

İSLÂM HUKUKUNDA MUVÂLÂT AKDİ VE SİGORTA AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doç. Dr. Abdulkerim ÜNALAN*

Özet

İslâm Hukukunda, cinayet işleyen bir kişiye kısasın uygulanmadığı durumlarda; öldürme cinayetlerinde mağdurun velilerine, müessir fiillerde ise mağdurun kendisine diyetin ödenmesi söz konusudur. Bu diyet, genelde cinayet failinin âkilesine yani kabilesine ödettirilir. Malı olup kimsesi olmayan kişi, diyet ödemekle karşı karşıya kalabilecek durumlarda, kendisini güvenceye almak için bazı fukahaya göre birisi ile Muvâlât akdi denilen bir akit yapabilir. Bu akde göre Mevla-yi esfel denilen kimsesiz kişi, bir cinayet işlediği takdirde ödemek zorunda kalacağı diyet, anlaşma yaptığı kişi tarafından ödenir ki bu kişiye mevla-yi â'la denir. Buna karşı, kimsesiz olan bu kişi öldüğünde, mevla-yi â'la, ona mirasçı olur. Hanefiler, insanın kendi malı ile kendisini güvence alma özgürlüğüne sahip olduğunu gerekçe göstererek bu akdi meşru görürken diğer üç mezhep, belirsizlik ve aldanma içerdiği gerekçesi ile bu akdi meşru görmemişlerdir. Hanefi doktrininde benimsenen bu akit, fukaha arasında tartışmalı olan sigortanın meşruiyeti için önemli bir delil olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muvâlât, Velâ, Mevlay-i Esfel, Mevlay-i A'la, Sigorta

Al-Muvâlât Contract In The Islamic Law And Its Evaluation In Point Of Insurance

Abstract

In Islamic law, the situation of not be able to make a retaliation, there is a way of solution which the victim get compensated. Generally this blood Money is given to his or her tribe.

If the convict has the Money but no power can have a contract in order to protect himself. According to fuqaha he can make a deal on this. This is called the contract of muwalat.

According to this contract the one who is called the afsal mawlah (who has nobody) commit a murder, is obliged to pay blood Money by his the a'la mawlah.

If this man dies, Mevla-i a'la will be inheritance to him.

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı

Hanefids show the self defence act on this matter. Although other three mazhabs have no exact opinion on this. Because they think this situation has a conundrum and deceiving in this act.

The doctrin which is accepted by hanefids, insurances have some clear evidences about it's legal role in this argument.

Giriş

İslâm'ın İyilik Yapma ve Yardımlaşmaya Verdiği Önem

İnsan, toplumsal bir varlık olup hayatını devam ettirmesi için hemcinsleri ile birlikte yaşama, onlarla karşılıklı yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği yapma ihtiyacını duymaktadır. Dayanışma ve yardımlaşma, insan hayatını kolaylaştırmakta ve insana güven vermektedir. Onun için Yüce İslâm dini, insanlar arasında dayanışmaya, insanlara iyilik yapmaya, son derece önem vermiş ve teşvik etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Mü'minler kardeşirler"¹, "iyilik ve takva konusunda birbirinizle yardımlaşın, kötülük ve düşmanlık konusunda yardımlaşmayın"² buyrulmaktadır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (S) Medine'ye hicret ettiğinde muhacirlerle ensar arasında kardeşlik bağı tesis etmiş ve böylece hiçbir güvencesi olmayan muhacirler, yerli halk olan ensâr ile dayanışma içine girerek güvene kavuşmuştu. İnsanın fitratında, kendisini güvence altına alma arzusu vardır. Yüce Allah da, toplumsal hayat düzenine zarar vermemek kaydı ile insanın, bu arzusunu gerçekleştirme çabalarına bir sınırlama getirmemiş hatta teşvik etmiştir. Sigorta, emekli sandığı, yardımlaşma sandıkları gibi çağdaş sistemler ile çalışmamızın konusu olan ve bu sistemlerin meşruiyeti için büyük ölçüde kaynak teşkil eden Muvâlât akdi de bu kapsamda düşünülebilir. Nitekim Ömer Nasuhi Bilmen de bu konuda şunları söylemektedir: "Akd-i Muvalâtın meşruiyetindeki hikmete gelince bu da, cemiyet efradı arasında bir rabıta tesis etmek, bir tesanüd (dayanışma), bir teavün (yardımlaşma) ve tenasur (yardımlaşma) husule getirmek gibi şeylerden ibarettir."³ Bu nedenle, sigorta ile ilişkisi olduğunu düşündüğümüz Muvâlât akdini, bu çalışmamızda ele almayı uygun gördük. Kaynaklarda fazla yer verilmekle birlikte bulabildiğimiz kadarı ile konuyu açıklamaya çalıştık.

¹ el-Hucûrât 49/210.

² el-Maide 5/2.

³ Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul ty, IV, 69.

I. Muvâlât Akdinin Tanımı

Önce şunu ifade edelim ki Muvâlât akdi mutlak velânın bir kısmıdır. Dolayısıyla önce mutlak velâ'ı tanımlamak gerekir. Velâ' kelimesi, sözlükte yakınlık, peşpeşe gelmek, dostluk kurmak, yardım etmek ve sevmek gibi anlamlara gelir.⁴ Terim olarak "vilâ', azâd etmek veya Muvâlât akdini yapmak suretiyle yardımlaşmaktan ibarettir."⁵ Görüldüğü gibi velânın sözlük ve terim anlamları arasında yakın bir münasebet bulunmaktadır. Çünkü bir kişiye mirasçı olmak ve gerektiğinde onun için diyet ödemek, o kişiyi sevmeyi gerektirmektedir.

Velâ'; "velâu'l-itaka" ve "velâu'l-Muvâlât" olmak üzere ikili bir ayırıma tabi tutularak incelenmektedir. "Velâu'n-ni'me" de denilen "Velâu'l-itaka" nın oluşması için özel bir anlaşma gerekmemektedir. Bir köle veya cariyeyi azâd eden kişi, onlar üzerinde velâ' hakkına sahip olur ve (mirasçıları olmadığı takdirde) onlara mirasçı olur. Azâd eden kişi, azâd ettiği şahsı kölelikten kurtarmakla ona büyük bir nimet bahşettiği ve bu nimete karşı kendisi de nimet olarak onun mirasını aldığı için buna "velâu'n-ni'me = nimet velâsı" de denilmektedir.⁶ Çalışmamızın dışında olduğu için bu velâ üzerinde fazla durmuyoruz.

Esas konumuz olan "velâu'l-Muvâlât" ise, bir akit olup kaynaklarda: "bir kişinin vasıtası ile Müslüman olan bir şahsın, o kişiye veya başka birine, "ölürsem mirasçım sen olursun, cinayet işlersem diyetim sen ve akilen tarafından ödenmek üzere seni mevla olarak tayin ediyorum" şeklindeki teklifini diğerinin kabul etmesi ile gerçekleşen bir akitir"⁷ şeklinde tanımlanmıştır.⁸

Bu tarifte, Muvâlât akdini yapacak kişinin, başkasının vasıtası ile Müslüman olması şeklinde bir kayıt konulması kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü bu akdin amacı, kimsesi olmayan bir insanın, kendisini güvence altına almak için, ölümünden sonra malını miras bırakma mu-

⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), Lisânul-Arab I-XV, Beyrut 1955.

⁵ فالولاء شرعا عبارة عن التناصر سواء كان بالإعتاق أو بعقد المولاة İbn Humâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî (861/1457), Şerhu Fethi'l-Kadîr, I-VIII, Mısır 1315/1897, VII, 280; İbn Abidîn, Muhammed b. Emin (1251/1836), Raddu'l-Muhtar Ale'd-Durri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Absâr, I-VIII, Mısır 1966.VI, 127, 128.

⁶ Bkz. Kâsânî, Alaiddin, Ebu Bekr b. Mes'ud (587/1191), Bedaiu's-Sanai' fi Tertibi's-Şerai' (Beda, I-VII, Beyrut 1394/1974, IV, 159; İbn Humâm, age, VII, 280.

⁷ İbn Humâm, age, VII, 288.

⁸ Muvâlât akdi ile ilgili farklı tanımlar için Bkz. Yılmaz, Ahmet, İslâm Hukukunda ve Mukayeseli Hukukta Muvâlât Akdi, basılmamış YL. Tezi, 10 vd.

kabilinde, ödemek durumunda kalabileceği bir diyeti ödetme konusunda birisi ile anlaşmasıdır. Dolayısıyla bu kişinin, birinin vasıtası ile İslâm'ı kabul etmiş olmasını şart koşmanın bir anlamı yoktur. Ayrıca ileride göreceğimiz gibi bu akit gayr-i müslimler arasında da gerçekleşebilir. Bu durumda Muvâlât akdini, “akrabası olmayan bir kişinin başka bir şahsa “öldüğüm takdirde mirasım, diyeti gerektirecek bir cinayet işlediğim takdirde diyetim sana ve akilene ait olmak üzere seni mevla olarak kabul ediyorum” diyerek o şahsın da bunu kabul etmesi” şeklinde tarif etmenin daha kapsamlı ve daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Bu akitle mevla tayin eden mirasçısız kişiye “mevla-yi esfel = المولى الأسفل”, akdi kabul eden karşı tarafa ise “mevla-yi â'la = المولى الأعلى” denir.⁹

Şunu belirtelim ki bu akitle elde edilmesi amaçlanan yarar ve üstlenilen sorumluluk tek taraflı olmayıp iki taraflıdır ve diğer akitlerde olduğu gibi bu akit de, kâr ile birlikte zarar riskini de taşımaktadır.

II. Muvâlât Akdinin Meşruiyeti

İslâm hukukunda, “velâu'l-itaka/velâu'n-ni'me”, ittifakla kabul edilirken Muvâlât akdi doktrinde tartışma konusu olmuştur. Bir kısım İslâm hukukçuları, bu akdi meşru görürken diğer bir kısmı bunu meşru görmemiştir.

A. Muvâlât Akdini Meşru Görenler

Hız. Ömer, Hız. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbas İbn Ömer, Muvâlât akdinin caiz olduğunu ve akit yapanlar arasında mirasçı olma ve diyeti ödeme yükümlülüğünün tahakkuk edeceğini söylemişlerdir. İbrahim en-Nehaî ve Hanefî fukahası da bu görüşü benimsemişlerdir.¹⁰ Hanefîlerin delillerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulmaktadır: “Baba, anne ve akrabaların bıraktıkları mirası almak üzere erkek ve kadınlar için mevâlî (mirasçı/asabe) belirledik. Sağ ellerinizin bağladığı akitlerle anlaştığımız kimselere de paylarını veriniz. Allah her şeye şahittir”¹¹ Burada “anlaştığımız kimseler” ifadesinden gaye Muvâlât akdi ile anlaşma yapılan kimseler, “pay”dan gaye ise mirastır. Çünkü “pay” kelimesi onlara izafe

⁹ Kasani, age, IV, 170; Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul ty, IV, 68.

¹⁰ Serahsi, Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed (490/1096), el-Mebsût, I-XXX, Beyrut 1989, XXX, 43; Kâsânî, age, IV, 170; İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd, Muhammed b. Ahmed (595/), Bidayetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktasid, İstanbul 1985, II, 303; Bilmen, age, IV, 71.

¹¹ (en-Nisa 4/33)

edilmiştir. Bu da, terekede onlara ait bir payın olduğunu göstermektedir. Ancak bu hak, zevi'l-Arhamın bulunmaması durumunda sabit olur. Çünkü Ahzâb suresinin 6. ayetinde "Allah'ın kitabında zevi'larham (mefrûz hissesi olmayan akrabalar), mü'minlerden ve muhacirlerden (miras konusunda) daha önceliklidirler. Ancak anlaşma yaptığınız velilerinize, (vasiyet vs.) şeklinde iyilik yapabilirsiniz. Bu, Kitap'ta yazılı bulunmaktadır" buyurularak zevi'l-arhamın daha öncelikli oldukları belirtilmiştir.

