizî rivayeti; İbn Mâce, *Sunen*, ed. M. F. 'Abdülbâkî, Kahire, 1952, 3, c. II, 4084 (*Kitâbu'l-fiten*, bab 24): İbn Hanbel, *Musned*, Kahire, 1313, c. V, s. 277.

<sup>53</sup> Ahmed Zekî Safvet (ed.), *Cemheretu resâili'l-'arab*, Kahire, 1937, c. III, s. 9 (es-Sûlî rivayeti).

b. Burd şiirinde, Mehdi'ye hitaben *hilafet-i Ahmed*'den söz eder.<sup>54</sup> Abdulmelik b. Sâlih, Hârûn'a, kendisinin *halifetullah ve rasûlihi...fi ümmetihi ve eminuhu ala raiyyetihi* olduğunu söyler<sup>55</sup> ; Mutevekkil *hilafetullah fi 'badihi ve halifetu rasûlillah fi ümmetihi* olarak pohpohlanırken<sup>56</sup>, el-Me'mûn bile *hilafetu rasûlihi*'den söz eder<sup>57</sup>. Gerçekten Sultanlar dönemine kadar, Allah'ı, peygamberini ve onun *halife*'sini gösteren en güzel bir form oluşmuştu<sup>58</sup>. Açıkça Abbasiler, akrabaları peygamberden miras aldıkları iddiasıyla yakından ilişkili olan ünvanlarının bu versiyonuna hiçbir şekilde içerlememişlerdi: Bundan dolayı Me'mûn'un mektubu, karakteristik olarak *hilâfetu rasûlihi ve'l kurâba bihi*'den söz eder<sup>59</sup>. Bununla beraber, burada dikkat edilmesi gereken nokta, halifeler, peygamberlerin varisleri olmakla mutlu görünmelerine rağmen, kendilerini Allah'ın vekilleri olarak görmekten vazgeçmemeleridir.

Halifelerin bu fonksiyonu elinde tuttuklarını iddia eden sadece Abbasiler değildi. İspanya Emevileri, halifelik ünvanını benimsedikleri zaman, şairler derhal onu *halifetullah* olarak ayrıntılarıyla açıkladılar<sup>60</sup>. İmamiye fırkasının *halifetu rasûlillah*'a vurgu yapması beklenmesine rağmen<sup>61</sup>, imamlarının *halifetullah fi ardihi* olduğunu açıkladılar.<sup>62</sup> İsmailî yazarlar, aynı şekilde, imamı hem 'Allah'ın

<sup>54</sup> Beşşâr, c. III, s. 74.

<sup>55</sup> *İkd*, c. II, s. 154, bu pasajın diğer birkaç versiyonunda Harun, "*halifetu rasûlillah*"tır. Krş. et-Taberî, c. III, s. 689; Ezdî, *Mavsîl*, s. 264; Ahmet Zekî Safvet, *Cemheretu resâili'l-'Arab*, Kahire, 1933, c. III, s. 91, daha fazla referanslarla.

<sup>56</sup> Safvet, *Resâil*, c. III, s. 509.

<sup>57</sup> Krş. yukarıda 29. not verilen *Eğânî* referansıyla.

<sup>58</sup> *Kullu zâlike şâe lillâhi ve li-rasûlihi ve-li-halifetihima*, el-Kâdî el-Fâdil, Nâsır zamanında sultanlar adına yazılan bir mektupta Bağdat'taki "*hilâfet divanına*" ifadesini kullanır (Kalkaşandî, *Subh*, c. VII, s. 127).

<sup>59</sup> Safvet *Resâil*, c. III, s. 509, Beşşâr'ın şiiri doğal olarak *mîrâsu'n-nebi'*den de sözeder. c. III, s.284.

<sup>60</sup> *İkd*, c. IV, s. 502 (Tyan tarafından aktarılan, *Calîfat*, s. 445n.); Krş. EI s.v. '*khalifa*', col.943b, referanssız. III. 'Abd al-Rahman da *Halifetu'r-rahman* idi. Krş. '*İkd*, c. IV, s. 521'; Yine Krş. s. 494. orada Muhammed b. 'Abdurrahman *eminullah*'tır.

<sup>61</sup> Örneğin bkz, Kuleynî, *Kâfî*, s. 200; Mufid, *İrşâd* s. 401 b.a. el-Şerif,el-Murtazâ, *Divân*, ed. R. el-Saffâr, Kahire, 1958, c. I, s. 50, Krş. s. 49, Harun'un Musa ile ilişkisine benzer bir ilişkiye dayanarak Ali onun vasisi olarak tanımlanırken, tabii ki halife Muhammed'in halefi olarak tasavvur edilir.

<sup>62</sup> el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-kâfî*, el-Gaffârî, c. I, Tahran 1377-81, ss.193, 200; el-Şeyh el-Mufid, *Kitabu'l-İrşâd*, tr. I. K. A. Howard, London, 1981, sayfa arası 169, 462. Krş. İbn Bâbüya, *Kemâluddîn*, ed. 'A. A. el-Gaffârî, Tahran, 1390, ss. 4 vd., orada Adem Allah'ın halifesi olarak tanımlanmıştır. İmametle ilgili bütün aşırı doktrinler (burada halife demişlerdir) Kur'an'ın. 2 :28 ayetinden almışlardır. İbn Şahraşûb da imamet gerekliliği konusunda bu ayeti delil olarak ileri sürer. (*Menâkıbu Âli-i Ebi Tâlib*, Necef, 1956, c. I, s. 211) ve genelde imam, özellikle de (diğerleri arasında) Ali'nin *halifetullahi fi ardihi/bilâdihi* konusunda şiir ve hadis nakleder. (s. 212; c. II, ss. 262 vd.).

halifesi hem de peygamberin varisi' olarak tanımladılar<sup>63</sup>. Musâfiridin'in ailesinden muhtedi olan bir İsmailî, paraların üzerinde Ali'nin *halifetullah* olduğunu ilan etmişti.<sup>64</sup> Suriye'de başarısızlıkla sonuçlanan Fatimî devletini kurma girişiminde, Fatimî devletinin kurucusu, resmi olarak *halifetullah 'ale'l-'âlemîn* olarak ilan edilmişti<sup>65</sup> ve sonradan Fatimî halifeleri hem şiirde hem de nesirde Allah'ın vekilleri olarak tanımlandılar.<sup>66</sup> Sadece Zeydilerin *halifetullah* ünvanını hiç kullanmadıkları görülmektedir.<sup>67</sup> Hariciler arasında, Abdusselâm b. Hâşim el-Yeşkurî, *halifetullah* iddiasında bulunan birisinden sadır olan böyle davranışlar hakkında alaylı eleştirilerle el-Mehdi'nin kötülüklerini sayarak Ebû Hamza'nın geleneğini sürdürdü.<sup>68</sup>

Böyle alaylara rağmen, Abbasiler Mısır Memluklularına transferlerinden sonra bile –ki orada kendilerinden hakkıyla *halifetullah* ve *nâibullah* olarak söz edilmiş- bu yüceltilmiş ünvanlarına sadık kaldılar.<sup>69</sup> Osmanlılar bu görevi miras

<sup>63</sup> Ahmed b. Ya'kûb, *er-Risâle fî'l-imamet*, ed. S. N. Makarem, *The Political Doctrine of the Isma'îlis*, başlığı altında, Delmar, N. Y. 1977, fol. 86v, orada imam *halifetullahi teala fî halikatihî ve li rasûlihî fî ummetih'dır*; Kur'ân. 2:28 ve 38:25 Allah'ın Ademi ve Davud'u ataması konusunda ikisi aktarılır. Fakat Kadî Nu'mân imamet hakkındaki tartışmalarında hem hilafet ünvanından hem de bu ayetleri kullanmaktan sakınır (*De'aimu'l-islam*, ed. 'A. 'A. Feyzî, Kahire, 1951-60, c. I, nos. 36ff.).

<sup>64</sup> S. M. Stern, 'Kuzey batı İran, Horasan ve Transoxania'da ilk İsmailî dâ'î', *Bulletin of the School of Oriental African Studies* 23 (1960), s. 72vd.

<sup>65</sup> et-Taberî, c. III, s. 2233; Krş. H. Halm, 'Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)', *Die Welt des Islams* 10(1979), s. 42.

<sup>66</sup> Fatimî halifesi Aziz'den Mısır valisine bir mektup, *habâ emire'l-mu'minîn ve'n-tehebehu li halifetihî ve caalehu safiyyehu min halkihî ve emînehu alâ ibâdihî* olan Allah'ı överek Allah'tan ve onun seçilmiş halifesinden bahseder (*hulefâihî'l-mustafayn* (Kalkaşandî, *Subh*, c. VI, s. 433), (a.e., s. 434). Kalkaşandîden aktarılan belgelerde, Fatimî halifeleri de aynı şekilde Allah'ın halifeleridir, *Subh*, c. VIII, s. 237, 240; c. IX, s. 377, 386. Fatimî büyük dâ'î el-Mu'ayyed, Fatimî halifelerinden *halifetullah* olarak sözeder (*Divân*, ed. M. K. Huseyn, Kahire, 1949, no. 19:3; Krş.. 2:137: *kataatallah ala halifetihî vel mustafa ala cemû ummetihî*). Hani'nin şiiri de Allah'ın yeryüzündeki vekillerinden sözeder. (Tyan, *Sultanat*, s. 514n.).

<sup>67</sup> Professor W. Madelung bile bir Zeydî delaleti bilmemektedir (*letter of 7/9 1984*). Yemen Zeydî İmamı *halife* olduğu kadar açıkça o kendisinden önce gelen imamın *halifesidir* (vekil veya halef anlamında). Krş. Kalkaşandî, *Subh*, c. VI, s. 47, 123; c. VII, s. 334). Bununla beraber Zeydîler, iyiliği emreden, kötülükten yasaklayan kişinin Allah'ın halifesi olduğu fikrine aşına idiler. Onun kitabı ve onun peygamberi birbirine benzerdir. (Krş. aşağıda 6. bölüm 12. notta verilen referans).

<sup>68</sup> Halife b. Hayyât, *Tarih*, ed. S. Zakkâr Damascus 1967-8, c.:II, s. 702; Mehdi, isyancılara gönderdiği mektupta kendisinden *halifetuhu* olarak sözeder (aynı yer, 701).

<sup>69</sup> Krş. el-Zâhirî, *Zubdetu'l-keşfi'l-memâlik*, ed. P. Ravaisse, Paris, 1894, s. 89 (*huve halifetullah fî ardihî ve 'bnu ammi rasûlihî seyyidi'l-murselîn ve vârisu'l-hilâfet anhu*, ilk rivayet Margolouth tara-

aldıklarını iddia ettiklerinde, onlar da Allah'ın vekilleri oldular.<sup>70</sup> Bu arada ünvan, Doğu Selçuklu<sup>71</sup> sultanları tarafından en az Anadolu Selçukluları kadar benimsenmişti.<sup>72</sup> Bununla beraber et-Tahtâvî gibi bir alim de, 19. yy. Mısırında, kralı (Hidiv) “*halifetullah fi ardihi*” olarak tanımlamıştı.<sup>73</sup> Bu ifade onun görünüşünü konu dışı kılmıştı. 18. yüzyıla kadar Java'da krala ait bir ünvan olarak kullanılagelmişti.<sup>74</sup> Afrika yöneticileri, *hilafetullah ta'âlâ fi ardihi* ve *halifetu rabbi'l-'âlemîn* gibi ünvanları benimsemişlerken<sup>75</sup>, Hindistan ve Morocco prensleri de kendilerini *halifetullah* ve/veya *nâibullah* olarak adlandırmaktan hoşlanmışlardır.<sup>76</sup> Halife'nin *halifetu rasûlillah*'ı simgelediği fikri açıkça bilinmiyordu. Afrika kralları onu *halifetu rasûli rabbi'l-alemîn* yapmak için daha yüce ünvanla birleştirdiler.<sup>77</sup> Fakat onun fazla ilerleme kaydettiği söylenemez. Görünüşe bakılırsa hala da etmemiştir. 1984 mayısında, başkan Numeyri'nin, kendisini dünyada Allah'ın temsilcisi (=halifetullah fi'l-ard) olarak Sudan'ı İslamî bir cumhuriyete dönüştürmeyi planladığı söylenmiştir.<sup>78</sup>

---

findan yapıldı, ‘Halife ünvanı anlamı’, s. 327); Goldziher, *Muslim, Studies*, c. II, s. 62 (*naibullah fi ardihi*); Tyan, *Sultanat* s. 239 (bu ve diğer referanslarla). Yine bkz. Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, c. VIII, s. 108, orada 1360 da yazılan V. Nâsiruddîn Muhammed'den bir mektupta Memluk sultanı el-Eşref Nasiruddîn'e, diğer şeyler arasında, *seyfu hilâfetillah* olarak hitap edilir; c. X, s. 130, orada halife Musta'in 1411 de, Delhi sultanı Muzaffer Şah'a (II. Mahmud Şah) *İnûi câilun-fi'l ardi halife* Kur'an ayetini zikreder.

<sup>70</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 62; Arnold, *Caliphate*, böl. 11.