Bu ayetin anlamı ile ilgili başka rivayetler de vardır. Nitekim Buhari'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiğine göre muhacirler Medine'ye hicret ettikten sonra, Hz. Peygamber (S), onlarla Ensâr arasında kardeşlik bağı tesis etti. Aralarında nesebe dayalı bir akrabalık bağı bulunmadığı halde bu kardeşlik münasebeti ile muhacirler, ensare mirasçı oluyordu. Bu ayet-i kerime nazil olunca bu uygulama nesh edildi.¹²

Bir rivayete göre de cahiliye döneminde erkekler, "kim önce ölürse diğeri ona mirasçı olsun" şeklinde birbirleri ile anlaşma yapıyorlardı. Hatta Hz. Ebu Bekir (r.a) de bir adamla böyle bir anlaşma yapmıştı ve adam ölünce Hz. Ebubekir (R.A) ona mirasçı olmuştu. Yukarıda belirttiğimiz Ahzab suresinin 6. ayeti nazil olunca bu uygulamaya son verildi.¹³ Bu durumda ayette geçen iyilikten gaye, anlaşma yapılan kimselere malın üçte birinden vasiyet yapılmasıdır.

Said b. Müseyyeb ise, bu ayetin, başkasını evlat edinip onları mirasçı yapanlar hakkında nazil olduğunu ve bu uygulamayı ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.¹⁴

Bu ayetle ilgili rivayetlerden, Muvâlât akdinin cahiliye döneminde de var olduğu ve İslâm'da benimsendiği anlaşılmaktadır. İşte Hanefi fukahası da, bu akdin meşruiyetini benimsemiştir. Onlara göre el-Ahzab suresinin 6. ayeti, en-Nisa suresinin 33. ayetini neshetmemiş ve Muvâlât akdini tamamen ortadan kaldırmamış, sadece zevi'l-arhama öncelik vermiştir. Cassas bu konuda özetle şunları söylemektedir:

"Bu ayet, kişinin, Muvâlât akdi ile anlaştığı kimseye mirasçı olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü bu, İslâm'ın başlangıcında sabit olan bir hükümdü. Allah da, Kur'ân'da açıkça buna hükmetmiş, daha sonra

¹² Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as (275 / 888), Sunenu Ebi Davud, I-V, İstanbul 1981, Feraiz, 16; Ayrıca Bkz. Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1272), el-Cami' li-Ahkâmî'l-Kur'an, I-XX, Beyrut 1988, V, 108, 109.

¹³ Cassas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), Ahkâmul-Kur'an, Thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî, I-V, Mısır ty., III, 145.

¹⁴ Cassas, age, III, 145.)

zevi'l-arham olan akrabanın, bu akit ile anlaşma yapanlardan daha öncelikli olduğunu (Ahzab 33/6) belirtmiştir. Buna göre, ayetin hükmü gereğince, zevi'l-arham bulunmadığı takdirde bu anlaşmayı yapan mevlanın mirasçı olması gerekir. Zira bunların mirasçı olmamaları, zevi'l-arhamın varlığından kaynaklanıyordu. Kur'ân veya sünnette bu hükmü neshedecek bir delil yoktur. Tam aksine bu hükmün devam ettiğine dair hadis de vardır. Nitekim sahabeden Temim ed-Dârî şöyle diyor: Hz. Peygamber'e (S), "Ya Rasûlallah! Müslümanlardan birinin vasıtası ile İslâm'ı kabul eden bir kişi hakkında ne diyorsunuz?" diye sordum. Hz. Peygamber (S), "O kişi, kendi vasıtası ile Müslüman olan şahıs için sağlığında da ölümünde de daha önceliklidir" şeklinde cevap verdi.¹⁵ Hadisteki "ölümden sonra" ifadesinden gaye, mirastır. Çünkü ölümden sonra, ölü ile sağ kişi arasında mirastan başka bir ilişki kalmamaktadır."¹⁶

Kâsânî de bu hadisi zikrettikten sonra, Hz. Peygamber'in (S), "sağlığında" şeklindeki ifadesi ile diyet ödemeyi, "ölümünde" ifadesi ile mirası kesdiğini belirtmektedir.¹⁷ Ayrıca Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbas, İbn Ömer,¹⁸ el-Hasan, İbrahim en-Nehaî¹⁹, İshak b. Râhûye,²⁰ de bu görüştedirler

2. İnsanlar arasında çeşitli münasebetlerle özel yakınlaşmalar kurulabilir ve bu yakınlaşmalar bazen akrabalık seviyesine hatta daha ileri dereceye ulaşabilir. Örneğin bazı yörelerdeki kirvelik, aynı dernek veya sendikaya üye olma, hemşehrilik vb. münasebetler. Araplar da eskiden beri aralarında çeşitli münasebetlerle ilişki kurarak yardımlaşmışlardır. Bu münasebetlerden biri de velâ' idi ki Hz. Peygamber (S), vilâ'nın her iki çeşidini de tanımış ve şöyle buyurmuştur: "Bir kavmin mevlası da o kavimdir, bir kavmin halîfi (onlarla yeminleşerek antlaşma yapan kimse) de o kavimdir"²¹ Burada halîften gaye, Muvâlât akdi ile bir

¹⁵ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), el-Camiu's-Sahih, I-VIII, İstanbul 1981 Feraiz, 22; Ebu Davud, Feraiz, 13; İbn Hanbel, Ahmed (241/855), Musned, I-VI, İstanbul 1981. IV, 102, 103.

¹⁶ Cassas, age, 146.

¹⁷ Kâsânî, age, IV, 170.

¹⁸ Serahsî, age, XXX, 43; Kâsânî, age, IV, 170.

¹⁹ Cassas, age, 146.

²⁰ Hattabi (Ebû Davûd haşiyesi), Feraiz, 333.

²¹ Darimî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Abdirrahman (255/868), Sunenu'd-Darimî, İstanbul 1981, Siyer, 81; İbn Hanbel, IV, 24.

kavimle antlaşma yapan kimsedir. Çünkü Araplar, Muvâlât akdini yemin ile pekiştiriyorlardı.²²

Ancak şunu belirtelim ki bu akit, İslâm'da cahiliyye dönemindekinden bir ölçüde farklıdır. Çünkü cahiliyye döneminde bu anlaşma taraflar arasında "kanım kanındır, yıkımım yıkımındır" şeklinde genel olarak yapılıyor ve bu anlaşma gereğince taraflar haklı olsun haksız olsun birbirlerine mutlak surette yardım ediyorlardı. İşte İslâm bunu ortadan kaldırmış, akraba veya yabancı, zengin veya fakir gözetmeksizin herkese karşı adaletli davranmayı, zalime, haksıza yardım etmemeyi, bilakis zulmü ve kötülüğü engellemeyi emretmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "iyilik konusunda yardımlaşın, kötülük düşmanlık ve peygambere itaatsizlik konusunda yardımlaşmayın"²³ buyrulmaktadır. Hz. Peygamber (S) de, bir hadisinde, " (Mü'min) kardeşin zalim de olsa mazlum da olsa ona yardım et" buyurmuş, yanında bulunanlar "Ya Rasulallah! Mazlum olana yardım etmeyi anladık ama zalim olana nasıl yardım edelim?" diye sorunca Hz. Peygamber (S), "onun zulmüne engel olursunuz. İşte bu, sizin ona yapacağınız yardımdır"²⁴ buyurmuştur.

3. İslâm Hukukunda mirasçısı olmayan kimsenin mirasçısı beytu'l-mal (devlet hazinesi) dir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, mü'minlerin birbirlerinin velileri oldukları ifade edilmektedir.²⁵ Hazine-nin, kimsesizlere mirasçı olması, sadece iman bağından dolayıdır. Yani hazine mü'minlere (kamuya) ait bir kurum olduğu için kimsesi bulunmayanlara mirasçı olmakta ve burada biriken mallar, gerektiğinde yine mü'minlere harcanmaktadır. Muvâlât akdini yapan kişiler arasında hem iman hem de anlaşmaya dayalı olmak üzere iki bağ bulunmaktadır. O halde bu kişi, sadece iman bağı ile münasebetleri olan diğer mü'minlerden daha önceliklidir. Nitekim velâu'l-itakada (azâldık velâsında) da durum böyledir. Burada azâd eden efendi ile azâd ettiği köle arasında da hem iman hem de efendilik münasebetleri bulunduğu için efendi, miras konusunda, hazineden önce gelmektedir. Ancak bu vilâ'da efendi miras sıralamasında zevi'l-arhamdan önce gelirken Muvâlât akdinde mevla tayin edilen kişi onlardan sonradır.²⁶

²² İbn Humâm, ag, VII, 281

²³ el-Maide 5/2.

²⁴ Buhârî, Mazalim, 4.

²⁵ et-Tevbe 9/71.

²⁶ Kâsânî, age, IV, 170

4. Hanefî doktrininde benimsenen vasiyet ve divan²⁷ konuları da Muvâlât akdinin mirasa sebep olabileceğini göstermektedir. Hanefiler Muvâlât akdini de bu iki meseleye kıyas etmektedir:

a. Vasiyet Konusu:

Bilindiği gibi bir kişinin vasiyet etme yetkisi, malının üçte biri ile sınırlıdır. Bundan fazlasını vasiyet ettiği takdirde, fazla miktarın geçerli olması mirasçılardan iznine bağlıdır. Yani mirasçısı olan bir kişi, malının üçte birinden fazlasını veya tamamını vasiyet edemez. Mirasçısı olmayan bir kişi, vasiyette bulunmazsa malının tamamı beytu'l-mala (hazineye) verilir. Bu kişinin, malının üçte birinden fazlasını veya tamamını vasiyet etmesi halinde, bu vasiyetin geçerli olup olmaması konusunda ihtilaf vardır. Hanefilerin dışındaki mezheplere göre bu vasiyet, malın üçte birinden fazlası için geçerli değildir. Çünkü bu kişinin mirasçısı hazinedir. Hazine ise bütün Müslümanları kapsayan bir müessesedir. Bir kişinin, bütün müslümanlara ait olan hazine malında tasarruf etmesi geçerli değildir. Bu anlayıştan hareket eden bu mezhepler, Muvâlât akdini de kabul etmemişlerdir.²⁸

Hanefî fukahasına göre ise mirasçısı olmayan bir kişinin, bütün malını vasiyet etmesi geçerlidir. Çünkü müslümanların, ölen kişiye beytu'l-mal kanalı ile mirasçı olmaları, aralarındaki iman bağından dolaydır. Lehine vasiyet edilen kişi de bu noktada onlarla eşit durumdadır. Ancak lehine vasiyet edildiği için bu kişinin, diğerlerine göre önceliği bulunmaktadır. Dolayısıyla beytu'l-mala tercih edilir. İşte yukarıda da belirttiğimiz gibi Muvâlât akdi de tıpkı vasiyet gibidir. Burada da, bu akdi yapan kişi, iman bağı açısından diğer mü'minlerle eşittir ancak akitten dolayı onlara göre avantajlı durumdadır. Dolayısıyla beytu'l-mala tercih edilir.²⁹

²⁷ Bkz. Dipnot: 30

²⁸ Bkz. Serahsi, age, XXX, 43.

²⁹ Serahsi, age, XXX, 42.

b. Divan³⁰ Konusu

Bir kişiyi öldürüp de diyet ödemek durumunda kalan örneğin birini hataen (taksîrli) öldüren katilin ödeyeceği diyeti, akilesi de onunla paylaşır. Hanefilerin dışındaki üç mezhebe göre akile, katilin asabe durumundaki mirasçılardır.³¹ Hanefilere göre ise, şayet katil divan üyelerinden değilse âkilesi, mensup olduğu kabile,³² divan üyelerinden ise, akilesi divan üyeleridir ve ödemesi gereken diyet onların ücretlerinden ödenir.³³ İşte Muvâlât akdi de, tıpkı divan üyeliği gibi diyet ödemeyi gerektirmektedir. Diyeti ödeme yükümlülüğü ise, mirasçı olmayı gerektirmektedir. Çünkü ğurm ğurmun mukabilinde olur.³⁴ Yani bir şeyin sorumluluğunu taşımak o şeyden yararlanmayı gerektirir.

Göröldüğü gibi Hanefiler, Muvâlât akdini, yukarıda belirtilen vasiyet türüne ve divan üyeliğine kıyaslamakta ve insan iradesini ön plana çıkararak hukukun genel ilkeleri çerçevesinde bu irade ile yapılan tasarruflara öncelik vererek mirasın hazineye aktarılmasını, başka yöndeki bir beyanın bulunmayışına bağlamaktadır. Ancak şu ince noktayı hatırlatmakta yarar vardır: Hanefiler, Muvâlât akdini bütün mezheplerin değil sadece kendilerin kabul ettiğı vasiyet ve divan üyeliğine kıyaslamaktadırlar. Yani kıyastaki asıl, sadece hanefiler için geçerlidir. Dolayısıyla bu kıyas diğer mezhepleri bağlamamakta ve onlar için bir anlam

³⁰ Çoğulu devâvîn olan dîvân, kayıtların yapıldığı kütük demektir (Kal'acî-Kuneybî, Mu'cemu Luğatî'l-Fukahâ, 212). Divan üyelerinden gaye, câninin bulunduğu bölgede, savaşa katılmak için, câninin kayıtlı bulunduğu kütüğe kayıtlı olan hür, erkek, âkil ve bâliğ ordu mensuplarıdır. Diyet, onların asıl mallarından değil, devletin kendilerine verdiği ganimet ve benzeri gelirlerinden kesilir. İbrahim en-Nehâî'nin rivayet ettiğine göre, Hz. Ömer dönemine kadar diyet, çeşitli vesilelerle katille ilişkisi bulunan kabilelerden toplanıyordu. Hz. Ömer, ilk defa divanları (kütükleri) tanzim edince, sahabenin bilgisi dahilinde câniye düşen diyeti, câninin kayıtlı olduğu kütük mensuplarından aldı ve kendisine kimse itirazda bulunmadı. Çünkü akile sisteminden gaye bir yardımlaşmadır ki, en düzenli ve birleştirici yardımlaşmanın yolu da kütüklerdi. (Mevsilî, el-İhtiyâr, 764, 765). İlk defa divan sistemini getiren ve ilk defa dîvana kayıtlı olanları akile olarak belirleyen Hz. Ömer'in (R:A) bu uygulamaları, sigortanın yanında dernek, sendika gibi çağdaş yardımlaşma ve dayanışma kuruluşları için de örnek teşkil ettiğini söyleyebiliriz

³¹ Remlî, Muhammed, b. Ahmed b. Hamza (1004/1595), Nihayetu'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc, I-VII, Beyrut ty,VII, 350 vd; Zuhaylî, Vehbe, el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhu, I-VIII, Dimaşk 1989, İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (620/1223), el-Muğni, I-IX, Beyrut 1994, I-IX, VI, 323.

³² Kâsânî, age, VII, 256.

³³ Kâsânî, age, 256: Serahsi, age, XXX, 43.

³⁴ Serahsi, age, XXX, 43.

taşımamaktadır. Çünkü onlar, hanefilerin delil olarak ileri sürdükleri vasiyet ve divan üyeliğini kabul etmemektedirler. Onun için Hanefilerin ileri sürdükleri bu delil bir muğalata gibi görünmektedir.

B. Muvâlât Akdini Meşru Görmeyenler

Sahabeden Zeyd b. Sabit, bu akdın mirasçı olmayı doğurmayacağı, murisin mirasçısı mirasçının bulunmaması halinde malının beytu'l-mala aktarılacağı görüşündedir. İmam Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel, Servi, Davud ve diğer bazı fukaha da bu görüşü benimsemişlerdir.³⁵ Onların görüşleri başlıca şu delillere dayanmaktadır:

1. Hz. Peygamber (S) şöyle buyurmuştur: "إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أُعْتِقَ" Velâ', ancak azâd eden kimse için geçerlidir"³⁶ Bu hadisteki ifade hasr içindir. Yani vela sadece azâd eden kişi için geçerlidir ve başkası için geçerli değildir.³⁷ Bu hadisten anlaşılıyor ki, velâu'l-itakanın dışında bir velâ' geçerli değildir.³⁸

2. Mirasın sebepleri sayılı ve sınırlıdır. Bunlar akrabalık, nikah ve velâu'l-itakadır ki bunlar arasında Muvâlât akdi bulunmamaktadır.

3. Nisâ' suresinin "sağ ellerinizle anlaşma yaptığınız kimselere paylarını veriniz" mealindeki 33. ayeti, el-Enfâl suresinin "Allah'ın kitabında ulu'l-erham, birbirleri için daha önceliklidir" mealindeki 75. ayeti ile neshedilmiştir. Ayrıca Mücahid, nisâ' suresindeki ayette geçen "paylarını verin" ifadesinden gayenin, miras payı değil vasiyet, bağış vb. diğer yardım şekilleri olduğunu ifade etmiştir.³⁹

4. Muvâlât akdi ile mirasın mevlay-ı a'laya verilmesinde, Müslüman toplumun hakkının iptal edilmesi söz konusudur. Zira mirasçı olmadığı takdirde ölünün malının beytu'l-mala aktarılması ve dolayısıyla halka verilmesi gerekir. Çünkü cinayet durumunda, suçlunun malı olmadığı takdirde diyetini ödeyecek olan beytu'l-maldır yani Müslüman halktır. Dolayısıyla Müslüman halk, kişinin belli mirasçıları sayılırlar. Belli mirasçıların miras hakkını ortadan kaldırmak mümkün olmadığı gibi onların durumunda olan Müslüman toplumun miras hakkını ortadan kaldırmak da mümkün değildir. Nitekim vasiyette de durum böyledir.

³⁵ Serahsi, age, XXX, 43; İbn Kudâme, age, VI, 264; İbn Ruşd, Ebu'l-Velid, Muhammed b. Ahmed (595/), Bidayetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktasid, İstanbul 1985, II, 303; Kâsânî, age, IV, 170; İbn Humâm, age, VII, 288; Bilmen, age, IV, 71.

³⁶ Buhârî, Feraiz, 16; Muslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccac el-Kuşeyrî (261/874), el-Camiu'Sahîh, I-III, İstanbul 1981., İtk, 5; Ebû Davûd, Feraiz, 12; Nesaî, Zekât, 99.

³⁷ İbn Ruşd, age, II, 303.

³⁸ İbn Kudâme, age, VI, 264).

³⁹ İbn Kudame, age, VI, 264.

Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi bu görüşü savunanlara göre mirasçısı olmayan bir kişinin vasiyet etme yetkisi, tıpkı mirasçısı olanlar gibi malın üçte biri ile sınırlıdır. Dolayısıyla bu kişinin malının tamamını, bir kişi lehine vasiyyet etmesi geçerli değildir. Çünkü belirttiğimiz gibi mirasçısı olmayan kişinin mirasçısı Müslüman toplumdur.⁴⁰ Yani bu kişi de mirasçısız değildir.

Hanefî fakihlerden Kâsânî bu görüşe şu şekilde bir cevap vermektedir: Hazinesinin, kamu adına mirasçı olması,, akdin olmaması durumuna bağlıdır. Akdin yapılması halinde ise, toplumun mirasçı olması söz konusu değildir. Nitekim mirasçısı olmayan kişinin, malının üçte birini vasiyet etmesi ittifakla caizdir. Eğer halkın belli mirasçılar konumunda olması şeklindeki iddia doğru olsaydı bu vasiyetin de caiz olmaması gerekirdi. Çünkü lehine vasiyyet yapılan kişi de müslümanların bir ferdi olduğu için bu, mirasçıya yapılmış bir vasiyet olacaktı ki böyle bir vasiyet caiz değildir.⁴¹

III. Muvâlât Akdinin Şartları

Fıkıh kaynaklarında Muvâlât akdi için 7 şart zikredilmektedir.⁴² Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hukuki işlemlerin tesisinde akıl şarttır. Bir akit olması hasebiyle Muvâlât akdinin geçerliliği için de tarafların akıllı olmaları gerekir.

2. Büluğ, îcab yönünden yani mevlay-i esfel açısından in'ikad şartıdır. Buna göre, birinin vasıtası ile Müslüman olan bir çocuğun, bu akdi yapması caiz değildir. Ayrıca bu çocuğun kafir olan babasının bu konuda izin vermesi de geçerli olmaz. Çünkü çocuğun akitlerinin geçerliliği velisinin iznine bağlıdır. Kafir bir babanın ise Müslüman çocuğu üzerinde velayet hakkı yoktur. Dolayısıyla çocuğun akitleri, kafir velisinin izni ile geçerlilik kazanmaz.

Kabul açısından ise büluğ, nefaz şartıdır. Buna göre baliğ bir kişinin bir çocuk ile Muvâlât akdini yapıp çocuğun kabul etmesi halinde bu akit mevkuף yani veli veya vasisinin iznine bağlı olur. Çünkü bu, normal bir akittir ve çocuğun buradaki kabulü de diğer akitlerdeki gibidir. Ancak Büluğun icap açısından in'ikad, kabul açısından nefaz şartı olarak kabul etmeyi hukuk mantığı açısından izah etmenin zor olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu vasıf, kabul açısından nefaz şartı olarak kabul edilince, icap açısından in'ikad şartı olarak kabul edilmesinin pratikte

⁴⁰ Kâsânî, age, IV, 170.

⁴¹ Kâsânî, age, IV, 170.

⁴² Bu şartlar için Bkz. Kâsânî, age, 170, 171; İbn Abidin, age, VI, 127, 128; Bilmen, age, IV, 68 vd.

bir anlamı kalmaz. Zira akdin mutlaka gerçekleştirilmesi arzu edildiği takdirde, kolaylıkla îcab karşı taraftan yapıp çocuğa kabul yüklenebilir ve böylece gayeye rahatlıkla ulaşılmış olur. Dolayısıyla bülûğ vasfını hem îcâb hem kabul açısından nefaz şartı olarak kabul etmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Ancak bülûğun, icab açısından değil, mevla-yi esfel açısından şart koşulması halinde böyle itiraz bertaraf edilmiş olur.

Müslümanlık, erkeklik ve daru'l-İslâm ise, bu akitte şart değildir. Dolayısıyla bir zımminin başka bir zımmiyi veya bir müslümanı; bir müslümanın bir zımmiyi; Müslüman erkek ve kadının birbirlerini bu akitle mevla edinmeleri caizdir. Ayrıca Müslümanlığı kabul eden bir harbinin, daru'l-İslâm veya daru'l-harpte bir Müslümanı mevla edinmesi de caizdir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi bu akit de tıpkı vasiyyet gibidir ki belirtilen durumlarda vasiyyet caizdir.

3. Akrahanın bulunmaması: Daha önce de belirttiğimiz gibi mirasçı veya zevi'l-arham olsun bütün akraba, miras konusunda Muvâlât akdinden önce gelir. Nitekim Kuran-ı Kerîm'de "ulu'l-arham birbirleri için daha önceliklidir"⁴³ buyrulmaktadır. Dolayısıyla akrahanın bulunması halinde Muvâlât akdi ile mevla tayin edilen kişiye miras düşmez.

4. Arap olmamak:⁴⁴ Muvâlât akdini yapacak mevlay-i esfelin Arap olmaması gerekir. Kâsânî bu şart için şöyle bir gerekçe getirmektedir: "Arapların kabileleri vardır ve kabilecilik anlayışı ile yardımlaşıyorlar. Dolayısıyla ayrıca Muvâlât akdi ile yardımlaşmalarına ihtiyaç yoktur. Bu nedenle Arap olan bir kişinin başka bir kabileden olan Arap bir kişiyi dahi mevla tayin etmesi caiz değildir. Nitekim muvalâtтан daha güçlü olan velâu'l-itakada da durum aynıdır. Arapların dışındaki toplumlarda kabilecilik olmadığı için yardımlaşma anlayışı zayıftır dolayısıyla yardımlaşmayı tesis etmeye yönelik olan Muvâlât akdi caiz görülmüştür."

Kanaatimizce böyle bir şartın aranması isabetli değildir. Ayrıca bu şart için ileri sürülen gerekçe de tutarlı görülmemektedir. Çünkü Arapların dışındaki birçok toplumda da kabilecilik anlayışı ve dayanışma vardır. Ayrıca kabilecilik olsun veya olmasın herkesin dayanışma ve yardımlaşmaya ihtiyacı olabilir.

5. Arapların mevlası olmamak: Mevlay-i esfelin Arapların mevlası da olmaması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (S), "bir kavmin

⁴³ el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 6/33.