<sup>71</sup> el-Gazâlî, *Nesihetu'l-mulûk*, ed. J. Humâ'î, Tahran 1351 (Şemsî), s. 131 = F. R. C. Bagley (tr), *Gazâlî's Book of Counsels for Kings*, London, 1964, s. 77 (*Nesihetu'l-mulûk*'un bu bölümü el-Gazâlî'nin kendisi tarafından değil, bir çağdaşı tarafından yazılan bir nasihatır. Krş.P. Crone, el-Gazâlî sultanlar için bir nasihat yazmış mıdır? Jerusalem *Studies of Arabic and Islam*, no.VI da gelecek); A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981, s. 133 (Fahrüddin er-Râzî)

<sup>72</sup> el-Bâşâ, *el-Elkâb*, s. 278

<sup>73</sup> Rıf'a Bey, Râfi' [et-Tahtâvî], *Kitabu menahici'l-elbâbi'l-misriyye fi mebahisi'l-adâbi'l-asriyye*, Kahire, 1912, s. 354 (bu referansı Y. M. Choueiri'ye borçluyuz).

<sup>74</sup> M. B. Hooker, *A Concise Legal History of South-East Asia*, Oxford, 1978, s. 72, Krş. s. 50.

<sup>75</sup> R. S. O'Fahey, ‘The Mahrams of Kânem-Borneo’, *Fontes Historiae Africanae: Bulletin of Information*, no. 6, December 1981, s. 23; R. S. O'Fahey and M. I. Abu Selim, *Land in Dar Fûr*, Cambridge, 1983, s. 30.

<sup>76</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 62n; Krş. Arnold, *Califat*, s. 116 vd.

<sup>77</sup> O'Fahey ve Ebu Selim, *Land in Dâr Fûr*, s. 30.

<sup>78</sup> R. Hall, ‘Islamic zeal plunges Sudan into new turmoil’, *The Observer*, Sunday, 20 May 1984, s. 6.

Kısacası Osman'dan Numeyri'ye, veya başka bir tabirle yaklaşık olarak 644'den 1984'e kadar çok farklı dini, politik coğrafi ve etnik arka plana sahip olan Müslümanlar, *halife* ünvanını *halifetullah* 'Allah'ın vekili' yerine kullanmışlardır. Bu yüzden devamlı olarak ünvanın bu anlama geldiği sonucunun çıkarılması doğal görünmektedir. En azından, 632'den 644'e kadar ki 12 yıllık süre içerisinde manasının değiştiğini ve ondan sonra 13 yüzyıl boyunca sabit kaldığını ileri sürmek biraz zorlama gibi gelmektedir. Fakat eğer *halife* başlangıçtan itibaren Allah'ın vekili anlamına gelseydi, o zaman Şiiler, devletin yasal başkanının, Peygamber'in hem dini hem de siyasi gücünü miras aldığı şeklindeki iddialarında tamamıyla haksız olamazlardı. Şüphesiz ki, Sünni halifeler politik güçlerini sultanlara verdikleri gibi dini otoritelerini de alimlere bırakmak zorundaydılar.(...)

Bu sonuç çıkarma o kadar açıktır ki, okuyucu tali derecedeki literatürde niçin bunun hiç yapılmadığını iyice merak edebilir.<sup>79</sup> Bu, Sünni ulema, 632 ile 644 arasında on iki yıl içinde halifelik ünvanının anlamının değiştiğini iddia ettikleri için yapılmaz: Onlar, başlangıçta *halifetullah*'ın değil de *halifetu rasûlillah*'ın 'Allah rasûlünün halifesi' benimsendiğini söylerler. *Halifetu rasûlillah*, ilk halife Ebûbekr'in benimsediği söylenen bir ünvardır ve kaynaklara bunun kendisinin verdiği bir ad olduğu şeklinde anımsatıcı olaylar serpilmiştir<sup>80</sup>. Doğrusu, halk ( Emevilerin iddialarını herhangi bir şekilde tahmin edenler) ona (Ebûbekir) *halifetullah* olarak hitap ettiklerinde, O sadece peygamberin vekili olduğunu, bundan tamamen memnun olduğunu ifade ederek ünvanın bu versiyonuna açıkça karşı çıktı.<sup>81</sup> Benzer bir rivayet Ömer için de anlatılır<sup>82</sup>; başka bir rivayet bize Ömer'in *halifetu halifeti rasûlillah* olarak bilinmesinden bıkip usandığını ve bunun yerine halkın kendisini müminlerin emiri diye çağırmasını istediğini haber verir,<sup>83</sup> Ondan sonra, ünvanın "*halifetu rasûlillah*" olarak yerleştiği sonucu çıkar.

<sup>79</sup> P. Crone ve M. Cook'da yapılır. *Hagarism*, Cambridge, 1977, s. 28, 178'; fakat Tyan bile aynı şeyi yapmaya yakın durduğu halde ondan sakınmıştır.

<sup>80</sup> et-Taberî'de, Ebûbekir'e *halifetu rasûlillah* olarak hitap edilir veya sözedilir. c. I, s.1850, 2751; İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kubrâ*, Beyrut, 1957-60, c. III, s. 184 (iki kez),187; C. VIII,s. 148, 470; İbn 'Asâkir, *Tarihu Medineti Dimaşk* Ed. S. el Muneccid, c.I, Damascus 1951, s. 511; İbn Kuteybe, *İmâmet*, s. 20; Vâkı, *Kudât*, c.II, s. 57; Eġânî, c.XVII,s. 360; *İkd*, c. II, s. 66; Kalkaşandî, *Subh*, c. VI, s. 327, 383 varak.; ve devamı.

<sup>81</sup> Bu haber el-Belâzurî'nin *Ensâbu'l-eşraf*'ında aktarılır. c. I, ed.M. Hamidullah, Kahire,1959, s.529; İbn Sa'd, *Tabâkât*, c. III, s. 183; İbn Hanbel, *el-Müsned*, c. I, s. 10; ve başka yerde, Naff b. Ömer ve 735'de ölen Mekkeli muhaddis İbn Ebî Muleyke'den bütün bu aktarılanlar Ebûbekir'den bir yüzyıl sonradır.

<sup>82</sup> et-Taberî, c. I, s. 2748 varak., aşağı-yukarı 748 de ölen Kûfeli bir muhaddis olan Câbir el Cû'fî den

<sup>83</sup> et-Taberî, c.I, s. 2748; c. I, s. 528. Margaliout tarafından Bediu'z-Zamân'ın Resâilinden aktarılan versiyonda iki hikaye karıştırılmıştır. ('Halife Ünvanı anlamı' s. 323 vd.).

Gerçekte, bütün modern alimler, hilafet ünvanını *halifetu rasûlillah* olarak tanımlayan ulemanın iddiasını hiç tereddütsüz veya biraz tereddütle kabul ederler.<sup>84</sup> Açık bir şekilde bu, tamamen farklı bir anlamda, sonraki halifelerin ünvanlarının yerini alır. Sonuç çıkarmayı bir tarafa bırakırsak, Emeviler, (başkenti değiştirdikleri, hanedan kurallarını koydukları vb. gibi) ünvanı değiştirdiler.<sup>85</sup> Halifeler gerçekten dini otoriteyi miras almadılar: öyle olduğunu iddia edenler sadece Emevilerdi. Gerçekten, Emeviler'in bu gösterişli ünvanı kullandıklarında, sadece yöneticinin sınırsız gücünü ifade etme niyetinde oldukları ileri sürülebilir<sup>86</sup>; ve çağdaş alimler kısmen başarılı olmalarına rağmen, ünvanda işaret edilen iddianın güvenilirliği zarara uğrar. İslam'da özel otorite kavramının açık delili, özel olarak Emevilerin maddeciliğine veya genel olarak halifelik gücünün gelişme deliline dönüşmüştür.<sup>87</sup>

Bununla beraber, ulemanın iddiasını reddetmek makuldür. *Halifetullah*, eğer ciddi bir şekilde ele alınır, ulemaya yer bırakmayan bir ünvandır: Eğer Allah, iradesini halifeler vasıtasıyla bildiriyorsa, geçmişte peygamberin söylemiş olduğu şeyleri hatırlatan alimlerin kılavuzluğunu aramaya gerek yoktur. Emeviler, ünvanı çok ciddi bir şekilde ele aldılar. Onlar, herşeyden önce II. Velid tarafından yazılan uzun bir mektuptan açıkça anlaşıldığı gibi, kelimenin gerçek anlamıyla, kendilerini

<sup>84</sup> Bu şekilde Watt ve Paret bile. Her ikisi de Ebûbekir'in *halifetullah* ünvanına karşı çıktığını uydurma hikaye olarak kabul etmezler. Fakat hiçbirisi rakip ünvanın derecesini düşüren *halifetu rasûlillah* ünvanına güveninin tam olduğunun imkanını düşünmez. (Watt, 'God's Caliph', s. 568; Paret, 'Halifat Allah', s. 228). (Watt'ın önerisi, *Formative Period*, s. 69, İbn Muleyke'nin uydurma hikayeyi; Emevilerin Zubeyriler adına, -ki o onların bir destekçisi idi- yönetimlerinin ilahî onayını iddia etmelerine karşılık vermek için tedavüle sokması, İbn Zubeyr'in kendisinin *halifetu'r-rahmân* olarak bilindiği gerçeği açısından makul değildir. Krş. yukarıda 14.not.

<sup>85</sup> Rotter'e göre onlar, hanedan yönetimini ortaya koymak için bu ünvanı değiştirdiler. (*Bürgerkrieg*, s. 35 vd., 248). Rotter, Osman'dan *halifetullah* olarak sözeden Hassan b. Sabit'e atfedilen rivayetin gerçekliğini kabul etmez ve ünvanın muhtemelen halef seçimini haklı çıkarmak için Muaviye tarafından saltanatının sonlarına doğru benimsendiğini iddia ederek ona ikinci iç savaş tarihini atar ('Arafat referansı', 'Background', s. 276ff.) Fakat Hasan'ın şiirinin herhangi bir şekilde gerçekliğini savunma isteğimizin olmamasına rağmen, Muaviye, tahta çıktıktan dört yıl sonra 45/665'de Ziyad b. Ebihi'nin Basraya vali atanması üzerine şiirde görünürken, görüldüğü gibi Osman diğer birkaç pasajda *halifetullah* olarak görünür. Tabiatıyla bu pasajların tarihi sorgulanabilir de. Gerçekten Abdulmelik'in paraları olmasaydı, *halifetullah* ünvanının bütün Emevî delaletleri, Abbasilerin hakimiyeti altında bir kavram akışının geri tepmesi olarak, rededilebilirdi. Fakat her ne kadar delil, Muaviye'nin ünvanı kullandığını kabul etmeyecek kadar uygunsaydı, Osman'ın da aynı şeyi yaptığını kabul etmeyecek kadar uygundur.

<sup>86</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, c. II, s. 61.

<sup>87</sup> Bkz. Yukarıda I. bölüm 2. notta aktarılan literatür.

yeryüzünde Allah'ın temsilcileri olarak gördüler.<sup>88</sup> Allah yeryüzünü baştan başa onlara yaratmıştır: *Eminullah* 'Allah'ın emini' Osman'dan itibaren düzenli olarak kullanılan bir başka üvandır.<sup>89</sup> Bu nedenle *halifetullah*'ın pekçok alimin doğru bulmadığı bir ünvan olmasına kimse şaşmamalıdır:<sup>90</sup> Allah'ın vekilleri ve alimler birbirlerinin rakipleriydiler. *Halifetu rasûlillah*, Nagel'in işaret ettiği gibi, Müslümanların yönetimine katılma iddiasında olmayan oldukça gösterişsiz bir ünvan olmasına karşın<sup>91</sup>; Peygamber'in vekilleri ve alimler bir arada varolabildiler. Alimlerin varlığından önce halifelerin varolduğu gözönünde bulundurulursa, orijinal ünvanı değiştirenlerin halifelerden daha ziyade alimler olduğu veya başka bir ifadeyle, yerlerini sağlamlaştırmak amacıyla onun farklı bir manasını ileri sürenlerin alimler olduğu şüphesine meyledilir.<sup>92</sup> Bu şüphe ayrıca üç noktayla desteklenir.

Biricisi; *halifetullah* ünvanını reddettiğini söyleyenler Ebubekir, Ömer, II. Ömer ve ulemaya veya başka bir ifadeyle ulema ve onların gözde sözcülerine varıyorlar. İlk iki halife ve II. Ömer'e atfedilen ifadeler, özellikle hukuki ve

<sup>88</sup> Bkz. Aşağıda ek 2.

<sup>89</sup> Krş. Hassan b. Sabit, no. 160:2 (Osman); et-Taberî, c. II, s. 208; *Eğâni*, c. XII, s. 74 (Muaviye), Cerir s. 355; Râ'î, no.16:52; el-Mes'ûdî, *Murûc*, c. III, s.2067 =V. s. 308 vd.; Farazdak, c.I, s. 355 ('Abdülmelik); aynı yer c. I, s. 353; Ahtal, s. 1852 (el-Velid I); Farazdak, c. II, s. 5346, 8456 (Hişâm); *'Ikd*, c. IV, s.450 (*huzzanullah fi biladihi ve-ümenauhu ala ibadihi*); et-Taberî, c. II, s. 1765 (Velid, II). Abbasi atıfları için, aşağıda bkz. 5. bölüm, 138. not.