⁴⁴ Kâsânî, age, IV, 171; İbn Abidin, age, VI, 121.

mevlası da onlardandır”⁴⁵ buyurmuştur. O halde Arapların mevlasının da Araplardan sayıldığına ve Araplar, kabilecilik anlayışı ile zaten birbirleri ile yardımlaşmalarına göre böyle bir akde ihtiyaç duyulmamaktadır. Yine Kâsânî'nin yukarıdaki gerekçeye dayanarak zikrettiği bu şartında bir önceki gibi bir anlam taşımadığı kanaatindeyiz.

6. Azatlı Olmamak: Mevla tayin edecek mevlay-i esfelin azatlı olmaması gerekir. Çünkü eğer azâd edilmiş ise azâd eden, velâu'l-itaka gereği onun efendisi olur. Velâu'l-itaka, Muvâlât akdinden daha güçlü olduğu için azat eden efendinin mirasçı olması daha önceliklidir.

7. Baytu'l-mal (hazine) tarafından diyetin ödenmemiş olması: Şayet akit yapmak isteyen mevlay-i esfel, akitten önce bir cinayet işlemiş ve bu cinayetin diyeti hazine tarafından ödenmiş ise artık bu kişinin Muvâlât akdini yapması caiz olmaz. Çünkü bu durumda hazineye borçlu olduğu için mirası hazineye kalacaktır.

IV. Muvâlât Akdinin Sübutu, Vasfı Ve Hükümü

Muvâlât akdinin sübutu da tıpkı velâu'l-itaka gibi şahit veya ikrar ile olabilir. İkrarın sağlık veya hastalık halinde olması fark etmez. Çünkü mirasçı olmadığı takdirde, itiraz edecek kimse olmayacağı için, hastalık halinde olan ikrar da, tıpkı malın tümünü vasiyet etmek gibi geçerli olur.⁴⁶ Muvâlât akdinin inkar edilmesi halinde bunun şahit ile ispat edilmesi gerekir. Bu hususta şehade alaşşahade de caizdir.⁴⁷

Muvâlât akdi, lazım değil caiz bir akittir. Dolayısıyla bu akitle birini mevla tayin eden kişi, bundan vazgeçerek başka biri ile anlaşma yapabilir. Ancak karşı taraf ona ait bir diyeti ödemiş ise artık kendisi ona karşı borçlu duruma düştüğü için akit lazım hale gelir ve mevlay-i esfel akdi feshetme yetkisine sahip olmaz. Ayrıca bir tarafın akdi feshetmesi, mevlay-i â'lâya bildirmesi gerekir. Çünkü akit, karşı tarafa da bazı haklar vermektedir ki onun haberi olmadan bu hakları tek taraflı sona erdirmek caiz değildir.⁴⁸

Muvâlât akdi ile meydana gelen velâ' ilişkisi, satış, bağış vb. hiçbir şekilde başkansa devredilemez. Nitekim Hz Peygamber (S), “velâ', satılmaz ve bağışlanmaz”⁴⁹ buyurmaktadır.

⁴⁵ Buhârî, feraiz, 24; Tirmîzî, Zekât, 25; Nesâî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), Sunenu'n-Nesâî, I-VIII, İstanbul 1981, Zekât, 97.

⁴⁶ Bkz. Kâsânî, age, 173.

⁴⁷ Bilmen, age, IV, 71.

⁴⁸ Kâsânî, age, IV, 173; İbn Abidîn, age, VI, 126.

⁴⁹ Ebû Davûd Feraiz, 14.

Akđın hükmü ise, diyetin ödenmesi ve mirastır. Buna göre mevlay-i esfel hayatta iken diyeti ödeme durumuna düştüğünde mevlay-i â'lâ onun diyetini öder; mevlay-i esfel öldüğünde ise mevlay-i â'lâ ona mirasçı olur. Ayrıca akitte şart koşmaları halinde mevlay-i esfel de mevlay-i â'lâya mirasçı olabilir. Yani akitte belirtilmesi durumunda iki taraf da birbirlerine mirasçı olurlar. Velâu'l-itakada ise miras tek taraflıdır; efendi azatlısına mirasçı olur ancak azatlı efendisine mirasçı olamaz. Çünkü burada efendi-azatlı ilişkisi akitten değil azatlıktan kaynaklanmaktadır.⁵⁰

V. Muvâlât Akđinin Sigorta İle İlişkisi Ve Bu Açıdan Değerlendirilmesi

İtalyanca “Sicurta”dan alınan “Sigorta”, bir kimse veya kuruluşun, belli bir ücret (prim) karşılığında parayla ölçülebilir menfaatin; yasal tanımlar içinde tehlikelerden oluşacak zarar ve hasarlarını karşılamak üzere yapılan bir sözleşmedir. Türk Ticaret Kanunu, sigortayı şu şekilde tanımlar: “Sigorta bir akittir ki, bununla sigortacı, bir prim (ücret) karşılığında diğer bir kimsenin para ile ölçülebilir menfaatinin zarara uğratan bir riskin meydana gelmesi halinde, tazminat vermeyi yahut bir veya birkaç kişinin hayat müddetleri sebebiyle veya hayatlarında meydana gelen belli birtakım hadiseler dolayısıyla bir para ödemeyi üzerine alır.”⁵¹

Dünya’da sigortacılığa benzer ilk uygulamalara, günümüzden yaklaşık 4000 yıl önce Babil’de rastlanmaktadır. Zamanın ticaret merkezi durumundaki Babil’de kervan tüccarlarına borç veren sermayedarlar, kervanların soyulması veya fidye ödeme durumları ile karşılaşmaları halinde tüccarların borçlarını silmekte, buna karşılık borcu tüccarlardan geri aldıkları zaman, taşıdıkları riskin karşılığı olarak ana borç miktarı üzerinden bir miktar para almaktaydılar. Bu olay daha sonra kral Hamurabi tarafından yasallaştırıldı. Hamurabi kanunlarının en büyük özelliği, haydutların saldırısına uğrayan kervanların zararlarının bütün diğer kervanlar arasında paylaşılmasını öngörmesiydi. Bu, tehlike paylaşmasının kara taşımacılığındaki ilk örneğidir.⁵² Daha sonra sigortacılık sektörü hızla gelişerek günümüze kadar gelmiş ve hayatın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir.

Genel olarak sigorta kolları şunlardır: Sağlık sigortası, Hayat sigortası, iş kazası ve meslek hastalıkları sigortası, deprem sigortası, trafik

⁵⁰ Bkz. Kâsânî, age, 173; İbn Abidin, age, 126.

⁵¹ Tarife ve Talimatlar (İsviçre Sigorta), yy,ty, s. 1

⁵² İnternet, www.tsrbs.org.tr, Sigortanın Tarihi.

sigortası, Yangın sigortası, Tarım sigortası, hastalık sigortası, analık sigortası, malullük sigortası, yaşlılık sigortası, aile sigortası, işsizlik sigortası, Nakliyat sigortası. Zorunlu sosyal sigortalar, ilk kez Almanya'da (1883) önce hastalık daha sonra (1884) iş kazası ve yaşlılık, malullük (1889) kollarında kuruldu. Öteki ülkelerde, özellikle Birinci Dünya savaşıdan sonra hızla yaygınlaştı. 1948 yılında kabul edilen İnsan Hakları Bildirgesi'nin 22. maddesinde, her kişinin, toplumun bir üyesi olarak sosyal güvenlik hakkına sahip olduğu belirtildi. Osmanlı İmparatorluğunda zekât, fitre vb. dinî yardımlar, dışında sosyal yardım kurumu niteliği gösteren avarız vakıfları gibi bazı vakıflar ve loncalar içinde oluşturulan yardım sandıkları görülmektedir. XIX. Yüzyılın sonlarında kamu çalışanları kapsayan Askeri "Teksüt Sandığı", Sivil Memurlar Emekli Sandığı gibi biriktirme ve yardım sandıkları kuruldu. Cumhuriyet döneminde çıkarılan 3008 sayılı ilk İş Kanunu (1936) sosyal sigortaların kademeli olarak kurulmasını öngörüyordu. Buna dayanılarak çıkarılan 1945 tarih ve 4772 sayılı kanun'la iş kazaları ile meslek hastalıkları ve analık sigortaları yürürlüğe kondu. Sosyal sigorta hükümlerinin uygulanmasını sağlamak amacı ile "İşçi Sigortaları" adıyla Sosyal sigorta kurumu kuruldu. Daha sonra ihtiyarlık (1949), maluliyet ve ölüm (1950) sigortaları kabul edildi. 1965 yılında kurumun adı "Sosyal Sigortalar Kurumu" olarak değişti. Memurlar için de daha önce kurulmuş olan çeşitli yardım ve biriktirme sandıkları, 1949 yılında kurulan Emekli Sandığı kapsamında birleştirilerek kamu görevlilerinin sosyal güvencesi sağlanmış oldu. 1971 yılında kurulan Bağ-Kur ise, esnaf, sanatkâr gibi bağımsız çalışanları sosyal sigorta kapsamına aldı. Türkiye'de bu üç kurumdan başka bazı banka ve sigorta şirketlerinin de sosyal sigorta şirketleri bulunmaktadır.⁵³

Karşılıklı risk ve manfaate dayalı bir akitten ibaret olan sigorta sözleşmesi, binlerce yıl öncesinden günümüze kadar değişik şekillerde uygulanmış ve geliştirilmiştir. İslâm'dan önce, cahiliyye döneminde de Mekke'de "meâkil" denilen bir yardımlaşma kurumu vardı ki bu kurum hemen hemen bir sigorta teşkilatı gibi çalışıyordu. Hz. Ömer'in divan uygulamasının, Hamurabi'nin kervan uygulamasına benzediğini görüyoruz. Muvâlât akdini de bu çerçevede düşünmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Muvâlât akdinin caiz olup olmaması ile ilgili olarak doktrinde iki görüşün olduğunu iki görüşün de delilleri bulunduğunu ifade ettik. An-

⁵³ Büyük Larousse, XX, 10508 (Sigorta maddesi).

cak kanaatimizce Hanefi görüşü daha isabetlidir. Çünkü bu görüş, insanın hür iradesi ile kendi malında kendi menfaatine yapmış olduğu bir tasarrufu ön plana çıkararak geçerli saymaktadır ki asıl olan da budur. Bir insanın, kendi öz malı ile kendisini güvenceye alması en tabii hakkıdır. Ayrıca tarih boyunca hemen her devirde insanlar arasında çeşitli isimler altında yardımlaşmaların olduğu görülmektedir. Günümüzde hayatın bir parçası haline geldiğini ve halkın büyük bir kesimi tarafından benimsendiğini (umumu'l-belva) de dikkate alarak sigorta sistemini bir yardımlaşma kurumu şeklinde değerlendirmenin daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Ayrıca sigortanın, Hanefilerce benimsenen Muvâlât akdi ile ortak yönlerinin ağır bastığı dolayısıyla bu akde kıyaslanmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu iki akdin birbirine benzeyen birçok yönleri vardır. İkisinde de taraflar, geleceğe yönelik kendilerini güvence altına almayı ve kendilerine yarar sağlamayı amaçlamaktadır. Her ikisi de, ticari akitlerde olduğu gibi kar ve zarar riskini taşımaktadır. Kumar, faiz ve garar endişesi ile bu sistemi gayr-i meşru saymak “eşyada asıl olan ibahadır”⁵⁴, “bir şey dik olduğunda müttesi’ olur”⁵⁵ gibi kurullarla da bağdaşmadığını düşünüyoruz. Hz. Peygamber (S) in de, her zaman işlerin kolay olanını seçmesi,⁵⁶ şüpheli durumlarda cezaların uygulanmamasını emretmesi⁵⁷, hem bu akdin hem de sigortanın cevazı için bir gerekçe olarak düşünülebilir. Ayrıca Kâsânî'nin dediği gibi İslâm toplumunu, akdi geçersiz sayacak derecede güçlü bir mirasçı olarak kabul ettiğimiz takdirde, mirasçısı olmayan bir şahsın, malının üçte birini bir kişiye vasiyet etmesinin de caiz olmamasını kabul etmemiz gerekir. Çünkü lehine vasiyet yapılan kişi de, zaten mirasçı olan Müslüman toplumun bir ferdidir yani ölen kişinin tabii mirasçısıdır ki bu durumda yapılan vasiyet mirasçıya yapılmış olur. Mirasçıya yapılan vasiyet ise, Hz. Peygamberin (S) “mirasçıya vasiyet yoktur”⁵⁸ hadisinde de belirttiği üzere caiz değildir.

Çağdaş İslâm Hukukçularından Ahmed Taha es-Sinûsî de Hanefî fukahasının görüşünü destekleyerek Muvâlât akdinin iki taraf arasında

⁵⁴ Zeydan, Abdulkerim, el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh, Bağdat 1977, 268, 269.

⁵⁵ Komisyon, Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye, metin ve açıklamaları kontrol eden, Ali Himmet Berkî, İstanbul 1979, Madde 18.

⁵⁶ Muslim, Fadail, 77, 78; .Malik, b.Enes (179/795), el-Muvatta', I-II, İstanbul 1981. Muvatta', Husnu'l-Huluk, 2.

⁵⁷ İbn Mâce, Hudûd, 5.

⁵⁸ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (279/892), Sunenu't-Tirmizî, I-V, İstanbul 1981, Vasaya, 5; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (275/886), Sunenu İbn Mâce, I-II, İstanbul 1981, Vasaya, 6; Ebû Davûd, Vasaya, 6.

hukuki bir bağ kurduğunu, bu akdin Hz.Ömer, oğlu Abdullah, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas gibi birçok büyük sahabi tarafından benimsendiğini, yeni bir akit türü olan sigorta akdi ile bu akit arasında tam bir benzerlik bulunduğunu ve kıyasen sigorta akdinin sıhhatine delalet ettiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Ayrıca Zerka da Sinûsî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶⁰

Ömer Nasuhi Bilmen de, Hanefilerin dışındaki fukahanın Muvâlât akdi ile ilgili olumsuz görüşlerini belirttikten sonra Hanefi görüşünü destekler mahiyette şunları söylemektedir: “Maahaza berhayat olan akil, baliğ bir kimse, kendi emvalinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir; kendi mallarını kendi hakkında faideli gördüğü bir cihete tahsis edebilir. Muvâlât akdinde bulunan bir şahıs da, bu akdi mücerred kendi halis hakkında vücuda getirmiş, bununla meşru bir gaye istihdaf etmiş bulunur. Binaenaleyh bu akdin adem-i sıhhatine kail olmak, bunu beytümâlin hukukuna bir tecavüz telakki etmek muvafık değildir.”⁶¹

Sonuç

Her insanın fitratında uzun süre yaşama ve yaşamını güvence altına alma arzusu vardır. Bu arzunun sonucu olarak insanların, eski çağlardan beri bazı tedbirler aldıkları anlaşılmaktadır. Günümüzdeki sigorta sistemi de bu anlayışın gelişmiş ürünüdür. Konumuz olan Muvâlât akdi de bu anlayışın bir sonucu olarak uygulanmıştır

Muvâlât akdinin cahiliyye döneminde de uygulandığı anlaşılmaktadır. Bu akdin iki yönü bulunmaktadır: Bir yandan geleceğe yönelik belirsizlik ihtiva ettiği için kumar vb. şans oyunlarına, diğer yandan insanın hür iradesi ile yapması kendi malı ile kendisini güvence altına almasına vesile olması cihetiyle meşru akitlere benzemektedir. Birinci yönü dikkate alanlar, bu akdi caiz görmemiş diğer yönünü dikkate alan Hanefi fukahası ise, bu akdi meşru görmüşlerdir. Hanefiler, bu akdin meşruiyetini en-Nisa suresinin 33. ayetine dayandırmışlar ve bu ayetin nesh edilmediğini belirtmişlerdir. Muvâlât akdi ile ilgili fikhî ihtilaf, bu akde büyük ölçüde benzeyen ve günümüzde hemen her toplumda yaygın olan sigorta sisteminin meşruiyeti için de söz konusudur. Sigortayı meşru görenlerin dayandıkları delillerden biri de, Hanefi doktrininde meşru görülen bu akitir. Bu görüşün daha isabetli olduğunu düşünüyoruz.

⁵⁹ Bkz.Zerka, Mustafâ Ahmed, Nuzamu't-Te'mîn, Beyrut 1984, 28, 29 (Sinûsî'nin Mecelletu'l-Ezher 1973 yılı c.25, sayı 2, 3 te yayınlanan makalesinden naklen).

⁶⁰ Zerka, age, 33 vd.

⁶¹ Bilmen, age, IV, 71.

HİCRET SONRASINDA MEDİNE'DE MEYDANA GELEN BAZI OLAYLAR ÜZERİNE MÜLAHAZALAR

Doç. Dr. Mehmet AZİMLİ*

Özet

Bu çalışmamızda hicret ile Bedir Savaşı arasındaki bazı olayları tahlil etmek istiyoruz. Buradaki üslubumuz olayları kronolojik olarak anlatmaktan öte, bu dönem çerçevesinde aktarılan bir kısım mübalağalı anlatımlara değinmektedir. Bu çerçevede Hicret sonrası ve Bedir Savaşı öncesi bazı olaylar, Muahhat, mescidin kurulması, Medine Sözleşmesi ve Ezan gibi konulara değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hicret, Mescit, Muahhat, Medine, Ezan.

Some Analysis About Some Events After Hicra In Madina

Abstract

In this article, we will search about some events after Hicra and before Badr Battle. In the here our methods not exposition. Our aim is evaluating some exaggerations in the frame of this periot. In this frame is mentioned, events of after Hicra and before Badr Battle, Muahhat, the established of Mosque, The agrement of Madina and Azan.

Key Words: Hicra, Mosque, Muahhat, Madina, Azan.

Giriş

Bu çalışmamızda hicret sonrası Medine'de meydana gelen olaylara temas etmek istiyoruz. İnceleyeceğimiz dönem Hicret ile Bedir savaşı arasındaki dönemde meydana gelen olayları kapsamaktadır. Bedir Savaşı öncesi bazı seriyyeleri ise bu çalışma dışında tuttuk. Öncelikle Hz. Peygamber gelmeden önce Medine'deki peygamber beklentisi meselesine değinmek istiyoruz. Ardından hicret sonrası Hz. Peygamber'in Medine'de gerçekleştirdiği faaliyetlere göz atmak istiyoruz. Bu faaliyetler ana başlıklar halinde kardeşlik olayı, mescidin kurulması, Medine Sözleşmesi ve Medine'nin ilk günlerindeki bazı olaylardır.

Peygamber Beklentisi

Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişi öncesi Medine Yahudileri ve Medineliler arasında bir peygamber geleceği beklentisinin olduğu bildi-

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı

rilir. Bununla ilgili aktarılan rivayetlerde birçok ayrıntılar mevcuttur.¹ Hatta son peygamberin geleceği yerin Medine olduğunu bilen Şam bilginlerinden İbn Hayyeban'ın Medine'ye yerleşip son peygamberi beklediği ve Medineli Yahudilere bunu aktardığı nakledilir.² Bu bağlamda Medineli ve Hayberli Yahudilerin Hz. Peygamber'in vasıflarını kitaplarında buldukları, onun Medine'ye hicret edeceğini bildikleri belirtilir. Yine Medineli Yahudi bilginlerinden Zübeyr b. Bata'nın Hz. Peygamber'in vasıflarını anlatan kitaptan bahsettiği, Hz. Peygamber'in hicreti üzerine bu kitabı imha ettiği, ayrıca Ehl-i Kitab bilginlerinin Tevrat'ta ve İncil'de Hz. Peygamber'in sıfatlarını bütün detaylarıyla buldukları aktarılır.³ Ancak bu tür detaylı aktarımlarda bulunan rivayetlerin, övgü maksatlı uydurulduğu bellidir. Çünkü günümüzdeki hiçbir Tevrat ve İncil nüshasında aktarıldığı şekilde detaylıca bir açıklama bulunmamaktadır. Ayrıca onların -içlerinden bir kısmı tahmin etse bile- peygamberi bildikleri halde ret etmeleri ve son peygamberin kendilerinden geleceği beklentisiyle Hz. Peygamber'i reddetmeleri de tuhaf gözükmektedir. Bu gerekçenin onlardan çok Müslümanların tahmini olduğunu söylemek mümkündür. Doğrusu, onlar Hz. Peygamber'in peygamber olduğunu kabul etmiyorlardı.

Yine Hz. Peygamber'den yaklaşık 7 asır önce Medine'ye saldıran Yemen krallarından Tubba'ya Medineli Yahudiler tarafından bu şehri ele geçiremeyeceğini, çünkü buranın son peygamberin hicret edeceği yer olduğunu,⁴ son peygamberin İsmail oğullarından olacağını, Mekk'e'de doğup Medine'ye yerleşeceğini ve oraya gömüleceğini, orta boylu, gözlerinde kırmızılık olup deveye bineceğini⁵ ve harmanı giyeceğini söylerler.⁶ Bunun üzerine Tubba, Medine'ye saldırıyı durdurup, orada Hz. Peygamber için bir ev yaptırdığı, bu evin de Hz. Peygamber'in yerleştiği Ebu Eyyub'a ait olan ev olduğu ve hatta bir de Hz. Peygamber'e hitaben mektup bıraktığı belirtilir. Bu anlatımlara göre; Hz. Peygamber'e yedi yüz yıl önce iman eden bu mümin kral mektubunda şöyle diyordu: "*Ben, Hz. Ahmed'in Allah tarafından gönderileceğine kesin olarak kanaat getirdim. Ömrüm onun zamanına yetişseydi muhakkak ona vezir ve*

¹ İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut, 1985, I, 159.

² İbn İshak, *Siret-ü İbni İshak*, Konya, 1981, 65.

³ İbn Sa'd, I, 159.

⁴ İbn İshak, 35.

⁵ Arabistan'da en fazla kullanılan hayvan deve dir. Bu anlamda böyle bir sıfatın kullanılması tuhaftır. Kaldı ki; Hz. Peygamber'in ata da bindiği mervidir.

⁶ İbn Sa'd, I, 158-159.

yardımcı olurdum. Yeryüzündeki Arapları ve Arap olmayanları, herkesi ona boyun eğmeye mecbur kılardım. Kılıç çeker, onun düşmanlarıyla çarpıştır, kalbinden her kederi dağıtırdım!"⁷ Dahası bu mektubu hicret sırasında Medinelilerin Hz. Peygamber'e gönderdikleri, Hz. Peygamber'in hicret yolculuğu sırasında adamı derhal tanıyıp mektubu istediği, mektubu okuduğu bildirilir.⁸

Bu konuda daha birçok rivayetleri aktarmak mümkündür. Bunlardan biri de Uhut ve Hendek Savaşı arasındaki dönemde Müslüman olan Selman-ı Farişî ile ilgilidir.⁹ Bu anlatıma göre; İranlı Zerdüşî bir ailenin çocuğu olan Selman, Hıristiyanlığa geçip, Şam, Musul, Nusaybin ve Ammuriyye'deki din adamlarının yanında yaşadktan sonra onlardan öğrendiği vechile son peygamberi bulmak için Arap bölgesine yönelmiş, burada esir edilip, Medine Yahudilerine satılmış, Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesi üzerine kendisine verilen işaretlerin Hz. Peygamber'de olduğunu görünce iman etmiştir. Bu işaretlerden biri de Hz. Peygamber'de olması gereken nübüvvet mührüymüş ve onu da öpmüştür. Hz. Peygamber ve ashabı da onu kölelikten kurtarmıştır.¹⁰

Öncelikle Hz. Peygamber'i vasıflarıyla anlatarak onun beklendiği şeklindeki abartılı aktarımların kabul edilebilir bir yönünün olmadığını belirtmek istiyoruz. Bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'i yüceltme amaçlı ve Ehl-i Kitap nezdinde kabulünü sağlamaya yönelik ortaya çıktığı açıktır. Medine döneminde Hz. Peygamber'in en büyük uğraşlarının başında, Ehl-i Kitap'ın kendini kabul etmelerini sağlamaktı. Ancak hem Yahudiler, hem Hıristiyanlar için yapılan bu gayretler sonuç vermedi. Kuran'ın en uzun iki suresi olan Bakara ve Ali İmran sureleri, bu iki grubu ikna konusunda detaylı anlatımlarla doludur ve Hz. Peygamber'in o günkü çabalarını yansıtmaktadır.