<sup>90</sup> Yerel klasik el-Mâverdi, el-*Ahkâmu's-Sultâniyye*. ed. M. Enger, Bonn, 1853, s. 22 vd. = E. Fagnan (tr.), *Mâwerdî les statuts gouvernementaux*, Algiers, 1915, s. 29 vd.. (pasajın ingilizce çevirisi Lambton tarafından verilir, *State and Government*, s. 87; H. A. R. bile bile yanlış bir şekilde Gibb tarafından tanıtılır, *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962, s. 158). Her zamanki gibi, İbn Ferrâ, daha az eleştirilmesine rağmen, Mâverdi'ninkine benzer ifadelere sahiptir. Krş. el-*Ahkâmu's-sultâniyye*, ed. M. H. el-Fikî, Kahire, 1966, s. 27. Yine Krş. İbn Haldun, *el- cüz'ul evvel min kitâbi'l-iber (=el-Mukaddime)*, Bulak, 1284, s. 159 vd., ve Lambton, age., s. 142, 186. el-Mâverdi'ye göre, bazı alimler ünvana onay verirken, çoğu alimler de, Allah'ın hiçbir şekilde yok olmayacağından ve ölmeyeceğinden dolayı, onu gayri meşru olarak kabul eder. Bununla beraber, onun çok yüce olmasından dolayı ilk alimlerin ona karşı çıktıkları açıktır: İki Ömerin haykırdıkları gibi, *halifetullah* sadece Davûd ve diğer peygamberlerdir. ( Krş. Margoliout, *The Sense of the Title Halifa*, s. 324; İbn 'Abdi'l-Hakem. *Si'retu Ömer b. 'Abdilâzîz*, s. 54; Kur'an; 2:28; 38:25). Ve bu argüman literatürde daha sonra görüldü. el-Bağavî'ye göre Adem ve Davûd'dan *halifetullah* olarak söz etmek meşruydu, onlardan sonra başkasını değil. (Kalkaşandı, *Subh*, c. V, s. 445, orada el-Mâverdi'nin pasajı da kopyalanmıştır).

<sup>91</sup> Nagel, *Rechtleitung*, s. 33.

<sup>92</sup> Morony haklı olarak modern literatürün, yorumları teorik alanda zafer kazanmış görünen ilk İslam toplumundaki anti mutlakçı grupların büyümesi altında olduğundan şüphe etmektedir. ( M. G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, 1984, s. 580).

doktrinel anlamda olduklarında, bizzat alimler tarafından söylenen ifadelerdir. Hilafetin doğasıyla ilgili ifadeler niçin bir istisna olsun?

İkincisi; kaynaklarımız, Ömer'in *halife*'nin halef anlamında olduğu mesajını Sakifeye götürme niyetinde olduğu şeklinde uydurma bir hikaye ilave ederek, Ebubekir ve Ömer'in *halifetu rasûlillah* ünvanından dolayı *halifetullah* ünvanını reddettiklerini iddia ederler. Başka bir ifadeyle “*halifetu rasûlillah*” tartışmalı bir bağlamda ortaya çıkmıştır.

Üçüncü olarak; eğer halife, peygamberin varisi olarak tasarlandıysa, *halifetu rasûlillah* ünvanı niçin az veya çok ortadan kaybolmuştur? Ebubekir ve Ömer'den sonra ilk Abbasi çağına veya başka bir tabirle, peygamberle akrabalığının farkında olan bir rejimin hakimiyeti altında alimlerin sarayda nüfuz kazanmasına kadar, bu ünvanla karşılaşılmamıştır. Hatta daha sonra bizzat halifeler arasında çok ün kazanmayı bile başaramamıştır.

Gazâlî gibi ünlü bir Sünni, halifeyi Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul etse bile, en azından dini otorite savaşını kazandıktan sonra bütün ulemanın, “*halifetullah*” kullanımına karşı olmadığını vurgulamalıyız.<sup>93</sup> Ünvan, tamamıyla reddedilmesi mümkün olamayacak kadar açıkça geleneğe yerleşti. Fakat ulema, onu tarihsel önceliğinden mahrum bırakmayı veya başka bir ifadeyle, tarihi yeniden yazmayı başardılar. Onlar ilk iki halifeye kendi özel halifelik ünvanı versiyonunu atfetmelerinde, kutsal geçmişten bir sapma olarak görüp beğenmedikleri mevcut durumun bir vechesini gösterdiler. Bu, onların defalarca yaptıkları bir şeydir ve böyle yaparken onlar başarılı bir şekilde, Emevileri İslama kaygısız hatta İslam'a düşman dünyevî hükümdarlar olarak gördüler: Emevîlerin kendilerini kınadıkları sözümona ataerkil örneklerden ayrılışlarına kadar defalarca tekrarladılar. Sık sık söylenen şeye karşın, Emevîlerin kaynaklarda görünmesindeki olumsuz anlamayı açıklayan Abbasi düşmanlığından daha ziyade bu manevradır. Kaynaklar, gerçekten özellikle Abbasiler hakkında şevkli olmadıkları için, Emevî düşmanlığı hanedan değişikliğini yansıtmayacak kadar yaygındır. Tarihin uğradığı revizyon yoluyla, 750 den sonra ilave edilen bir şey yoktur. Doğal olarak Abbasilerin aniden ortaya çıkışlarını gösteren olumlu anlamda rivayetler olduğu gibi, yıkılan hanedandan hoşlanmadıklarını yansıtan bazı rivayetler de vardır, fakat bunlar, okuyucunun, sözkonusu halifeler hakkındaki görüşünü büyük ölçüde

<sup>93</sup> Genel olarak alimler için bkz.:yuk. 86. Not; el-Gazâlî için bkz.:aş. 38. not (ve Krş. 67. not, orada çok bilmiş el-Gazâlî bu ünvanı halifeden daha ziyade sultan için kullanır). İbn Haldun da *es-Siyâset ve'l mülk hiye kefele li'l-halk ve hilâfet lillah fîl ibâd li tenfizi ahkâmihî fihim*, olduğunu kabul eder. (*mukaddime* s. 120)

etkilemeyen yüzeysel fenomenlerdir. Gerçek ön yargı, alimler bu şekilde angaje olmuşken, yönetimi ellerinde bulunduran yöneticilerin değil, geçmişin hafızasını aktaran alimlerindir. Şimdi önyargı bu kadar yaygın olduğu için, kişiyi ondan azade görmek zordur. Sadece bir parça günah çıkarmak kesinlikle fayda sağlamayacaktır: Sorun Emevîlerin yazılanlardan az veya daha çok kötü olup olmadıkları değil (muhtemelen onlar kötülüğe yol açan yöneticiler kadar kötü idiler), tarihin, alimlerin kendisine atfettiği biçime sahip olup olmadığıdır. Bu sorunun cevabını vermek ve alimlerin yaptıkları gibi, onların tarih sahnesine çıkışlarının sebebini açıklamak için, otomatik olarak, bakış açılarını benimsemeksizin alimlerin çalışmalarını okumamız gerekir. Bu kadar kaynağı kendilerine borçlu olduğumuzu göz önüne aldığımızda, bu asla kolay değildir. Bununla birlikte, takip eden bölümde, gerçekten onun yapılabileceğini göstermeyi ümit ediyoruz.

## ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN FARŞÇA DÎVÂNÇESİ VE TÜRKÇE TERCÜMESİ

-I-

### Za'fi-i Gulshani's Persian Dîvanche and its Translation

Abdurrahman Adak\*

#### Özet

Za'fi-i Gülşenî, Gülşeniyye tarikatının XVI. yüzyılda yaşamış en önemli şairlerinden olup, hem mensur hem de manzum eserler vermiştir. Türkçe dîvân en önemli ve en hacimli eseri olmakla beraber, Farsça yazmış olduğu dîvânçe de dikkat çekmektedir. Ancak bu dîvânçe şu ana kadar yayınlanmamıştır. Bu çalışmada öncelikle Za'fi-i Gülşenî'nin Farsça dîvânçesi hakkında genel bir değerlendirmede bulunulmuş; daha sonra da dîvânçe, belirli esaslar çerçevesinde yayına hazırlanmış ve dîvânçenin Türkçe çevirisine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Za'fi-i Gülşenî, Farsça dîvânçe, Türkçe çeviri.

#### Abstract

Za'fi-i Gülşenî, one of the most important poets of the Gulshaniyyah order during the sixteenth century, wrote both prose and verse. Although his Turkish dîvân is his most important and voluminous work, his dîvânche in Persian has also attracted attention. However, this dîvânche has not been published up until now. In the present study, first a general evaluation of Za'fi-i Gülşenî's dîvânche in Persian is made, then both an original copy of the dîvânche prepared for publication through certain principles and its Turkish translation are provided.

**Keywords:** Za'fi-i Gülşenî, Persian dîvânche, Turkish translation.

#### I. ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ

XVI. yüzyılın mutasavvıf dîvân şairlerinden olan Za'fi-i Gülşenî'nin asıl adı Ali'dir. Bu Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddîn (ö. 1202/1788)'in, şairimizden “*Gülşenî-i Mısrî halîfelerinden Şeyh Ali Za'fî*”<sup>1</sup> şeklinde söz etmesinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Za'fî Dîvânı'nda yer alan “(Ey Za'fî!) O eşsiz kişi (Hz. Ali) senin adını kendi adı ile bir kıldı.” anlamına gelen *Nâmuñu ol bî-naôîr nâmu ile úldı bir*”<sup>2</sup> ifadesi de şairin adının Ali olduğunu göstermektedir.

\* Dr. Dicle Üniversitesi. İlahiyat. Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn, *Risâle-i Tâciyye*, Mil. Yz. A, no. 3913, vr. 17b.

<sup>2</sup> Za'fî-i Gülşenî, *Dîvân*, Millet Ktp. Manzûm 254, vr. 4b.

Şairimizin mahlası olan Za'fî (ضعفى), Arapça'da kuvvetsizlik anlamındaki *Za'f* (ضعف) masdarına<sup>3</sup> nisbet edilerek türetilen bir kelime olup, kuvvetsizliğe mensup, kuvvetsizlikle ilgili anlamını ifâde etmektedir<sup>4</sup>. Şairimiz, *Dîvân*'ında yer alan bir gazel dışında<sup>5</sup>, *Dîvânçe*'si de dahil olmak üzere bütün şiirlerinde bu mahlası kullanmıştır.

Tezkirelerde şair hakkında yer alan bilgiler, onun Kânûnî'nin ilk dönemlerinde bilinen bir şâir olması ve İbrâhîm-i Gülşenî'nin (ö. 940/1533-1534) son dönemlerine yetişmiş olmasından öteye geçmemektedir.<sup>6</sup> Şairin, bir kasidesinde Yavuz Sultan Selim için “*merkez-i kutb-ı hilâfet*” ve “*vâris-i irs-i hilâfet*”<sup>7</sup> tabirlerini kullanmış olması, onun en erken Yavuz Sultan Selim'in 923/1517'de Mısır'ı ilhâkı üzerine bu kasideyi yazdığı ve mantıkî bir çıkarsama ile doğumunun 1500'lü yıllara kadar (II. Bayezid dönemi:1481-1512) geriye götürülebileceği sonucunu ortaya koymaktadır.

Za'fî-i Gülşenî Gelibolu'dandır. Bunu Ahdî'in, XVI. yüzyılda yaşayan Gelibolulu, İbrâhîm-i Gülşenî mensubu ve başında bulunduğu Gülşeniyye tekkesi Arabzâde tarafından yıkılan bir Za'îfî'den söz etmesinden<sup>8</sup> anlıyoruz. Kanaatimize göre bu Za'îfî, Za'fî-i Gülşenî'den başkası olmayıp, burada bir imla hatası olarak Za'fî, Za'îfî'ye dönüşmüştür.<sup>9</sup> Zira bu özellikleri bir arada taşıyan Za'îfî mahlaslı bir şair bilinmemektedir. II. Murad'ın gazalarını nazmeden Gelibolulu Za'îfî, daha önce yaşadığı; Karatovalı Za'îfî (ö. 960/1552), İbrâhîm-i Gülşenî'nin müntesibi olmadığı ve Kastamonulu Za'îfî de Gelibolulu olmadığı<sup>10</sup> için Ahdî'nin sözünü ettiği evsâfa uymamaktadırlar. Pek çok karîned<sup>11</sup>

<sup>3</sup> Mustafa b. Şemseddîn, *Ahterî-i Kebîr*, İst. 1302, s. 606.

<sup>4</sup> Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, İst. 1317, (Tıpkıbasım), Çağrı Yay. İst. 2001, s. 853.

<sup>5</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Adak, “Za'fî-i Gülşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânının İncelenmesi”, AÜSBE doktora tezi, Ankara 2006, s. 20-21.

<sup>6</sup> Rıdvan Canım, *Latîfî Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ* (İnceleme-Metin), AKM Yay., Ankara 2000, s. 365; Kınalızâde Hasan Çelebî, *Tezkire-i Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), TTK, Ankara 1989, C. II, s. 577; Mustafa b. Cârullâh Beyânî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), TTK, Ankara 1997, s. 154; Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn, *Mecelletü'n-Nisâb*, Kültür Bak. Yay., (Tıpkıbasım), Ankara 2000, s. 298;. Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye* (Haz. İlhan Genç), AKM Yay., Ankara 2000, s. 314.

<sup>7</sup> Za'fî-i Gülşenî, a.g.e., vr. 5b.

<sup>8</sup> Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşenî Şuarâsı*, AKM Yay., Ankara 2005, s. 298.

<sup>9</sup> Nitekim başka kaynaklarda da şairimizden Za'îfî olarak söz edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Adak, a.g.t., s. 24-33.

<sup>10</sup> Bunlar hakkında bkz. Mehmed Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî-Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2001, C. II, s. 570.

<sup>11</sup> Za'fî'nin, Rumeli'deki beş şehir hakkında birer şehrengîz yazmış olması; Rumeli söyleyiş tarzına sahip olması, döneminde Rumeli'de yayılma alanı bulan Melâmetîlik, Kalenderîlik,

dolayı Gelibolu'nun da içinde bulunduğu Rumeli bölgesinde yaşadığı zaten açık olan Za'fi-i Gülşenî ise bu evsafâ uyan tek şairdir. Ayrıca bu dönemde Za'fi-i Gülşenî'nin, denizcilik terimleri ile ilgili olan kasidesine tahmis yazdığı Âgehî ile bu kasîdeye başka bir tahmis yazan ve yukarıda adı geçen Arabzâde'nin Gelibolu'da yaşadıklarını göz önüne aldığımızda, Za'fi-i Gülşenî'nin Gelibolu ile olan ilgisi açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Za'fi'nin hayâtında en önemli dönüm noktası, Kahire'de bulunan Gülşeniyye Tarikatı'nın kurucusu olan İbrâhîm-i Gülşenî'ye intisâb etmesidir. Şairimiz İbrâhîm-i Gülşenî'den hilâfet aldığı<sup>12</sup> gibi, Gelibolu'da adına nisbet edilen bir Gülşenî Tekke'sinin de başında yer almıştır.<sup>13</sup> Dîvân'ında geçen “Şeyh Ahmedün kemteriyüz”<sup>14</sup> şeklindeki ifadesinden ve kendisini “çâker-i İbn-i Gülşenî”<sup>15</sup> olarak nitelendirmesinden Za'fi'nin, İbrâhîm-i Gülşenî'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ahmed-i Hayâlî döneminde de Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'ne olan bağlılığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Şairimizin bilinen bir mutasavvîf olmasına binaendir ki, tarîkat giyim ve kuşam tarihinde özel bir yeri olan Za'fiyye Tâci, ona nisbet edilerek bu adı almıştır.<sup>16</sup>

Za'fi-i Gülşenî, Kahire'deki Gülşeniyye Âsitânesi'nde ölmüş ve oraya defnedilmiştir. Bunu Muhyî-i Gülşenî (ö. 1014/1605-1606)'nin, Pîr Baba Hasan'ın defnedildiği yer olarak söylediği Gülşenî hânkâhındaki “Molla Za'fi Fıskiyesi” tabirinden çıkartıyoruz.<sup>17</sup> Zira Gülşeniyye Âsitânesi'nin avlusunun dört bir yanında bulunan hücrelerin altında toprak kazılarak hane şeklinde oluşturulan dehlîze fıskiyeye dendiği<sup>18</sup> ve hücre sahibinin öldüğü vakit buraya def-

---

Hurûfluk ve Alevîlik-Bektâşîlik gibi akım ve düşüncelerin etkisinde kalması; Gülşeniyye tarikatının o dönemde Rumeli'de yaygın bir tarikat olması, etkilerinde kaldığı ya da bir şekilde irtibat halinde olduğu Hayretî, Usûlî, Günâhî Agehî, Hafız-ı Sirozî gibi şairlerin Rumelili olmaları gibi. Geniş bilgi için bkz. Adak, a.g.t., ilgili yerler.

<sup>12</sup> Müstakîmzâde, *Mecelletü'n-Nisâb*, s. 298; Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 17b. Esrar Dede, a.g.e., s. LI, 314.

<sup>13</sup> Solmaz, a.g.e., s. 298.

<sup>14</sup> Za'fi-i Gülşenî, *Dîvân*, vr. 57a.

<sup>15</sup> Za'fi-i Gülşenî, *Hurûfluk Risâlesi*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no.3088/2, vr.19a.

<sup>16</sup> Esrar Dede, a.g.e., s. LI.; Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn, *Risâle-i Tâciyye*, Mil. Yz. A, no. 3913, vr. 17b-18a.

<sup>17</sup> Mustafa Koç, “16. yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşî-Ahrârî, Yesevî ve Kübrevî Şeyhleri”, *Kutadgubilig*, V/7, s. 238.

<sup>18</sup> Şemlelîzâde Ahmed Gülşenî, *Şive-i Tarikat-ı Gülşeniyye*, (Yay.Tahsin Yazıcı), TTKY Yay., Ankara 1982, s. 534., Mehmed Zillioğlu Evliya Çelebî, *Seyâhatnâme*, Devlet Basımevi, İst. 1938, C. X, s. 244.

nedildiği<sup>19</sup> kaynaklarda geçmektedir. Dolayısıyla Za'fi-i Gülşenî'nin, Gülşeniyye tarikatının ilk ve merkez âsitânesinde kendisine mahsûs bir hücrede yaşamını geçirdiği, öldüğünde bu hücrenin altındaki fiskiyyeye defnedildiği, ölümünden sonra da bu fiskiyyenin "Molla Za'fi Fıskıyyesi" olarak yad edildiği anlaşılmaktadır.

Za'fi'nin ölüm tarihi her ne kadar kaydedilmemişse de, Muhyî, içinde Molla Za'fi Fıskıyyesi'nden söz ettiği eserini, 977/1570'te yazmış olduğuna göre<sup>20</sup>, Za'fi'nin bu tarihten önce; yine Za'fi'nin II. Selîm'in tahta geçtiği yıl (974/1566) hayâtta olduğunu bildiğimiz için<sup>21</sup> de, bu tarihten sonra ölmüş olması gerektiği otaya çıkar. Şu halde Za'fi'nin ölümü, 974-978/1566-1570 yılları arasına tekabül etmiş olmaktadır.

Za'fi-i Gülşenî'nin eserlerini kendisine aidiyyeti kesin olanlar ile olmayanlar şeklinde ikiye ayırıyoruz. Kendisine aidiyyeti kesin olan eserler Türkçe Dîvân, Farsça Dîvânçe, Hurûfilik Risâlesi ve Tâc Hakkında Risâle-i Mahsûsa isimli eserlerdir. Za'fi-i Gülşenî'ye aidiyyeti kesin olmayan eserler ise Mevlid, Hudâ Rabbim Manzûmesi, hicviyye tarzında yazılmış isimsiz bir manzûme ve Risâle-i Mecma'i'l-Mekâsıd adlı eserlerdir.<sup>22</sup>

## II. ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN FARSÇA DÎVÂNÇESİ

### A. TERTİBİ, NAZİM ŞEKİLLERİ VE TÜRLERİ

Za'fi-i Gülşenî'nin Farsça dîvânçesi, Millet Ktp. Manzûm 254 numarada kayıtlı olan Türkçe dîvânının son kısmında, 124b-139a varakları arasında müs-takil bir bölüm halinde yer almaktadır. *Dîvânçe*'nin içinde yer aldığı nüsha adi ciltli, 139 varak, 17 satır, 220×162 ölçüsünde, yıldız filigranlı "*eser-i cedîd*" kağıdına rik'a hatla yazılmıştır.

Şairimiz, burada alfebe harfleri ve nazım türlerinin her biri ile şiir yazmamış olmakla beraber, Farsça şiirlerini bir bütün halinde belli bir düzen içerisinde bir araya getirmiştir. Bu açıdan Za'fi'nin Farsça şiirleri dîvân değil, dîvânçe tanımına uymaktadır.<sup>23</sup>

Za'fi-i Gülşenî'nin bu dîvânçesi

لی من كان برّا حافظا للعبد في الأحوال<sup>24</sup>

يقول العبد حمدا خالصا في أحسن الأحوال

<sup>19</sup> Evliya Çelebî, a.y.

<sup>20</sup> Koç, a.g.m., s. 238.

<sup>21</sup> Zira şair, II. Selîm'e kasîde yazmıştır. Bkz. Za'fi-i Gülşenî, *Dîvân*, vr. 57b.

<sup>22</sup> Eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Adak, a.g.t., s. 96-111.

<sup>23</sup> Benzer bir örnek için bkz.. Bkz. Abdulkadir Karahan, *Figânî ve Dîvânçesi*, İÜEF Yay., İst.1966, s. III.

<sup>24</sup> Bu kûl, skıntılı durumlarında kendisini koruyan ve kendisine iyilikte bulunan Allah'a, en güzel vakitlerinde, gönülden teşekkürlerini ifade eder.

beyti ile başlamakta,

رسيد از مقدمش شادی بياران از آن گفتند تاريخش خوش آمد<sup>25</sup>

beytiyle de son bulmaktadır.

Baş kısmında “*Gazeliyât-ı Fârisî*” başlığı yer alan *Divânçe*'de şiirler, kendi içerisinde, tercî'-bendler, tahmîsler, gazeller ve târihler olmak üzere klasik sıralamaya tâbi tutularak verilmiş olup; sırasıyla 3 tercî'-bend, 3 tahmîs, 42 gazel, 1 murabba, 2 târih olmak üzere toplam 51 şiir ye almıştır. Beyit sayısı ise yaklaşık dört yüzdür.

Tercî'-bendlerin ilki tevhd konusunda, İkincisi ve üçüncüsü ise vahdet-i vücûd hakkındadır. Her üç tercî'-bend de beşer bendlidir. Tahmîsler ile gazellerin konu itibâriyle daha ziyâde rindâne oldukları görülmektedir. *Divânçe*'nin sonunda mesnevi tarzında yazılmış iki tarih yer almaktadır.

*Divânçe*'de *elif* (ل) kâfiyesi ile sekiz; *te*, *mîm* ve *nûn* (ن, م, ت) kâfiyeleri ile altışar; *dâl* (د) kâfiyesi ile beş, *râ*, *sîn lâm* ve *he* (ه, ل, س, ر) kâfiyeleri ile ikişer; *hâ*, *vâv* ve *yâ* (ح, و, ي) kâfiyeleri ile birer gazel olmak üzere, eski alfabenin on iki harfi ile gazel yazılmıştır. Gazeller çoğunlukla (35 gazel) beş beyit halinde kaleme alınmıştır. Bunların dışında *Divânçe*'de yedi beyitli altı; on altı, sekiz, altı, dört ve iki beyitli birer gazel yer almaktadır.

## B. VEZİN, KAFİYE VE REDİF

Aruzla kaleme alınmış olan *Za'fi-i Gülşeni*'nin Farsça dîvânçesinde, arûz bahirlerinden 7 tanesi kullanılmıştır. *Divânçe*'de kullanılma sıklığı bakımından aruz bahirlerinden Hezec bahri 19 şiirle ilk sırada, Remel bahri de 15 şiirle ikinci sırada yer almıştır. Aruz kalıplarına baktığımızda ise, Remel bahrinden “Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” kalıbı 9 şiir ile birinci sırada, Hezec bahrinden “Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün” kalıbı da 8 şiirle ikinci sırada yer almıştır. Aşağıdaki tabloda, *Divânçe*'de kullanılan bahirler, vezinler, bu bahir ve vezinlerin şiirlerde kaç defa kullanıldıklarına ilişkin bilgiler bir arada verilmiştir.

BAHİR- LER	KALIPLAR	ŞİİR SAYISI	BAHİR TOP.
---------------	----------	----------------	---------------

<sup>25</sup> Onun gelişi ile dostlar mutlu oldu. O yüzden bu gelişine tarih olarak خوش آمد “hoş âmed” (hoş geldi) dediler. Buradaki “hoş âmed” ifadesi hicri 951 (miladi karşılığı: 1544) yılına tekabül etmektedir.

<b>1</b>	<b>Hezec</b>	Mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün	<b>8</b>	<b>19</b>
		Mefûlü mefâilü mefâilü feûlün	<b>3</b>	
		Mefâilün mefâilün feûlün	<b>2</b>	
		Mefûlü mefâilün mefûlü mefâilün	<b>4</b>	
		Mefûlü mefâilün feûlün	<b>2</b>	
<b>2</b>	<b>Remel</b>	Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün	<b>9</b>	<b>15</b>
		Feilâtün feilâtün feilâtün feilün	<b>5</b>	
		Feilâtün feilâtün feilün	<b>1</b>	
<b>3</b>	<b>Muzârî</b>	Mefûlü fâilâtü mefâilü fâilün	<b>4</b>	<b>4</b>
<b>4</b>	<b>Recez</b>	Müstefilün müstefilün müstefilün müstefilün	<b>3</b>	<b>3</b>
<b>5</b>	<b>Müctes</b>	Mefâilün feilâtün mefâilün feilün	<b>6</b>	<b>6</b>
<b>6</b>	<b>Haff</b>	Feilâtün mefâilün feilün	<b>4</b>	<b>4</b>

Tercî'-bendlerin her bir bendi ayrı hesaplanmak üzere, *Dîvânçe*'de yer alan şiirlerden 41 tanesinde zengin kâfiye, 20 tanesinde de tam kâfiye kullanılmıştır. Bu şiirlerin 15 tanesinde ek, 14 tanesinde kelime, 6 tanesinde kelime grubu, 4 tanesinde ek + kelime redif olarak kullanılmış, 21 tanesinde de redif kullanılmamıştır. *Dîvânçe*'deki tek musammat gazelde (gazel no: 40) ise nakarat kullanılmıştır.

### C. ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN FARŞÇASI

Za'fi-i Gülşenî'nin Türkçe'den sonra şiir dili olarak kullandığı ikinci dil Farsça'dır. Onun Farsça'sı *Dîvânçe*'si ile sınırlı değildir. Biz bunu ona ait olduğunu düşündüğümüz<sup>26</sup> Farsça *Risâle-i Mecma'i'l-Makâsîd* isimli eserden, Hurûfliğe ilişkin olarak yazdığı risâlenin Farsça önsözünden ve Türkçe

<sup>26</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Adak, a.g.t, s. 109-111.

dîvânının önsözünün bir kısmını Farsça olarak yazmasından, ayrıca Türkçe dîvânındaki bazı Farsça beyitlerden anlıyoruz.