Elbette o yıllarda Arabistan yarımadasında bir peygamber beklenmesi mevcuttu. O dönemde Ümeyye b. Salt gibi kimi haniflerin de peygamberliği kendisine beklediği aktarılmaktadır.¹¹ Yine o günlerde Mekke'deki Velid b. Muğire gibi bazı müşriklerin peygamberliği kendileri için bekledikleri bilinmektedir. Nitekim Kuran'daki: “*Bu Kuran, iki şehrin (Mekke'den Velid b. Muğire, Taif'ten Urve b. Mesud) birinden*

⁷ Suheyfî, *er-Ravzu'l-Unf*, Beyrut, 2000, I, 84.

⁸ Bu konuda daha detaylı bilgi ve kaynaklar için bkz. M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, İstanbul, 1987, VII, 29.

⁹ Belazuri, *Ensabu'l-Eşraf*, Dimeşk, 1997, I, 315.

¹⁰ Belazuri, I, 576.

¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 2005, II, 172.

bir büyük adama indirilmeli değil miydi?" dediler." ayeti buna işaret eder.¹²

Bütün bunlar doğrudur. O dönemde genel olarak bir peygamber beklentisinin yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu durum yukarıdaki rivayetlerde olduğu gibi; adrese teslim bir şekilde Hz. Peygamber için bir beklenti oluşturduğu düşüncesinin doğruluğunu göstermez. Tersine, yanlış olduğunu gösterir. Doğrusu gerek Mekke'de gerek Medine'de kimse onun peygamber olacağını bilmiyordu ve böyle bir işaretle de bulunulmamıştı. Böyle bir aktarım, "o peygamberliği zaten bekliyordu" şeklindeki bir düşünceye de götürür ki bu durum Kuran'daki: "*Sen, bu kitabın sana vahyolunacağını ummuyordun*"¹³ "*Sen Kitap nedir, iman nedir bilmezdin*".¹⁴ ayetlerine de terstir. Sonuç olarak yukarıda aktardığımız rivayetlerin, bir peygamber beklentisi ile ilgili düşüncelerin abartılıp ilavelerle aktarımından başka bir şey olmadığı kanaatindeyiz.

Selman kıssasına gelince; onun Müslümanlığı gerçek ise de Medine'ye gelip Hz. Peygamber'i beklemesi şeklinde uzunca anlatılan hayat hikayesi gerçeği anlatmaktan çok, istenilenin aktarıldığı bir olay olduğu kanaatindeyiz. Bu tür Hz. Peygamber'in detaylı fiziki yapısının, sıfatlarının anlatıldığı ve son peygamberin adrese teslim geleceği yerin dahi bilindiği şeklindeki rivayetler, bu manada dikkatli okunmalıdır. Bunlar, genel olarak Hz. Peygamber'i övgü adına uydurulmuştur.¹⁵ Selman Kıssası'nın özellikle İranlıların İslâm'a girmeleriyle birlikte Araplar tarafından mevali addedilip aşağılanmaları üzerine üretilen bir hikaye olduğu hissini vermektedir. Selman'ın Ehl-i Beyt'ten sayılması gibi rivayetler de bu bağlamda düşünülmelidir.¹⁶ Bunlar aşağılanan İranlıların kollarına adına ortaya konulmuş olmalıdır. Onun ömrünün 5-6 asır sürdüğü şeklindeki abartılı rivayetler de bu bağlamda düşünülmelidir.¹⁷ Nitekim Şia'nın ona sahip çıkması bir yana, Gulat Şia'dan sayılan Nusayrilik'te bile en önemli inanç esasları arasındaki üç baktan biri olarak

¹² Zuhuf, 31.

¹³ Kasas, 86.

¹⁴ Şura, 52.

¹⁵ Levi Della Vida, "Salman", *İA*.

¹⁶ İbn Sa'd, IV, 83. Selman'ın gerçek kişiliği konusunda müphemiyetler bulunmaktadır. Onunla ilgili rivayetlerin daha çok onu önder olarak kabul etmiş olan Şuubiye taraftarlarının ortaya koyduğu belirtilmektedir. G. Levi Della Vida Selman'ın

¹⁷ Zebidi, *Sahihi Buhârî Muhtasarı, Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Çev; Ahmet Naim-Kamil Miras, Ankara, 1980, VI, 523.

Selman kabul edilmektedir.¹⁸ Ondan naklen aktarılan: Araplara hitaben: “*Mescitlerinizde namaz kılmayız, hanımlarınızla evlenmeyiz.*” şeklindeki sözleri,¹⁹ Emevi döneminde İranlı Mevaliye yönelik uygulanan Arap kadınlarının İranlı erkeklerle evlilik yasağı ve Mevali mescitlerinin ayrılması gibi ırkçı uygulamalara karşı geliştirilen tepki çerçevesinde üretilmiş uydurmalarıdır.²⁰

Medine’de Karşılama

Hz. Peygamber’in Medine’ye gelişi sırasında çok yoğun bir karşılama töreni ile karşılandığı ve Medine’nin ona kucak açtığı şeklinde anlatımlar mevcuttur. Misal olarak bir tane aktarım vermek istiyoruz: “...*Yolun iki tarafı karşılamak için çıkan halkla doluydu. Akrabası olan Neccar oğulları başta olmak üzere bütün Medine halkı adeta bir bayram sevinci içinde yüzüyordu. Büyük Peygamberlerinin yüzünü görmek için sağlı sollu yolun iki tarafını almışlardı. İçten gelen bir sevgiyle tezahürat yapıyorlar, o büyük insanı şanına layık bir surette karşılıyorlardı. Kimse zorlamadan içten coşan bir sevgi ve saygıyla onu karşılamaya koşuyorlardı. Medine o güne kadar böyle heyecanlı ve canlı bir gün yaşamamıştı... Mini mini masum yavrular, bayramlık elbiselerini giymişler, şenlik yapıyorlar, Rasulullah geldi diye seviniyorlardı. Kızlar ve kadınlar ellerindeki defleri çalarak şarkılar söylüyorlardı...*”²¹

Bu tür anlatımlar, siyerle ilgili kitapların çoğunda bulunabilir. Ancak karşılama bu şekilde abartıldığı gibi değildir. Hz. Peygamber, bir kısım Medineliler tarafından beklenen biri olsa da onu bekleyenler Medine toplumun çok küçük bir grubuydu. Hicretten sonra yapılan nüfus sayımı bunun en güzel kanıtıdır. Bu sayıma göre Müslümanlar toplam nüfusun nerdeyse onda biri oranındaydılar.²² Hatta bazı rivayetlere göre; Müslüman sayısı 500 kadardı ki; bu da genel nüfusun yaklaşık 1/20 sine tekabül eder.²³ Dolayısıyla Hz. Peygamber, hicretten sonra Medine’de büyük törenlerle karşılanmadı. Sadece Medine’deki Müslümanların hepsi karşılansa bile bu bir yekun teşkil etmeyecekti. Kimi rivayetlerde karşılayanların 10 bin kişilik Medine’de sadece 500 kişi

¹⁸ Hüseyin Türk, *Nusayrilik*, İstanbul, 2005, 59- 60.

¹⁹ İbn Sa’d, IV, 90.

²⁰ Bu konuda babek bak.

²¹ Ali Himmet Berki, Osman Keskiöglü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara, 1978, 193.

²² Müslim, İman, 235.

²³ Buhârî, Cihat, 180; Bu sayının 1500 olduğu şeklindeki rivayetler, muhtemelen eşleri ve çocukları ile birlikte yapılan bir sayım olsa gerektir.

olduğu belirtilir ki bu zaten o günkü Müslümanların sayısına tekabül etmektedir.²⁴

Hız. Peygamber'e bir müddet kaldığı Kuba'da çok iyi davranılmamıştı. Bir kısım Kubalılar, onu istemediklerinden dolayı evini taşlamışlardı.²⁵ Hız. Peygamber, Kuba'dan Medine'ye gideceği zaman, endişesi sebebiyle akrabası olan Neccar oğullarına haber salmış, onlar da silahlanarak gelip onu Medine'ye getirmişlerdi.²⁶ Yine Medine'ye girişte bazı Müslüman Medineliler, kendi evlerine davet ederek tehlike karşısında onu koruyabileceklerini söylemişlerdi.²⁷

Sonuç olarak Hız. Peygamber, mübalağalı anlatımlarda olduğu gibi ne Kuba'da ne de Medine'de törenlerle karşılanmadı. Nitekim bazı rivayetlerdeki Hız. Peygamber'in gündüz törenler eşliğinde değil de, geceleyin Medine'ye girmesi de,²⁸ bu tür mübalağalı anlatımların doğru olmayacağını göstermektedir. Sonuçta o, bir gece vakti Medine'ye gelmiş ve dayıları olan Neccar oğullarının korumasında onlara ait bir ev olan Ebu Eyyub'un evinde inmiştir.²⁹

Devenin Emrolunması

Yukarıda aktardığımız şekilde Hız. Peygamber'in Medine'ye ulaştığı şeklindeki rivayetlerin tersine bazı rivayetlerde farklı anlatımlar bulunmaktadır. Bu zıtlık bilginlerin dikkatini de çekmiş, ancak bir telif yapamamışlardır.³⁰ Rivayetlere göre; Hız. Peygamber, Medine'ye girerken devesinin yularını serbest bırakıp: "*Devemin yolunu açın. Çünkü o, emrolunmuştur.*" şeklinde sözler söylediği ve sonuçta devenin şu andaki mescidin olduğu araziye indiği belirtilir.³¹ Ancak yukarıda Hız. Ebubekir'den nakledilen rivayette Hız. Peygamber'in geceleyin karanlıkta Medine'ye girdiğini biliyoruz.³² Ayrıca onun dayıları olan Neccar oğulları gözetiminde Medine'ye geldiği ve nerede kalacağını soranlara hitaben: "*Abdülmuttalib'in dayıları olan Neccar oğullarına konuk olacağım. Böylece onları onurlandıracağım.*" diyerek kendini koruyanlara karşı bir vefa borcu olduğunu gösterircesine nerede kalacağını açıkça

²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 2005, IV, 487.

²⁵ Yakubi, I, 360.

²⁶ İbn Sa'd, I, 237.

²⁷ Taberi, II, 8.

²⁸ İbn Kesir, IV, 485.

²⁹ Buhârî, İman, 30.

³⁰ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev; Mehmet Yazgan, İstanbul, 2004, 323.

³¹ Taberi, II, 8.

³² İbn Kesir, IV, 485.

belirtmiştir.³³ Buna rağmen ilk olarak aktarılan rivayetler, muhtemelen onun Medine’de karşılanışını abartmak için ve bir tören eşliğinde karşılandığını anlatmak adına ortaya konulmuş olmalıdır. Onun Medine’ye gelişini bu çerçevede anlamak, hayat hikâyesini de doğru anlamada bize yardımcı olacaktır.

Ayrıca devenin Allah tarafından yönlendirildiğini kabullenmek de İslâm kültürü açısından tutarlı değildir. Kuran’da en üstün yaratılan varlık olduğu belirtilen³⁴ -Peygamberler dışında- insanlara verilmeyen vahiy alma özelliğinin bir hayvana verildiğini kabullenmek doğru olmasa gerektir.³⁵ Bu düşüncemize, Fil olayında filin Mekke’ye yönelmemesi ve Hudeybiye’de Hz. Peygamber’in: “*fil durduran Allah deveyi de durdurmuştur.*”³⁶ sözü delil getirilerek cevap verilebilir. Fil olayı ile ilgili görüşlerimizi “Siyeri Farklı Okumak-Mekke Yılları” adlı eserimizde verdiğimizden bu konu üzerinde durmayacağız. Hudeybiye’deki olaya gelince, Hz. Peygamber, zaman zaman bölgesinde anlatılan kimi olayları kullanarak ashabının ders almasına çalışmıştır. Fil olayının da bölgedeki anlatımları konusundaki abartıları söz konusu etmeksizin, o sıradaki olaydan bir ders çıkarma amaçlı olarak bu sözü söylemiş olmalıdır. Mesele, verdiği misalin doğru olup olmadığına bakmaksızın, darb-ı mesel haline gelen bu olayı kullanarak Allah’ın güç ve kudretine vurgu yapmaktır. Bu meselede de böyle yapmış olmalıdır. Gerçekten de sonsuz güç ve kudret sahibi olan Allah, diğer birçok hayvana özellikler verdiği gibi, deveye de bazı özellikler vermiştir. Bu, onun doğasından gelen bir tavidir. Benzer tavırlar, eşek, at ve diğer hayvanlarda da bulunabilir. Bütün bunları onların doğasına veren ise sonsuz kudret sahibi olan Allah’tır.