Bununla birlikte şairin Farsça şiirlerinin bunlarla sınırlı olduğunu elbette söyleyemeyiz. Hatta Ali Emîrî, Za'fî'nin Farsça şiirlerinin Türkçe şiirlerinden daha fazla olduğunu söylemektedir.<sup>27</sup> Fakat gerek Türkçe dîvânının, gerekse de Farsça dîvânçesinin içinde bulunduğu elimizdeki tek nüshada (Millet Ktp. Manzûm 254), Farsça şiirleri 400 beyit civarında iken Türkçe şiirleri 3400 beyit civarındadır. Enteresan olan, Millet Ktp. emekli müdürü M. Serhan Tayşi'nin de ifâde ettiği gibi, Türkçe dîvân ve Farsça dîvânçenin birlikte buldukları nüshanın, büyük bir olasılıkla Ali Emîrî tarafından istinsâh edilen bir nüsha olmasıdır. Şu halde Emîrî, Za'fî'nin Farsça şiirlerinin Türkçe şiirlerinden daha fazla olduğunu neye dayanarak söylemiştir?

Kanaatimizce burada iki ihtimal vardır. Birincisi, Ali Emîrî'nin, bu bilgiyi, dîvânı istinsâh etmeden önce, tahkîkî bir bilgiye dayanmadan vermiş olabileceğidir. Haddizatında Emîrî, bu bilginin yer aldığı *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid* adlı eserini gençlik yıllarında müsvedde halinde yazmış, daha sonra bu müsveddeyi *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid* ismi ile üç cilt halinde basmayı planlamış, ancak bu eserin sadece *Ze* (ز) maddesinin sonuna kadar gelen birinci cildini basmaya muvaffak olmuştur<sup>28</sup>. Muhtemelen Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*'in *Dâd* (ض) harfini kapsayan ikinci cildini basmaya muvaffak olsaydı, *Esâmî*'de vermiş olduğu bu bilgiyi düzeltme yoluna gidecekti. İkinci ihtimal ise Emîrî'nin şiir mecmualarında yer alan şaire ait Farsça şiirlerden hareketle bu bilgiyi vermiş olabileceğidir. Biz yaptığımız araştırmalarda Za'fî'ye ait şiirlerin bulunduğu mecmualardan sadece birinde<sup>29</sup> Farsça bir terci'-bendine rastlayabildik. Bununla birlikte diğer bazı şiir mecmualarında şaire ait Farsça şiirlerin bulunabileceğine muhakkak nazarı ile bakılabilir de, bunların Emîrî'nin söylediği kadar çok olması kanaatimizce zor bir ihtimaldir. Netice olarak Za'fî-i Gülşenî'nin Farsça şiirlerinin elimizde bulunandan daha fazla olabileceği mümkün ise de, Emîrî'nin dediği gibi bir durum henüz isbat edilebilmiş değildir.

Her ne olursa olsun Za'fî-i Gülşenî'nin Farsça'ya son derece hâkim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Onun Farsçası akıcı olup onda herhangi bir zorlamaya yer yoktur. Bir şiir mecmuasında<sup>30</sup> Farsça terci'-i bendlere ayrılan

<sup>27</sup> Ali Emîrî, *Esâmî-i Şu'arâ-i Âmid*, Millet Küt., Tarih, no. 781/1, vr. 31/a.

<sup>28</sup> Tezkirenin birinci sayfasında üç ciltten oluştuğu yazılıdır (Bkz. Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-i Âmid*, Matba'a-i Âmidî, İst 1327., s. 1)

<sup>29</sup> Milli Ktp. Yz. A. 4050, vr. 63b vd.

<sup>30</sup> Milli Ktp. a.y.

bir bölümde, Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 1390) ve Nesîmî (ö. 1418)'den sonra Za'fî'den bir tercî-i bendin iktibâs edilmiş olması, Za'fî'nin Farsça'sının beğenildiğini, hatta onun Hâfız ve Nesîmî ile aynı düzeyde görüldüğünü göstermektedir.

Za'fî-i Gülşenî'nin Farsça yazılmış klasikleri okuduğunu ve Farsça yazarken bu eserlerden ilham aldığını ve şairlerinden etkilendiğini anlamak güç değildir. Zira onun Farsçasında bu etkinin izleri açıkça görülmektedir. Şiirlerinden hareketle onun en çok etkilendiği şairlerin başında Hâfız'ın geldiğini söyleyebiliriz. O, *Dîvânçe*'de Hâfız'ın iki gazeline tahmîs yazmıştır. Tahmîslerden birisi Hâfız'ın

منمکه دیده بدیدار دوست کردم باز چه شکر گویمت ای پادشاه بنده نواز<sup>31</sup>

matlı gazeline yazılmıştır. Bu tahmîsin ilk bendinin Za'fî tarafından yazılan ilave mısraları şunlardır:

من آن نیم که ز نم در هوای دل پرواز  
مراد من ز محبت حقیقت [است] نه مجاز  
ریده پرده غفلت گشاده منظر راز<sup>32</sup>

Diğer tahmîs ise Hâfız'ın

ای پادشاه خوبان داد از غم تنهای دل بی تو بجان آمد وقتست که باز آی<sup>33</sup>

matlı gazeline yazılmıştır. Bu tahmîsin ilk bendinin Za'fî tarafından yazılan ilave mısraları da şunlardır:

تا بر سر من جانا شد عشق تو سودای  
بسیار بلا دیده م در عرصه رسوای  
سرگشته چو پرگارم منزل نکنم جای<sup>34</sup>

Bunun yanı sıra Za'fî'nin Hafız-ı Şîrâzî'ye nazîreler de yazdığı görülmektedir. Örneğin

<sup>31</sup> Bkz. Hâfız, *Dîvân*, s. 143. Beytin anlamı şudur: “Dostun yüzüne tekrar bakan, yüzünü yeniden gören benim. Ey kulunu okşayan pâdişâh! Sana nasıl teşekkür edebilirim?”

<sup>32</sup> Ben o kişi değilim ki, gönül havasında uçayım. Muhabbetten maksadımız hakîkattir, mecâz değil. Benim için gaflet perdesi yırtılmış, sır penceresi açılmıştır.

<sup>33</sup> Hâfız, a.g.e., s. 213. Beytin anlamı şudur: “Ey güzeller pâdişâhı! Yalnızlığın verdiği sıkıntı için bana bir çare bul. Gönülüm sensizlikten ölmek üzeredir. Artık dönme vaktin gelmiştir.”

<sup>34</sup> Ey cân! Sana olan aşkım başıma sevdâ oluncaya kadar, sevdâ arsasında birçok bela gördüm. Aşkından pergel gibi dolanmakta ve hiç bir yeri kendime menzil yapmamaktayım.

میرسد آخر بغایت روز هجران غم مخور دوستداری میکند آن شاه خوبان غم مخور<sup>35</sup>

matla ile başlayan *Dîvânçe*'nin yirmi birinci gazeli, Hâfız'ın aşağıda matla beytine yer verilen aynı vezin ve redifli (*Gam mehor/gam yeme*) gazeline bir nazîredir.

یوسف گمگشته باز آید بکنعان غم مخور کلبهء احزان شود روزی گلستان غم مخور<sup>36</sup>

Yine *Dîvânçe*'nin

بیا ای پیر معنی از کرم بگشا در دلها شوم آگه زاصل خویش خیزد جمله مشکلها<sup>37</sup>

beytiyle başlayan ilk gazeli, Hâfız dîvânının

ألا یالیهما السدّاقی أدر کاسا وناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها<sup>38</sup>

matla ile başlayan ilk gazeline nazîre olarak yazılmıştır. Burada Hâfız'da ilk mısra olan “*ela ya eyyuh'e's-sâkî edir ke'sen ve nâvilhâ*” ifâdesi, Za'fî'nin nazîresinde son mısra da aynen iktibâs edilmiştir:

ز سرّ جام جم باشد که ضعفی را شود روشن ألا یالیهما السدّاقی أدر کاسا وناولها<sup>39</sup>

Za'fi-i Gülşenî'nin, *Dîvânçe*'sinde Molla Câmî (ö. 898/1492)'nin bir gazelini tahmîs etmesinden, Câmî'yi de okuduğunu ve onun etkisinde kaldığını anlıyoruz. Za'fî, Câmî'nin aşağıdaki beyitle başlayan gazelini tahmîs etmiştir.

هر لحظه جمال خود نوع دیگر آرای کرد در غمت شیدا\* صد عاشق هر جای<sup>40</sup>

Bu tahmîsin ilk bendinin Za'fî tarafından yazılan ilave mısraları şunlardır:

ای چهرهء گلگونت در غایت زیبای  
ری قدّ سرافرازت چون سدره ز بالای

<sup>35</sup> “Ayrılık günleri eninde sonunda biter, gam yeme. O güzeller şâhi sana dost olur, gam yeme.”

<sup>36</sup> Hâfız, a.g.e., s. 128-129. Beytin anlamı şudur: “Kaybolmuş olan Yusuf Kenan'a geri döner, gam yeme. Hüzün kulübesi bir gün gül bahçesine dönüşür, gam yeme.”

<sup>37</sup> Ey mânâ âleminin piri! Kereminden gel, gönüllerin kapısını aç da aslımdan haberdâr olayım ve böylece bütün sorunlar ortadan kalksın.

<sup>38</sup> Bkz. Hâfız, a.g.e., s. 6.

<sup>39</sup> Za'fî'ye âşıkâr olan Cem'in kadehinin sırrıdır. O halde ey sâki, kadehi dolaştır ve takdîm et.

<sup>40</sup> Her an cemalini farklı bir şekilde göstermekle, yüzlerce kararsız âşığı, senin yüzünden çektikleri gamdan dolayı şeyda ettin.

با ابرو و و خال و خد با زلف مطرّای<sup>41</sup>

Za'fi-i Gülşenî'nin hurûflüğün etkisinde kalan<sup>42</sup> ve bu konuda risâle (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, No. 3088/2) yazan birisi olarak Fazlullâh-ı Hurûfî (ö. 730/1330)'nin Farsça olarak yazılmış *Câvidânnâme* isimli eserini okuduğunu, Hurûflik risâlesinde bu eserden Farsça bir beyit iktibâs etmiş olmasından (vr. 25a) da anlıyoruz.

Şairin, *Dîvân*'ında yer alan aşağıdaki beyitte, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden manevî iktibâsta bulunmuş olması, *Mesnevî*'yi okuduğunu da göstermektedir.

èAşú özi olmaú gereksin tâ bilesin èaşúı sen  
Meânevî'de öoş dimişdür bu sözi monlâ-yı èaşú<sup>43</sup>

Za'fi, burada, "Biri, âşıklık nedir diye sorunca dedim ki, benim gibi olursan bilirsin" anlamına gelen şu beyti kastediyor olmalıdır:

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که چو ما شوی بدانی<sup>44</sup>

Abdülbâkî Gölpinarlı'nın, Mevlânâ'nın, *Dîvân-ı Kebîr*'de

معند جود و سخا شاه سلام عليك شیرو ولیّ خدا شاه سلام عليك

matlı bir düvâzdeh\* yazmış olduğu yönünde verdiği bilgiye<sup>45</sup> bakacak olursak, Za'fi-i Gülşenî'nin, *dîvân*ında yer alan

Ey şeh-i èâlem-penâh şâh selâmun èaleyk  
Ehl-i dile secde-gâh şâh selâmun èaleyk<sup>46</sup>

matlı düvâzdehini, Mevlânâ'nın kine nazîre olarak yazmış olduğu ortaya çıkar. Zira her ikisi arasında vezîn ve redif (şâh selâmün 'aleyk) birliği bulunmaktadır. Ancak *Dîvân-ı Kebîr*'de Gölpinarlı'nın sözünü ettiği düvâzdeh değil, "*selâmün 'aleyk*" redifiyle yazılmış üç gazel yer almaktadır. Ayrıca bu

<sup>41</sup> Ey çehresi gül gibi kırmızı, güzelliğin zirvesinde olan; Ey benzerlerinden üstün olan boyu, yukarıdan bakıldığında Sidre ağacı gibi görünen sevgili! Kaşların, benlerin ve yüzün ile, koku saçan saçın ile her an cemalini farklı bir şekilde göstermen, yüzlerce kararsız âşık, senin yüzünden çektikleri gamdan dolayı şeyda ettin.

<sup>42</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Adak, a.g.t., s. 121-129.

<sup>43</sup> Za'fi-i Gülşenî, *Dîvân*, vr. 14b.

<sup>44</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, (Tah. R. Nicholson), Tahran 1376, s. 186.

<sup>45</sup> Abdülbaki Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yay. İst.1992, s. 58.

<sup>46</sup> Za'fi-i Gülşenî, *Dîvân*, vr. 4a.

üç gazelden hiç biri yukarıdaki matla ile başlamamaktadır.<sup>47</sup> Gölpınarlı'nın sözünü ettiği gazelin *Dîvân-ı Kebîr*'in başka bir nüshasında yer almış olması muhtemeldir.

Hiç şüphesiz Za'fi-i Gülşeni'nin Farsça eserlerini okuduğu şahsiyetler saydıklarımızla sınırlı değildir. Örneğin onun, pîri İbrâhîm-i Gülşeni'nin *Manevî* adlı Farsça mesnevisini okumadığını söylemek güçtür.

### III. DÎVÂNÇENİN METNİ VE TERCÜMESİ

Bu bölümde, Za'fi-i Gülşeni'nin Farsça dîvânçesinin elimizdeki tek nüshaya göre ilk kez tenkitli neşri yapılarak dipontlarda da tercümesine<sup>48</sup> yer verilecektir.

Farsça metinlerin bilgisayar ile dizimi yapılırken, günümüzde takip edilen Farsça imla esasları baz alınarak bazen yazma nüshadaki imlanın dışına çıkmıştır. Bu da genellikle yazma nüshada bitişik yazılan iki unsurun dizgide birbirlerinden ayrı yazılması şeklinde olmuştur. Örneğin şimdiki zaman eki olan (مي), yazma nüshada kelimeye bitişik yazıldığı halde (ميرسد), bilgisayar dizgisinde ayrı yazılmıştır (مي رسد). Benzer şekilde yazma nüshadaki منمکه ve گمکشته kelimeleri, bilgisayar dizgisinde منم که ve گمکشته şeklinde yazılmıştır.

Tenkitli metinde yer alan “\*” işareti mısranın aruzunun bozuk olduğunu, “...” işareti metinde eksiklik olduğunu ya da kelimenin okunmadığını göstermektedir. Bu meyanda metindeki vezin ve anlam eksikliklerini tamamlamak üzere eklenen hece ve kelimeler [] içerisine alınmıştır. Çeviride bir sıkıntı olduğunda da kelime ya da cümlenin sonuna “?” işareti konmuştur.

Şairimiz, Türkçe dîvânı ile Farsça dîvânçesinin peşpeşe yer aldığı nüshaya Farsça ve Türkçe'den oluşan tek bir mukaddime yazdığı için, biz burada bu mukaddimenin Farsça olarak yazılmış kısmı ile başlamayı uygun bulduk.

<sup>47</sup> Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, *Külliyyât-ı Şems ya Dîvân-ı Kebîr*, Tahran 1336, C. III, s. 138-140.

<sup>48</sup> Bu vesile ile tercümelere çok önemli katkı sağlayan emekli imam Ahmet Yalar Beyefendi'ye, yine tercümeyi baştan sona okuyan Ömer Faruk Yekdeş'e teşekkür borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

سَمِ اللهُ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ      جَامِعُ أَسْرَارِ كَلَامِ قَدِيمِ  
 بَاعَثَ فَتَحَ دَرْعَ لَدُنِ      نَقَشَ نِگارِ نَدْوَةِ دِيرِ سَخَنِ  
 سَرَسَخَنِ دَفْتَرِ دِيوانِ حَقِّ      مَن تَخَبُّ مَعْنَى دِيوانِ حَقِّ

### فارسی نثر

منت هزار بار خالق خطّه عالم را که نقوش رخسار أفلاك را بخالهای کواکب ساخته و مدحت بیشمار بر آن رازق آدم که وظیفه زمره انسان را بدست مواجب انداخته و سپاس بیحد بر آن مبدع قدیم که فدّاحان باب معانی از اخبار بدایع او خبر نگفتند. و التماس بی عدّ از آن مقیم که صرّافان در علم ربّانی لآلی صنایع او را نسفتند و تحیات بیگران همچون قطرات عمّان بر آن سیّد سالار کافّه امم که بندای اَبّا ارسنناک منادی شده. و تسلیمات عنبر افشان چون نکبت گل و ریحان بر آن زبده ارباب هم که تشریف لولاک لولاک مشرف بوده. و درود بی غایه با ارواح آل و أتباع رسول امین و انسباب و اشیاع زبده عالمین اَعنی چهار یار گزین که چار ستون طاق شریعت و گوشه نشین رواق حقیقه گشته اند.

### ترجیعات

#### 1

### مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

#### I

یقول العبد حمدا خالصا فی احسن الاحوال      لی من کان برّا حافظا للعبد فی الاهوال  
 و المذّان والحدّان هو السلطان والسّبحان      ، الاحسان والمنّ کریم الثّدان ذوالافضال  
 قدیم قادر قیوم قهار و ذوالاحسان      رحیم راحم رحمن وارحم واهب الامال  
 خداوند جهان آرا - نقّاش نگارستان      بدید آرنده اشیا له المجد له الاقبال  
 نزّه ذاتش از نقص و مبرا شانش از تقصیر      کمال ذاته لا یمكن التّقریر بالاقوال

1. Bismillâhirrahmânirrahîm, kelâm-ı kadîmin sırlarının bütünüdür.
2. İlm-i ledün kapısının açılmasına sebeptir. Söz kilisesinin nakış işleyicisidir.
3. Hak dîvânının defterinin baş sözü ve o dîvândaki manaların seçkisidir.

### **FARŞA NESİR**

Feleklerin yanağının nakışlarını yıldız benleri ile oluşturan âlemin yaratıcısına binlerce hamd olsun. İnsanoğlunun yemek öğünlerini zâhirî sebeplere bağlayan (?) insanoğlunun râzıkı olan Allah'a sayısız övgüler olsun. Mânâ âleminin kapılarını açanların, harikulâde işlerinin sırlarına vakıf olamadıkları o kadîm yaratıcıya sonsuz şükürler olsun. İlm-i Rabbânî kapısında bulunan sarrâfların masnû'ât incilerini delemedikleri o mukîme sayısız iltimâslar olsun.

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ (Biz şüphesiz seni alemlere rahmet olarak gönderdik) nidâsı ile kendisine hitâp edilen, bütün ümmetlerin reislerinin efendisine okyanuslardaki damlalar kadar sonsuz tahiyâtlar olsun. لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ (Sen olmasaydın, sen olmasaydın alemleri yaratmazdım) teşrîfi ile müşerref olan, himmet erbâbının en seçkin kişisine gül ve reyhân kokusu gibi anber saçan selamlar olsun. Rasûl-i emînin ailesinin ve etbâ'nının; âlemlerin zübdesinin soyu ve arkadaşlarının, yani şeriat kubbesinin dört sütünü olan ve hakikat revakının köşelerini tutan dört seçkin dostun ruhlarına sonsuz rahmetler olsun.

### **TERCÎ'-BENTLER**

#### **1 I**

1. Bu kul, skıntılı durumlarında kendisini koruyan ve kendisine iyilikte bulunan Allah'a, gönülden en güzel teşekkürlerini ifade eder.
2. O, Mennân (bolca veren), hannân (çok acıyan), sultân ve sübhân'dır. İhsânda ve iyilikte bulunmak ona hastır. O cömerttir ve fazilet sahibidir.
3. O, kadîm (öncesi bilinmeyen), kâdir (kudretli), kayyûm (önceden beri var olan), kakhâr (yok edici), ihsân sahibi, rahîm, râhim, rahmân, erham (varlıklara merhamet eden anlamında Allah'ın sıfatları) ve insanları emellerine ulaştırandır.
4. O, Cihâmî süsleyen bir pâdişâh, nakış atölyesini nakşeden bir nakkaş ve eşyayı yoktan var edendir. Yücelik ona aittir ve yönelişimiz onadır.
5. O, eksiklikten münezzehtir, kusurdan da uzaktır. Zâtının yüceliğini söz ile ifade etmek mümkün değildir.



6. O, öyle bir Allah'tır ki görünen eşyaya benzemez. Göklerde olan her şey onundur. Evvel ve âhir odur.

## II

1. O, mukîm, kâim ve ekvamdır (sürekli ayakta olan Allah'ın sıfatları). O, sonsuza dek daima mevcuttur. O alî, âlî ve a'lâdır (yüce anlamında Allah'ın sıfatları). O, alîm, âlim ve allâmdır (bilen anlamında Allah'ın sıfatları).

2. O, hakîm ve hüküm veren hâkimdir. Sen hikmetin hükmünü öğretmekte. Hüküm sahibi hekîmler, hükümlerinin mahkumu olmuşlardır.

3. O, kainatın ortağı olmayan hâkimidir. O cihâni besleyen bir sultândır. Dünyanın ve günlerin dönüşü onun emri ile.

4. Kara ve deniz onun sanatı ile dolu, yer ve gök onun sanatı sayesinde aydınlıktır. Bu mavi gök, yüzünün nuru sayesinde aydınlanmıştır.

5. Onun sıfatları mâsivânın sıfatlarından daha yücedir. O değeri yüce olan bir Mevlâ'dır. O, ruhların ve cisimlerin kendisine yardımında bulunmadıkları bir zengindir.

6. O, öyle bir Allah'tır ki görünürdeki eşyaya benzemez. Göklerde olan her şey onundur. Evvel ve âhir odur.

## III

1. O, kerîm, kerem sahibi, ekrem, mükrim (cömertçe veren anlamında Allah'ın sıfatları), hâlık ve hallâktır (yaratıcı anlamında Allah'ın sıfatları). O, feyiz veren, fazilet sahibi ve varlıklar arasında rızkı paylaştırandır.

2. Nuru, isimlerin matlaından eşyaya ışık saçtı. Zâtı, varlıkların sureti şeklinde ufuklara tecelli etti.

3. Zâtının nuru ufuktan doğduğunda, feyzinin nuru karanlık gök kubbeyi aydınlattı.

4. Can boğazı emri altında olmayan kişi, nurunun feyzini bulmaz ve bu kişi ana ve babasını incitir.

5. Onun ilmi bütün ilimleri kuşatmıştır. Bu konuda onun bir benzeri yoktur. O, yaratılmışların herhangi bir özelliği ile sınırlı olmaktan mutlak bir şekilde yücedir.

6. O, öyle bir Allah'tır ki görünürdeki eşyaya benzemez. Göklerde olan her şey onundur. Evvel ve âhir odur.

## IV

1. O, semî, sâmi (işiten), câmî (içine alan), kadîr, kâdir ve ekdardır (gücü yeten). O, cevvdâd (cömert), vâhib (hibe eden), mu'tî (veren), cihânın sahibi ve cihâni himâye eden ve kollayandır.

عظیم معظم اعظم کبیر اکرم اکبر  
 مثال ذرّه شد در پیش نورش خسرو خاور  
 که در روز ازل پیوند اشیا شد بیک دیگر  
 ندارد ضدّ و همتای نباشد همچو او داور  
 ه ما فی السموات هو الاول هو الآخر

حفیظ المالك خلاق خلاق غافر و توّاب  
 بنزد آب لطفش هفت دریا همچو يك قطره  
 نیاید ذرّه را بر داشتن از جای چون ...  
 وحید و واحد و اّوحد فرید و مفرد فرداست  
 هو الله الذی لا یشبه الاشیاء فی الظاهر

## V

بخوانم مدح آن ممدوح تا درها بیفشانم  
 گنهکار و پریشان روزگار و غرق عصیانم  
 بلطف مرحمتها کن مکن محروم غفرانم  
 دانم از صفات ذرّه گر عالم همه دانم  
 زهی اعلم خداوندی که داند سرّ و اعلانم  
 ه ما فی السموات هو الاول هو الآخر

بگویم حمد آن محمود تا حامد شود جانم  
 کمینه کمتر تو ضعفی دل خستهء عشقم  
 رخ آوردم بدرگاهش ایا رحمن ذوالرحمة  
 که باشم من خدایا تا بگویم مدحت ذاتت  
 زهی سلطان بی مانند ماتندش نمی آید  
 هو الله الذی لا یشبه الاشیاء فی الظاهر

## 2

## فعلاتن مفاعلن فعلن

## I

گفت و گو می کنیم بی من و ما  
 با چه بودست آدم و حوّا  
 چیست آن مهر مطلع والا  
 صورت سیرت از چه شد پیدا  
 جامع جمع خاصّه اسمّا  
 يك بیک طالبیا بگو مارا

باشنو از ما رموز ما اوحی  
 که شده اصل هستی عالم  
 از کجا شد ظهور آن پرتو  
 وحدت و کثرت از چه شد ظاهر  
 عقل اوّل که اوست نور و قلم  
 چیست آن جوهری که شد نامش

2. O, kâinatı koruyan, mahlûkâtı yaratan, günahları affedip tevbeleri kabul edendir. O, azîm, mu'zam, a'zam, kebîr, ekram ve ekberdir (Allah'ın büyüklüğünü ifade eden sıfatlar).

3. Lütfunun suyu yanında yedi deniz bir damla mesabesindedir. Hüsrev-i hâver (Güneş padişahı), nurunun önünde bir zerre mesâbesindedir.

4. Zerreyi ...gibi yerinden kaldırmak mümkün değildir. Çünkü ezel gününde eşyanın birbiri ile bağlantısı yapılmıştır.

5. O, vahîd, vâhid, evhad, ferîd, müfred ve ferdir (Allah'ın bir olduğunu ifade eden sıfatlar). Onun zıttı ve dengi, onun gibi adaletli bir hükümdar yoktur.

6. O, öyle bir Allah'tır ki görünürdeki eşyaya benzemez. Göklerde olan her şey onundur. Evvel ve âhir odur.

## V

1. Ruhum hâmid (hamd eden) oluncaya kadar, hamd edilmeye layık olan o varlığa hamd edeceğim. İnciler saçıncaya dek, övülmeye layık olan o varlığı öveceğim.

2. Ben, aşk yüzünden gönlü yaralı, günahkar, zamanın kendisini perişan ettiği, isyana gark olmuş alçak kulun Za'fi'yim.

3. Ey rahmet sahibi olan Rahmân! Dergâhına yüz sürdüm. Lütfunla beni bağışla, affından beni mahrum etme.

4. Allahım! Ben kim oluyorum ki, zâtını medhedeyim. Bütün kâinatı bilsem de, senin zâtından zerre kadar bir şey bilmiyorum.

5. Sen, benzeri olmayan ne büyük bir sultansın. Senin benzerin olmaz. Sen gizli ve âşikar her şeyimi bilen ne büyük bir sahipsin.

6. O, öyle bir Allah'tır ki görünürdeki eşyaya benzemez. Göklerde olan her şey onundur. Evvel ve âhir odur.

## 2

### I

1. “ما أوحى / *Allâh kuluna vahyini bildirdi.*” (Necm 53/8-10) nin sırrını bizden dinle. Ben ve siz konuşuyoruz.

2. Âlemin varlığının aslı kim olmuş? Ya da Âdem ve Havvâ ne imiş?