Kimi müelliflerimiz, Hz. Peygamber’in kaldığı evin seçimini Allah’ın yaptığını belirtirler.³⁷ Böyle bir anlayış Hz. Peygamber’in hayatındaki kararlarının, çabalarının, tercihlerinin hiçbir öneminin olmadığını zaten onun hakkındaki bütün kararları ve seçimleri Allah’ın yaptığı

³³ İbn Kesir, IV, 485; bazı rivayetlerde kura çekerek kura sonucu Ebu Eyyub’un evine indiği belirtilir. İbn Hanel, *Musned*, III, 414.

³⁴ Tin, 4.

³⁵ Kuran’da bahsedilen: “*Rabbin bal arısına: "Dağlarda, ağaçlarda ve hazırlanmış kovanlarda yuva edin; sonra her çeşit üründen ye; sonra da Rabbinin işleme için gösterdiği yollardan yürü"* diye vahyetti.” Nahl, 69, gibi ayetlerdeki “vahyetti” şeklindeki ifade, Allah’ın bütün hayvanlara verdiği gibi arının doğasına verdiği kabiliyetlere vurgu yapmaktır.

³⁶ Taberi, II, 117.

³⁷ İbn Kesir, IV, 501.

sonucuna götürür ki; bu Hz. Peygamber'i örneklik zemininden uzaklaştırıp, onun robot gibi sadece kendini yönlendiren bir güç ile hareket eden bir varlık olduğu düşüncesinin(!) bir sonucudur.

Talea'l-Bedru Aleyna

Hız. Peygamber'in siyerini aktaran kimi kaynaklarda genelde onun Medine'ye girerken Medine'li kızlar tarafından coşkulu bir şekilde söylenen ve "*Talea'l-Bedru Aleyna*" diye başlayan meşhur ilahiden bahsediler.³⁸

Öncelikle şunu belirtelim ki; bu ilahide geçen "*Seniyyetu'l-Veda*" tepesi, Medine'nin Kuba yönünde değil, tam tersi yöndedir.³⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber, Kuba'dan gelirken bu tepe üzerinden Medine'ye girmesi söz konusu olamaz ve böyle bir şarkı söylemenin de anlamı yoktur. Esasen ilk kaynaklarda da böyle bir aktarım söz konusu değildir.⁴⁰

Doğrusu bu şarkı, Tebuk Seferi sonrası Hz. Peygamber, "*Seniyyetu'l-Veda*" tepesinden Medine'ye girerken, onu heyecanla bekleyen Medineliler tarafından söylenmiş ve kadınlar ve kızlar Tebuk dönüşü onu bu şarkı karşılamışlardır.⁴¹ Ancak daha sonraki dönemlerde bu bilgi hicret sonrası gerçekleşmiş gibi kitaplara yansımıştır ve böylece de yaygınlaşmıştır.

Mescid-i Nebevi

Hız. Peygamber, Medine'de kaldığı evin karşısındaki arsayı Mescit olarak inşa etti. Mescidin yapımında sahabeler ve Hz. Peygamber birlikte çalıştılar. Bunların içinde en fazla gayret edeni ise Ammar idi. Bu sırada Ammar'a Hz. Osman tarafından ağır yük yükletildiği, Ammar'ın bunu Hz. Peygamber'e şikayet ettiği, Hz. Osman'ın Ammar'ı değneklerle tehdit ettiği, Hz. Ali'nin Hz. Osman'a karşı Ammar'ı savunan şiirler okuduğu, Hz. Peygamber'in de Ammar'ı savunup ona eziyeti engellediği ve Ammar'a "*Vah Ammar! Seni azgın bir topluluk öldürecek*" dediği aktarılır. Bu olayı izleyip aktaran ise Ümmü Seleme'dir.⁴²

³⁸ İbn Kesir, IV, 488; Berki, 193; Muhammet Hamidullah, *Hız. Peygamber'in Savaşları*, Çev; Nazire Erinç Yurter, İstanbul, Trz.; Münir Muhammed Gadban, *Nebevi Hareket Metodu*, Çev; Tanık Akarsu, İstanbul, 1998, I, 295.

³⁹ Bkz. Şevki Ebû Halil, *Atlasu's-Sîrati'n-Nebeviyye*, Dimeşk, 2003, 82.

⁴⁰ İlk siyer kaynakları bu şiirin Medine'ye girişte söylendiğine dair bir ayrıntıyı vermezler. Bu bilgiler çok sonraki kaynaklarda aktarılmaktadır. Bkz. Köksal, XVI, 258.

⁴¹ Beyhaki, *Delailu'n-Nubuvve*, Beyrut, 1980, V, 266.

⁴² İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1994, IV, 165.

Kimi müelliflerce de bu hadisin Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispatlayan delillerden biri olduğu da belirtilir.⁴³

Bu olaydan yaklaşık 4 yıl sonra Hz. Peygamber ile evlenecek olan⁴⁴ Ümmü Seleme'nin, olayı gözlemlemesinin pek mümkün olmaması bir yana, Ammar'ın Sıffin'de öldürüldüğünü hatırlarsak, bu rivayetin Hz. Ali ile savaştan Muaviye ve ordusu hakkında uydurulduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Bu rivayet, siyasi gerekçelerle üretilen uydurma bir rivayettir. İşin en kötü tarafı da kişilerin kendi siyasi görüşlerinin haklılığını ispat adına Hz. Peygamber'i kullanmak istemeleridir. Bunlar bir yana, siyasi gayelerle Şia tarafından uydurulduğu bu kadar açık olan bir rivayeti, müelliflerimizin reddedememeleridir.⁴⁵ Bu da metnin tenkidinin önemini bir kat daha artırmaktadır.⁴⁶

Hz. Peygamber'in mescit yaparken temele ilk taşı kendisinin, ikinci taşı Hz. Ebubekir'in, üçüncü taşı Hz. Ömer'in, sonra da Hz. Osman'ın bir taş koyduğu ve bunlar bu şekilde taşlarını koyduktan sonra Hz. Peygamber'in: "*İşte bunlar, benden sonraki halifelerdir.*" dediği aktarılır.⁴⁷ Bu rivayetin, Şia'nın "*(hilafeti gasp eden) gasıp Ebubekir, Ömer, Osman*" şeklindeki saldırılarına karşılık, üretilmiş bir rivayet olduğu apaçık kendini göstermektedir. Ancak ne hikmetse bu rivayetleri yüzyıllar sonra bile kitaplarında doğru imiş gibi aktaran bilginlere şaşmamak elde değildir.

Hz. Peygamber'in inşa ettiği mescit o günkü şartlarda namazgah, hastane, hapisane, ordugah, okul, yatakhane, yemekhane, spor salonu... gibi fonksiyonlara sahip idi.⁴⁸ Bu fonksiyonlarının günümüzde de olması beklemek doğru olmasa gerektir.⁴⁹ Mescit o günkü şartlar altında bu gereksinimleri karşılamıştı. Bu durum devamlı bu tür faaliyetlerin burada olmasını gerektireceği anlamına gelmemelidir. Mescit esasen ibadet maksatlı inşa edilmiş olan bir merkezdir ve asli görevi de budur.

⁴³ İbn Kesir, IV, 539.

⁴⁴ İbn Sa'd, VIII, 90.

⁴⁵ İbn Hişam, IV, 165.

⁴⁶ Ammar'dan aktarılan benzer rivayette: "*Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye dünyanın en azgın iki insanından birinin Semut kavminden bir adam olup deveyi kesen olduğu, diğerinin de onu ileride öldürecek olan adam olduğunu haber vermektedir.*" söylemektedir. İbn Hişam, V, 50; Taberi, II, 14. Bu tür rivayetlerin siyasi uydurmalar olduğunu tekrarlamaya gerek yoktur.

⁴⁷ İbn Kesir, IV, 539.

⁴⁸ İbrahim Sarıçam, *Hz Muhammed Ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2003, 136.

⁴⁹ Gadban, 309.

Mescit ile ilgili kaynaklara yansıyan kimi abartılı rivayetler de eksik değildir. Mescit inşası sırasında kesilmeyen bir kütüğe, Hz. Peygamber'in yaslanarak hutbe verdiği belirtilir. Bu kütüğün muhtemelen yaslanmadan ve sallanmadan dolayı çıkardığı ses, sonraki yıllarda mucizeye dönüştürülerek kütüğün ağladığı belirtilmiştir. Buna sebep de Hz. Peygamber'den ayrı kalmak olarak izah edilmiştir.⁵⁰ Böyle bir durum varsa, bırakalım kuru kütüğü, Hz. Peygamber'in altında biat aldığı Rıdvan ağacı olmak üzere, yığınlarca eşyanın Hz. Peygamber'den ayrılınca ağlaması gerekmez mi? Bütün bunlar duyarsız da, sadece bir kütük mü duyarlıdır? Bu tür abartılar maalesef övgü adına üretilmiş rivayetlerdir.

Hz. Peygamber, mescidin arka bölümüne bekar sahabelerin kalacakları ve ilim tahsili yapacakları bir yer ayırmıştı. Hz. Peygamber'in mescitte kalan bu Suffe ehline mucizevî olarak yemek yedirdiği de rivayetlere yansımıştır.⁵¹ Burada kalan sahabelerin genel olarak aç kaldıkları bilinmektedir. Durumları bazen açlıktan yere düşecek kadar kötü oluyordu. Eğer Hz. Peygamber, böyle yemekler yediyorsa bunu başka zamanlarda da yapması gerekmez miydi? Yine Hz. Peygamber'in kendisi ve ailesinin aç kalıp birçok sıkıntılara girerken neden bu tür mucizeler gerçekleşmemektedir?⁵²

Esasen bunlar Hz. Peygamber'i övgü amaçlı ancak onun hayatını ters-yüz eden uydurmalarıdır. Biz onun Suffe ehlinin açlığından dolayı yemek bulamaması sebebiyle sabahlara kadar uyuyamadığını, bu endişenin onun en büyük derdi olduğunu biliyoruz.⁵³ O, böyle bir hayat yaşadı. Olağanüstü durumlarla hayatını kolaylaştırmadı, böyle bir gücü de yoktu. Bunlar, onun bu haline razı olamayanların veya Hz. İsa'nın mucizevî şekilde gökten bir sofrayı indirdiği⁵⁴ veya yemek getirdiği şeklinde övünen Ehl-i Kitab'a karşı uydurulmuş, hava atma malzemelerinden başka bir şey olmasa gerektir.

Kardeşlik Antlaşması

Hicret eden Müslümanlar, evsiz, barksız bir şekilde Medine'ye sığınmışlardı. Bu Muhacirlerin sıkıntılarının giderilmesi için Hz. Peygamber'in Medineli Ensar ile bir kardeşleştirme yaptığı aktarılır. Böylece Muhacirlerin geçici olarak bu kardeşlerinin evlerinde kalmaları ve birlikte zorlukları aşmaları hedeflenmişti. Ayrıca Mekkelilerin Hz. Pey-

⁵⁰ İbn Sa'd, I, 188.

⁵¹ Belazuri, I, 272.

⁵² Buhârî, Hibe, I; Etime, 23.

⁵³ Buhârî, Mevakitu's-Salat, 41.