3. O ışığın ortaya çıkışı neredendir? Doğuş yeri yüce olan o güneş nedir?

4. Vahdet ve kesret neyden ortaya çıkmıştır? Sûret-i sîret\* neyden peydâ olmuştur?

5. Nur ve kâlem olan akl-ı evvel, esmânın özelliklerinin tümünü içinde cem etmiştir.

6. Adı geçen o cevher nedir? Ey talib tek tek bize söyle.

گاه باشد گه میشود عذرا  
من بگویم ترا زاین معنی  
هو هو لا اله الا هو

کیست که آدمی میشود وامق  
گوش بگشا بجان و دل بشنو  
همه اشیا فروغ پرتو او

## II

این همه شد ز نور او موجود  
شد ازین موج قطرها مشهود  
عین موجست آن بعین شهود  
شده پیدا ز بحر نا محدود  
شد یکی نیل آن دگر چون رود  
گوهری شد که اوست حاصل بود  
گشت گه ساجد و گهی مسجود  
که شده هر یکی دگر معدود  
هو هو لا اله الا هو

چونکه بر تافت شمع جمع وجود  
موجزنی شد چو بحر هستی برو  
شد ازین قطره عالم و آدم  
هست آن موج عالم اسما  
هر یکی بحر بیگران بود  
غرض از موجهای این دریا  
نام او شد چو آدم معنی  
گوهر و بحر و موج يك چیز است  
همه اشیا فروغ پرتو او

## III

نقش کل بود مایهء آدم  
مندرج شد درو همه عالم  
زان سبب بود افضل و اکرم  
همه بر کائنات و لوح و قلم  
گاه مفصل گهی شود مبهم  
جمع جمععی شد است او فافهم  
يك وجود است آدم و خاتم  
خوش عجب نکته که من گفتم

عقل کل را که گفت شد خاتم  
هر یکی بوده عالم تفصیل  
داشت تعلیم علم الاسما  
وآن یکی جامعست بر اجمال  
برزخی بوده در میان دو حال  
جمع شد جمله گر چه در آدم  
خاتم و آدم شد و آدم او\*  
نیک بشناس این منازل را

7. Kimdir Âdemî\* olan şahıs? Bazan Vâmık olur, bazan de Azrâ olur.
8. Kulağını aç, can ve gönülden dinle. Sana bu mânâdan bahsedeyim.
9. Bütün eşya O'nun ışığının parıltılarıdır. O, O'dur. O'ndan başka ilâh yoktur.

## II

1. Varlığın tümünün mumunu yaktığında, bütün bu varlık o mumun nurundan vücut buldu.
2. Varlık denizi akınca dalgalanma oldu, bu dalgadan damlalar görüldü.
3. Bu damladan âlem ve Âdem oluştu. Âlem ve Âdem vahdet-i şühud gözü ile aynı (tek) dalgadır.
4. Esmâ âleminin bu dalgasının varlığı, sınırsız denizden peydâ olmuştur.
5. Her biri sonsuz bir deniz idiler. Biri Nil gibi oldu, diğeri de bir ırmak gibi oldu.
6. Bu denizin dalgalarından maksat, bir cevher idi ki ortaya çıkan odur.
7. Adı Âdem-i ma'na (Kendisine isimlerin mânâlarının öğretildiği Âdem) olunca; bazen kendi secde etti, bazen de kendisine secde edildi.
8. Cevher, deniz ve dalga; Her biri diğerdinden ayrılmışsa da gerçekte tek şeydir.
9. Bütün eşya O'nun ışığının parıltılarıdır. O, O'dur. O'ndan başka ilâh yoktur.

## III

1. O, "akl-ı küll"e (Hz. Peygamber'e) hâtem ol deyince, Âdem'in mayası daha çamur idi.
2. Onların her biri tafsîl\* âlemi oldular. Kâinatın tamamı onun içine girdi.
3. Âdem, "عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ" *Âdem'e isimlerin tümü öğretti*" (Bakara 2/31) eğitimini aldı ve bü yüzden efzal (en faziletli) ve ekram (en cömert) oldu.
4. Onların her biri kâinât, levh ve kalemin özünü içinde barındırmaktadır.
5. Her iki hâl arasında bir berzah vardır ki, bu berzah bazen mufassal, bazen de mübhem olur.
6. Her şey Âdem'de toplandı ise de, Cem'in cem'i (Allah ile olan birlik-teliğin en üst makamı) onda (Hz.Peygamber'de) olmuştur. Bunu anla.
7. Hâtem\* Âdem oldu. Âdem de hâtem oldu. Âdem ve hâtem tek bir vücuttur.
8. Bu mertebeleri iyi tanı. Söylediğim hoş ve ilginç bir nüktedir.

هو هو لا اله الا هو

همه اشیا فروغ پرتو او

#### IV

شب یلدا صفت پر از ظلمت  
پرتوی بر گرفت هر صورت  
در عدم مانده باشد آن خلقت  
داشت حق را کمال قربیت  
زان او بوده عالم و کثرت  
منزلش بوده قربت حضرت  
عین او دان نیست غیریت  
در حقیقت جهان همه وحدت  
هو هو لا اله الا هو

این جهان شد در اول فطرت  
تافت خورشید برج او اندی  
گر نبودی ظهور آن پرتو  
همه از بهر اوست جود وجود  
مایهء هر دو عالم آن نوراست  
سرّ قرآن مقام ما اوحی  
بحقیقت اگر هی ذکری  
بهر عرفان شده همه اشکال  
همه اشیا فروغ پرتو او

#### V

همه از بهر تست خود را جو  
تو برو حال خویش کن نیکو  
همه عالم نبود او مملو  
چون بدقت نظر کنم هر سو  
چند گفتیم هر طرف یا هو  
بهر تعبیرگفته ام من او  
یک حقیقت شده بنفشه و بو  
گر شود غیر او بیا و بگو  
هو هو لا اله الا هو

ضعفیا لب ببند چیز مگو  
همه خوب و نکو همه بودست  
نرّه نرّه وجود عالم اوست  
غیر او هیچ کس نمی بینم  
غیر ما هیچ کس نداد خبر  
من ندیدم بجز یکی دیگر  
طرفه تمثیل طرفه تر تاویل  
سخنم این بود که غیرش نیست  
همه اشیا فروغ پرتو او

9. Bütün eşya O'nun ışığının parıltılarıdır. O, O'dur. O'ndan başka ilâh yoktur.

#### IV

1. Bu cihân, ilk yaratılışında yılın en uzun gecesinin karanlığı gibi kap-karanlıktı.

2. “أو أدنى /iki yay arasından da daha da yakın oldu.” (Necm 53/8-10) burcunun güneşi parıldadı. Her sûret, bundan kendisi için bir parça ışık aldı.

3. O ışık zuhûr etmeseydi, bu yaratılmışlar yoklukta kalırlardı.

4. Varlığın varlığı hep onun içindir. Varlığın Allah ile tam bir yakınlığı vardır.

5. Her iki âlemin mayası bu nurdur. O yüzden o nur âlem ve kesret olmuştur.

6. O, sırr-ı Kur'ân'dır, “ما أوحى /Allâh kuluna vahyini bildirdi.” (Necm 53/8-10\*) makamıdır. Onun menzili Hazret'e yakın bir yerdir.

7. Eğer gerçekten hatırlıyorsan (?), bil ki her şey odur. Gayrılık yoktur.

8. Bütün şekiller, irfân sebebiyle yaratılmıştır. Hakîkatte cihândaki her şey birdir.

9. Bütün eşya O'nun ışığının parıltılarıdır. O, O'dur. O'ndan başka ilâh yoktur.

#### V

1. Ey Za'fi! Ağzını kapa, hiç bir şey söyleme. Her şey senin içindir, kendini ara.

2. Hepsi güzel, iyi ve olumludur. Sen git kendi durumunu iyileştir/düzeltil.

3. Âlemdeki varlığın her zerresi O'dur. Âlemdeki hiçbir şey yokken, O âlemi kuşatmıştı.

4. Her tarafa dikkatlice baktığımda, O'nun dışında hiç kimseyi görmüyorum.

5. Her tarafta o kadar “yâ hû” dediysek de, bizden başka kimseden ses çıkmadı. (?)

6. Ben “bir”den başkasını görmedim. Ben her şekilde ancak “O” derim..

7. Menekşe ve kokusu tek hakikattir. Bu güzel bir temsildir, te'vili ise daha güzeldir..

8. Sözüm budur ki O'nun gayrı yoktur. Eğer varsa gel ve söyle.

9. Bütün eşya O'nun ışığının parıltılarıdır. O, O'dur. O'ndan başka ilâh yoktur.

## 3

## مفعولُ مفاعِلنُ فعولن

## I

ما ناظر حکمت خداییم  
 ما راغب جام مرحباییم  
 آلفتهء بادء صفاییم  
 سرمست و خراب بی نواییم  
 ما ساکن کوشهء فنااییم  
 در ملک فنا چو پادشاییم  
 ما مظهر ذات کبریاییم  
 مجموعهء نسخهء کمالیم

ما سالک مسلك هداییم  
 ما طالب ساغر شرابییم  
 ما کوشه نشین خانهء خم  
 دردی کش جام درد بودیم  
 ما معتکف مقام عزلت  
 ما فارغ از جهان و ما فیه  
 ما جامع نقطهء وجودیم  
 ما اصل کتاب لایزالیم

## II

مائیم حقیقت اصل اشیا  
 مائیم خلیفهء مولا  
 در ماست و لیک هفت دریا  
 مائیم نعیم خلد و ماأوا  
 با ما شده زیب طاق مینا  
 هرگز نکنیم فکر فردا  
 مائیم محیط بحر اسما  
 مجموعهء نسخهء کمالیم

زاهد منگر بصورة ما  
 ما نفخهء ذات ذوالجلالیم  
 شد قطره وجود ما اگر چه  
 ما هشت بهشت لا یزالیم  
 ما نور زمین و آسمانیم  
 ما ناظر حال ابن وقتیم  
 ما باعث خلقت جهانیم  
 ما اصل کتاب لایزالیم

## III

مائیم مداوم مناجات  
 مائیم ندیم بزم حالات  
 دیدیم منازل و مقامات  
 مائیم برون ز نفی و اثبات

مائیم ملازم خرابات  
 مائیم مقیم کوی رندان  
 با همّت پیر می فروشان  
 جستیم ز دام لا و لا

3

I

1. Biz, Hudâ yoluna sülûk eden ve Allah'ın hikmetine bakan kişileriz.
2. Biz, şarap kadehini talep eden ve merhabâ kadehine (ferahlık veren kadeh) râğbet edenleriz.
3. Biz, meyhâne köşesinde oturan, safâ veren şaraptan perişan olan kişileriz.
4. Biz, dert kadehinin tortusunu çekenlerdik. Bu yüzden sarhoş, harâb ve tâkatsiziz.
5. Biz, uzlet makamında itikâfa girenleriz. Biz fenâ köşesinde oturuyoruz.
6. Biz, cihândan ve içindekilerden elimizi ve eteğimizi çekmişiz. Bu yüzden fenâ mülkünde pâdişâh gibiyiz.
7. Biz, vücûd noktasını kuşatmaktayız. Biz Zât-ı kibriya'nın mazharıyız.
8. Biz, tükenmez kitabın aslıyız. O kitabın kemâl nüshasını kendimizde toplamışız.

II

1. Ey zâhid! Görünen sûretimize bakma. Eşyanın aslının hakikatı biziz.
2. Biz, Zât-ı zülcelâl'in nefesiyiz. Yeryüzünde tayin edilen halîfe biziz.
3. Varlığımız bir damla ise de, şu var ki yedi deniz bizde mevcuttur.
4. Biz, tükenmez olan sekiz cennetiz. Me'vâ cennetinin ebedî nimeti biziz.
5. Biz, yer ve göğün nuruyuz. Gökkubbe bizimle süslenmiştir.
6. Biz, geçmiş ve gelecek endişesinden kurtulan, içinde bulunduğumuz ana bakan kişileriz. Asla yarını düşünmeyiz.
7. Biz, cihânın yaratılışının sebebiyiz. Esmâ denizini kuşatan biziz.
8. Biz, tükenmez kitabın aslıyız. O kitabın kemal nüshasını kendimizde toplamışız.

III

1. Meyhâneyi hiç bir zaman terk etmeyenler, daima Allâh'a yalvaranlar biziz.
2. Rintlerin mahallesinde ikâmet edenler biziz. Hâl meclislerinin dostu biziz.
3. Şarap satıcılarının pîrinin himmeti ile mertebeleri ve makamları gördüm.
4. "Lâ" ve "İllâ" tuzağından kurtulduk. Nefy ve isbatın dışında olanlar biziz.

ما را منما ز شطح و طامات  
 عیبیست خوارق و کرامات  
 ما خوانده ایم از رخ خود آیات  
 مجموعهء نسخهء کمالیم

ما عاشق و رند بی نوائیم  
 در نزد مقیم مجلس ما  
 ما عارف نفس نکته ئیم  
 ما اصل کتاب لایزالیم

## IV

مائیم زلال زندگانی  
 مائیم شراب ارغوانی  
 از ما شده راحت روانی  
 گفتار زبان بی زبانی  
 اینست حدیث من رآنی  
 آن دم که مگر ترا تو دانی  
 در دیدهء دل منه کمائی  
 مجموعهء نسخهء کمالیم

مائیم حیات جاودانی  
 ما جام صفای بی ملالیم  
 ما روح روان عاشقانیم  
 از ما شنو ای مرید صادق  
 ما بوده ام او و او شده ما  
 فهمیدن این کجا توان بود  
 این گفتن ما بدان بتحقیق  
 ما اصل کتاب لایزالیم

## V

دانستن این بخود محالیست  
 فهمیدن این که حسب حالست  
 آن کس که ز ذوق عشق خالیست  
 نآید بزبان که این خیالیست  
 پیوسته قدیم لایزالست  
 که او را نه فنا و نه زوالست  
 مجموعهء نسخهء کمالیم

این طرفه رموزو طرفه قالیست  
 بیخود شده باید آن که خواهد  
 این نکته بخود نمی شناسد  
 ضعفی چه کنم چه گونه گویم  
 از ذات خدای پاک بی چون  
 مائیم کلام ناطق حق  
 ما اصل کتاب لایزالیم

5. Biz takatsız âşıklar ve rintleriz. Bize şathiyâtı ve tâmâtı (saçma sözler) gösterme.
6. Meclisimize yakın yerlerde kerâmet ve harikulâdeler ayıptır.
7. Biz, bizzat nükteyi bilenleriz. Biz, kendi yüzümüzde âyetler okumuşuz.
8. Biz, tükenmez kitabın aslıyız. O kitabın kemâl nüshasını kendimizde toplamışız.

#### IV

1. Ebedî hayat biziz. Hayat suyu biziz.
2. Biz sıkıntı vermeyen safâ kadehiyiz. Erguvan çiçeği rengindeki kırmızı şarab biziz.
3. Biz âşıkların canlı ruhuyuz. Ruhun rahatı bizim sayemizde olur.
4. Ey sâdık mürîd! Dilsiz dilin sözlerini bizden dinle.
5. Biz o olmuşuz, o da biz oldu. “من رانی /Kim beni uykuda görürse” (\*) hadîsi de budur.
6. Kendini sadece senin bildiğin o vakitte, bunu anlamak hiç mümkündür?
7. Bu sözlerimizi tahkîk ile bil. Gönül gözüne yayı koyma.
8. Biz, tükenmez kitabın aslıyız. O kitabın kemâl nüshasını kendimizde toplamışız.

#### V

1. Bunlar sıradışı remizler ve sıradışı sözlerdir. Bizzat bunu bilmek mümkün değildir.
2. Bu hasbîhâli anlamak isteyen kişinin kendinden geçmesi gerekir.
3. Aşkın zevkinden yoksun olan kişi, bizzat bu nükteyi bilmez.
4. Ey Za'fi! Ne yapayım, nasıl söyleyeyim? Bu bir hayâl olduğu için dile gelmemektedir.
5. O, pâk ve benzersiz olan Allah'ın zatına bağlı olarak tükenmeyen bir kadîmdir.
6. Allah'ın konuşan kelâmı biziz, ki onun için ne yokluk vardır, ne de zevâl vardır.
7. Biz, tükenmez kitabın aslıyız. O kitabın kemâl nüshasını kendimizde toplamışız.

## تخمیسات

## 1

تخمیس غزل حافظ شیرازی<sup>49</sup>

## مفاعن فاعلاتن مفاعن فعلن

من آن نیم که زخم در هوای دل پرواز      مراد من ز محبت حقیقت [است] نه مجاز  
دریده پرده غفلت گشاده منظر راز      منم که دیده بدیدار دوست کردم باز  
چه شکر گویمت ای پادشاه بنده نواز

نصیحت من بی دل بگوش و یاد بگیر      که رستگان جهان شد بملک عشق امیر  
مشو بسفله مقید سعادت بی پذیر      در این مقام مجازی بجز پیاله مگیر  
در این سراچه بازیچه غیر عشق میاز

گذشتم از همه صورت چو حال در معنیست      شدم اسیر کمندت که این چنین اولیست  
بنزد اهل طریقت ز عشق تو دعویست      اگر چه حسن تو از عشق غیر مستغنیست  
من آن نیم که از این عشقبازی<sup>50</sup> آیم باز

در آن زمان که خود را بدر کند عاشق      بعالمی رسد از جان گذر کند عاشق  
اگر بهستی خود را نظر کند عاشق      شهادت ار نه بخون جگر کند عاشق  
بقول مفتی عشقش درست نیست نماز

اگر بیال بلاغت پرد تندرو خرد      بجای ضعفی بیچاره هیچ دم نرود  
سرود نغمهء مجلس اگر بعرض رسد      غزل سرائی ناهید صرفهء نبرد  
در آن مقام که حافظ بر آورد آواز

<sup>49</sup> Bkz. Hâfiz, a.g.e., s.130-131.

<sup>50</sup> Metinde geçen عشقبازی , yazma nüshada عشق olarak yazılmıştır. Ancak doğrusu ve vezne uygun olanı, Hâfiz Dîvânında geçtiği gibi عشقبازیdir. (Bkz.Hâfiz, Dîvân, s.131.)

## TAHMİSLER

### I

#### HAFIZ-I ŞÎRÂZÎ'NİN GAZELİNE TAHMİS

1. Ben o kişi değilim ki, gönül havasında uçayım. Muhabbetten maksadımız hakîkattir, mecâz değil. Benim için gaflet perdesi yırtılmış, sır penceresi açılmıştır. Dostun yüzüne tekrar bakan, yüzünü yeniden gören benim. Ey kulu-nu okşayan pâdişâh! Sana nasıl teşekkür edebilirim?

2. Ben âşkın nasihatını dinle ve unutma. Dünyayı bırakıp özgürleşenler aşk mülkünde sultân oldular. Alçak şeylere bağımlı olma, mutluluğu kabul et. Bu mecâz makamında kadehin dışında başka bir şeyi tutma. Oyuncak gibi olan bu küçük dünya evinde, aşk dışında başka bir şeyle oynama.

3. Mânâ haletinde olduğum için bütün sûretlerden geçtim, onları aştım. Senin kemedine esîr oldum ki, bu böyle daha iyidir. Tarîkat ehli nezdinde aşkınla ilgili dâvâlar/tartışmalar var. Her ne kadar güzelliğin, başkalarının aşkına muhtaç değilse de, ben yine de sana olan bu aşkımdan geri adım atacak değilim.

4. Âşık, kendisini maddi âlemin dışına attığı zaman, bir Âleme ulaşır ki orada canından vazgeçer. Âşık orada kendi varlığına nazar ettiğinde, ciğerinin kanına abdestini almazsa, aşk müftüsüne göre onun namazı bâtil olur.

5. Eğer akıllı kişi belâgat kanadıyla uçarsa, çaresiz Za'fi'nin yanına hiçbir zaman gitmez. Hâfız'ın şarkı söylediği makâmda, meclistikilerin şarkılarının nağmesi arşa ulaştığında, Venüs'ün gazel söyleyicisi bunlardan ilgisini kesmez. (?)

## 2

## تخمیس غزل جامی

## مفعولُ مفاعیلن مفعولُ مفاعیلن

ای چهرهء گلگونت در غایت زیبای      ری قدّ سرافرازت چون سدره ز بالای\*  
 با ابر و و خال و خد با زلف مطرّای      هر لحظه جمال خود نوع دیگر آرای  
 کرد در غمت شیدا \* صد عاشق هر جای

هر چیز ز وضع تو ی علّت و بی نقصان      ادراک کمال تو بیرون بود از امکان  
 این طرفه معمّایفهمی نکند انسان      پنهان تو پیدای پیدای تو پنهان  
 هم از همه پنهانی هم از همه پیدای

ز باغ تجلّیّت هرگز نشنیدیم بوی      در حسرت گیسویت پیچیده شدم چون خوی  
 هرگز نکنی ظاهر آن زلف ورخ دلجوی      بی پرده آب و گل ما را نمای<sup>51</sup> روی  
 خورشید درخشان را تا کی بگل آرای

تا چند شود ای دل مست می و لا یعقل      در عرصهء آب و گل زنهار مشو غافل  
 گفتنت درین معنی ضعیفی خرد کامل      جامی ز دوی بگسل یک روی شود یکدل  
 باشد که کنی منزل در عالم بکتای

<sup>51</sup> Metinde نماي şeklinde yazılmış olmasına karşılık, hem veznin hem de anlamın tamamlanabilmesi için نماي şeklinde düzeltilmiştir.

2

**CÂMÎ'NİN GAZELİNE TAHMÎS**

1. Ey çehresi gül gibi kırmızı, güzelliğin zirvesinde olan; Ey benzerlerinden üstün olan boyu, yukarıdan bakıldığında Sidre ağacı gibi görünen sevgili! Kaşların, benlerin ve yüzün ile, koku saçan saçın ile her an cemalini farklı bir şekilde göstermen, yüzlerce kararsız âşıkı, senin yüzünden çektikleri gamdan dolayı şeyda ettin.

2. Vazetmiş olduğun her şey kusursuz ve noksânsızdır. Kemâlini idrâk etmek imkân dahilinde değildir. Bu sıradışı muammâyı insan anlamamaktadır: Sen varlıkta gizlenmiş bir şekilde ortadasın. Ya da varlığın, eşyada gizlenmiştir. Sen hem her şeyden daha gizlisin, hem de her şeyden daha açıksın.

3. Senin tecellî bağından asla koku almadım. Saçına olan hasretimden miğfer gibi büküldüm. Gönlümü teselli eden saçlarını ve yüzünü hiç açığa çıkartmıyorsun. Su ve çamur perdesi ile örtülü olmadan bize yüzünü göstermiyorsun. O parlak güneşi/yüzünü ne zamânâ kadar çamurlu bir şekilde bize göstereceksin?

4. Ey gönül! Ne zamânâ kadar şarapla kendinden geçecek ve hiçbir şeyi düşünmeyeceksin? Su ve çamur arsasında sakın gâfil olma. Akli kemâl derecesinde olan Za'fi, bu mânâ ile ilgili olarak şunları söylemektedir. Ey Câmî, iklitten kurtul (sıyrıl). Tek yüz, tek yürek ol. Olur ki birlik âleminde kendine bir menzil yapasın.

## تخمیس غزل حافظ شیرازی

## مفعولُ مفاعیلن مفعولُ مفاعیلن

تا بر سر من جانا شد عشق تو سودای      بسیار بلا دیده م در عرصه رسوای  
 سرگشته چو پرگارم منزل نکنم جای      ای پادشه خوبان داد از غم تنهای  
 دل بی تو بجان آمد وقتست که باز آی

ایام بهار آمد ای ساقی بده جامی      تا پخته شود زان می آن دلکه بود خامی  
 وصل تو دوی من رحمی بکن انعامی      ای درد توام درمان در پستر ناکامی  
 وی یار توام مونس در کوشهء تنهای

با کار غمت جانا آواره و بی کارم      چون نای بهر روزی در بزم بلا زارم  
 از آرزوی لطفی باسوی تو را آرم      در دائرهء فرمان سرگشته چو پرگارم  
 حکم آنچه تو اندیشی لطف آنچه تو فرمای

سوی کرده عتاب آمیز زلف زده بر هم\*      چون دید مرا دلبر شد روی ز من در هم  
 در فکرت این معنی سودا زده ام هر دم      یا رب بکه بتوان گفت این نکته که در عالم  
 رخساره بکس ننمود آن شاهد هر جای

در وقت سحرناگه آن لاله عذار آمد      آن شاخ مراد من مقصود بیبار آمد  
 شکری کن ایا ضعیفی مقصود بکار آمد      حافظ شب هجران شد بوی خوش یار آمد  
 شادیت مبارک باد ای عاشق شیدای

3

**HAFIZ-I ŞÎRÂZÎ'NİN GAZELİNE TAHMÎS**

1. Ey cân! Sana olan aşkım başıma sevdâ oluncaya kadar, sevdâ arsasında birçok bela gördüm. Aşkından pergel gibi dolanmakta ve hiç bir yeri kendime menzil yapmamaktayım. Ey güzeller pâdişâhı! Yalnızlığın verdiği sıkıntı için bana bir çare bul. Gönlüm sensizlikten ölmek üzeredir. Artık dönme vaktin gelmiştir.

2. Bahar günleri geldi. Ey sâkî! Bana bir kadeh şarap sun. Ta ki hamlaşan gönlüm o şarapla pişsin. Sana vâsıl olmam benim ilacımdır. Ey derdi dermanım olan ve ey yalnızlık köşesinde bana yâr olman benim için ünsiyet olan sevgili! Mutsuzluk döseğinde bana merhamat eyle ve iyilikte bulun.

3. Ey cân! Gamını kendime meslek edinmekle, âvâre ve işsiz durumdayım. Her gün bela meclisinde ney gibi inliyorum. Bana yapacağın bir lüfuf arzusuyla tarafına doğru gelmekteyim. Vereceğin fermân dairesinde pergel gibi dönüp dolaşmaktayım. Neyi düşünürsen o benim için hüküm/emir ve neyi emredersen o benim için bir lutuftur. Bu beyit Hâfız dîvânında yer almamaktadır. (Bkz. Hâfız, Dîvân, s. 202-203.)

4. Saçları perişân bir vaziyette itâb ederek bana yönelen dilber, beni görünce yüzünü ekşitti. Bunun mânâsını düşünmekten, sürekli sevdâyâ tutulmuş bir vaziyetteyim. Ya Rab! Âlemdeki bu nükteyi kime söyleyebilirim? Bu sebâtsiz güzel yüzünü kimseye göstermemektedir.

5. Seher vaktinde ansızın o lale yanaklı sevgili geldi. Murâd ağacımın o dalı, maksadına uygun olarak, meyveli geldi. Ey Za'fi! Murâdına ulaştığın için şükr et. Ey Hâfız! Bir ayrılık gecesiydi ki sevgilinin o güzel kokusu geldi. Şenliğin kutlu olsun, ey âşık-ı şeyda!.