⁵⁴ Bkz. Maide 112- 115 ayetlerinin tefsiri.

gamber'i Medine'ye kabul ettiklerinden dolayı Ensara yönelik tehditlerini⁵⁵ boşa çıkarabilmek için, Muhacirlerle Ensar'ın birbirini iyice tanıması ve ortak düşmana karşı mücadele için yardımlaşmaları da gerekliydi. Böyle bir birlikteliğe Ensarın da ihtiyacı vardı. Ensar, Hz. Peygamber'in gelmesi üzerine Yahudilerle olan ittifakını bozmuştu. Bu sebeple Hz. Peygamber'in onları terk etmesini de istemiyor ve Akabe buluşması sırasında Hz. Peygamber'e hitaben: “*Bizim Yahudilerle anlaşmalarımız var, sen gelince onları feshederiz, bizi tekrar onlarla baş başa bırakıp terk etme*” dediklerinde Hz. Peygamber: “*ölümüm sizinle olacak*” diyordu.⁵⁶

Hız. Peygamber, bu gibi sebeplerden dolayı Ensar ile Muhacirler arasında bir kardeşleştirme gerçekleştirmiştir. Ancak kaynaklarda Hz. Peygamber'in yaptığı kardeşleştirme listelerinin bir kısmı kafa karıştırıcı niteliktedir. Örneğin bu listelerde kardeşleştirme amacının tersine, Muhacirlerle yine Muhacirlerin kardeş yapıldığı gösterilmektedir.⁵⁷ Örnek verirsek: Hz. Peygamber'in Hamza ile Zeyd b. Harise, Ebubekir ile Ömer, Osman ile Abdurrahman b. Avf, Zübeyr ile Abdullah b. Mesud, Bilâl ile Ubeyde b. Hâris, Musab ile Sad b. Ebi Vakkas, Ebû Huzeyfe'nin azathısı Sâlim ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Talha ile Said b. Zeyd'i kardeş yapıp ve son olarak da Hz. Ali'ye: “*sen de benim kardeşimsin*” dediği nakledilir.⁵⁸

Oysa Hz. Peygamber ile Hz. Ali, Mekke'de zaten aynı evde beraber yaşamaktaydılar. Niye böyle bir gereksinim duyulsun? Yok, eğer İbn Sad'ın dediği gibi bu kardeşleştirme olayı Medine'de oldu⁵⁹ ise bu muhacirler niçin birbiriyle kardeşleştirildi? Hz. Ali niye bir Ensar ile kardeş yapılmadı da, Hz. Peygamber ile kardeşleştirildi? Bu tür rivayetler, muhtemelen Şia kaynaklı aktarımlar olmalıdır. Ayrıca kaynaklardaki kardeşleştirme listelerinde hicretin 4. yılında Müslüman olan Selman'ın olması üstelik Medine'li olmayan Huzeyfe ile kardeşleştirilmesi,⁶⁰ hicretin 7. Yılında Habeşistan'dan Medine'ye gelen Cafer'in bulunması,⁶¹ ayrıca hicretin 8. yılında Müslüman olan Muaviye ile Hattat arasındaki

⁵⁵ Ebû Davûd, Haraç, 22.

⁵⁶ İbn Hişam, IV, 73.

⁵⁷ Belazuri, I, 314.

⁵⁸ İbn Hişam, IV, 178.

⁵⁹ İbn Sa'd, I, 238.

⁶⁰ İbn Sa'd, IV, 84.

⁶¹ İbn Hişam, IV, 178.

kardeşliğin olması⁶² zihinleri karıştırıcı niteliktedir. Bu gibi problemlerden dolayı kimi müellifler bu olaya şüphe ile bakmışlardır.⁶³

Kaynaklarda aynı sahabelerin Ensar'dan bazılarıyla kardeşleştirme yapıldığı da aktarılır.⁶⁴ Bu durumu izah sadedinde bazı bilginler, her iki kardeşleştirmenin de gerçek olduğunu⁶⁵ ve bu kardeşleştirmenin birinin Mekke'de diğzerinin Medine'de olmak üzere iki defa olduğu şeklinde bir izah ile halletmeye çalışırlar. Kimi bilginlerse Mekke'de böyle bir kardeşliğe gerek olmadığından bahisle bu rivayetleri reddederler.⁶⁶

Esasen mesele yukarıda aktardığımız gibi Hz. Peygamber'in bir ihtiyaca binaen muhacirlerin bir kısmıyla Ensarın bir kısmını kardeş yaptırmasıdır. Daha sonraki yıllardaki bazı yakınlaşmalar buna dahil edilmiş olmalıdır. Söz gelimi Cafer'in Habeşistan dönüşü Muaz ile arkadaşlığı, bu kategoriye dahil edilmelerine neden olması ihtimali mevcuttur. Ayrıca Mekke'deki kimi dostluklar da bu kategoriye eklenmiş olmalıdır. Kimi müelliflerin bu olaya hiç değinmemesi, kimilerinin de kısaca değinip geçmeleri bu kardeşleştirmenin Hz. Peygamber'in hayatında çok yer almadığının sadece bir dönem Muhacirlerin barınmasını sağlamak için kullanıldığının, sonra ise bunun iptal edildiğinin göstergelerindedir.⁶⁷ Zaten kardeşleştirilenlerin sayıları 50 civarında olduğundan bahsedilir.⁶⁸ Bu da o günkü Müslüman nüfusa oranı 1/10 seviyesindedir. Ancak Muhacirlerin hepsinin kardeşleştirme yapıldığı belirtildiğine göre⁶⁹ Muhacirlerin sayısının bu kadar olmaması gerekir ki; bu da Hz. Peygamber'in kardeşleştirdiklerinin hepsinin kaynaklara yansımadığını göstermektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber, bir kısım Ensar ile bir kısım Muhacirleri kardeş yapmıştı. Bunlardan biri savaşa çıkarken, diğeri aileleri

⁶² Geniş bilgi için bkz. Ekrem Ziya Umeri, *Medine Toplumu*, Çev; Nurettin Yıldız, İstanbul, 1988, 61.

⁶³ Sünni bir gayretle İbn Kayyim gibi kimi müelliflerden “*Niye Ali’yi kabul etsin kardeş kabul edecek olsaydı Ebubekir’i kabul ederdi.*” şeklinde itirazlarda bulunmaları konusunda detaylı izahlar için bkz. Şaban Öz, “Hz. Peygamber’in Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri”, *AÜSBE*, Ankara, 1999, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 92.

⁶⁴ Belazuri, I, 314.

⁶⁵ İbn Sa’d, I, 238.

⁶⁶ Umeri, 57.

⁶⁷ Belazuri, I, 314.

⁶⁸ İbn Sa’d, I, 238.

⁶⁹ Belazuri, I, 315.

kolluyordu.⁷⁰ Bazen de Hz. Ömer’in belirttiği gibi, sıra ile Hz. Peygamber’i dinlemeye gidiyorlar, diğer gün kazançlarıyla uğraşıyorlardı.⁷¹ Bu, o günkü toplumun sıkıntılarını rahatlıkla aşabilmesi adına çok güzel bir durum olmuştu.

Alternatif Pazarın Kurulması

Ensar, tarımdan anlayan bir topluluktu. Bölgede hurma tarımında ön plana çıkmışlardı. Mekke’den gelen Muhacirler ise Kuran tabiriyle “ekin bitmeyen”⁷² bir topraktan geliyorlardı. Bu sebeple Mekke’de tarımın değil, ticaretin gelişmesi dolayısıyla Muhacirler ticaretten iyi anlıyorlardı.

Ensar, kardeşleştirme sonucu muhacirlerle her şeylerini bölüşmek istiyorlardı. Bu sebeple Hz. Peygamber’e gelip, hurmalıklarını muhacirlerle paylaşmak istediklerini belirttiler. Hz. Peygamber, onlara böyle yapmamalarını, kendi topraklarında kendilerinin çalışmasını, kazandıklarını muhacirlerle bölüşmelerini, muhacirlerin de onlara yardım etmesini istedi. Onlar da kabul ettiler.⁷³

Hz. Peygamber’in bu tavrı, ilk bakışta muhacirlerin bedava yaşamalarını, Ensarın da onlara karşılıksız bakmalarını teklif etmesi şeklinde algılanabilir. Ancak Hz. Peygamber’in esasen düşüncesi, tarımdan anlamayan muhacir topluluğunu tarıma sokmak istememesi idi. Çünkü tarımdan anlamayan bu topluluk, tarım usullerini bilmeyince tarımın verimi düşebilirdi.⁷⁴ Bu da Medine toplumuna giren üretimin düşmesi sonucunu doğururdu ki; sonuçta zararı yine Müslümanlara olacaktı. Bu sebepten dolayı Hz. Peygamber, Ensarın aynen kendi işinde çalışmasını ve Muhacirlere yardıma devam etmesini istedi.⁷⁵

Muhacirlerin tarımdan anlamadığının örneğini bizzat Hz. Peygamber, kendi şahsında vermiştir. Hz. Peygamber, hurma aşılama ile ilgili olarak kendisine danışan Ensara bu konudaki kanaatini bildirdikten sonra, kanaatinin olumlu sonuç vermediği ve verimin düştüğü ortaya çıkınca: “*Siz dünya işlerini benden iyi bilirsiniz*”⁷⁶ sözünü söylemiştir. Burada Hz. Peygamber’in kendisinin belirttiği gibi o, aşılama konusunda yanılmıştır ve yanıldığını itiraf etmektedir. Çünkü o ve ailesi tüccar-

⁷⁰ Hamidullah, 329.

⁷¹ Buhârî, Mezalim, 24.

⁷² İbrahim, 37.

⁷³ Buhârî, Menakıbu’l-Ensar, 2.

⁷⁴ Umerî, 58.

⁷⁵ Buhârî, Menakıbu’l-Ensar, 2.

⁷⁶ Müslim, Fedail, 141.

dı, tarımla uğraşmamışlardı. Bundan dolayı böyle bir meselede daha tecrübeli olan birisi, elbette konuyu Hz. Peygamber'den daha iyi bilebilecekti.

Hız. Peygamber, muhacirlerin tarım işine girmelerini istemediyse de onların tembel bir şekilde yatmalarını da istemiyordu. Aksine onlara bir alternatif gösterdi. Bu da ticaret idi. Medine'de ticarete hakim olan ve pazarlarda hakimiyetleri bulunan Yahudilere karşı yeni alternatif bir pazar yeri tespit edip, Muhacirleri buraya yönlendirdi ve kendisi de zaman zaman buraya önem verdiğini göstermek adına ziyaret etti. Sonuçta tefecilikleriyle ve hilekârlıklarıyla ünlü Yahudilerin pazarına karşı, tefecilik yapmayan, faizle uğraşmayan, insana zararlı şeylerin satışını yapmayan⁷⁷ Muhacirlerin alternatif pazarı revaç buldu ve bu sebeple Müslümanlarla Yahudilerin ilişkileri kötüleştirdi.

Medine Sözleşmesi

Medine Sözleşmesi'nin gerçekliği konusunda bazı müelliflerin şüpheleri bulunmaktadır.⁷⁸ Doğrusu bu vesika, ilk kaynakların bir kısmında bahsedilmemektedir. Belazuri ve Taberi bir cümle ile konuya değinmektedirler.⁷⁹ İbn Hişam ise kardeşlik antlaşması çerçevesinde konuya temas eder. Bunlar da bir sözleşmenin olduğunun göstergeleridir.

Esasen olayın olup olmadığından daha çok, ne zaman gerçekleştiği problemlili gözükmektedir. Bir kısım bilginler antlaşmanın ilk yıllarda gerçekleştiği konusunda ısrarlıdır.⁸⁰ Ancak bu yıllar Yahudilerin Medine'de Hz. Peygamber'e karşı en güçlü olduğu yıllardır ki; böyle bir antlaşmaya yanaşmaları pek mümkün gözükmemektedir. Bu rivayetlerdeki ifadeler, muhtemelen Bedir Savaşı öncesi Hz. Peygamber'in Yahudilerle eşit şartlarda karşılıklı bir saldırmazlık antlaşması anlamına gelen bir sözleşme içinde olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Değilse onların Hz. Peygamber'in liderliğinde bir oluşumu ilk yıllarda kabullenmeleri o tarih dilimi itibariyle uygun düşmemektedir.

Medine Sözleşmesi'nin o dönem şartları içinde inkar olunamayan bir gerçektir. Ancak özellikle çağdaş müelliflerden bazıları, Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiğinde Yahudilerle yaptığı bu antlaşma konusunda biraz abartılı değerlendirmeler yapmaktadırlar. Buna göre; bunun

⁷⁷ Buhârî, Buyu, 112.

⁷⁸ Umeri, 79.

⁷⁹ Belazuri, I, 334; Taberi, II, 48.

⁸⁰ Umeri, 84.

Dünya tarihinin ilk yazılı anayasası⁸¹ ve günümüz açısından referans alınması gereken önemli bir belge olduğu gibi değerlendirmeler bulunmaktadır.⁸²

Esasen Hz. Peygamber, Medine’ye geldiğinde Yahudilerle beraber olmak, kendini onlara kabullendirebilmek için çok uğraşmıştı.⁸³ Arabistan halkları arasında önemli etkinliği olan bu gurubun desteğini aldığı takdirde işleri daha kolaylaşacaktı. Ancak Yahudiler buna yanaşmadılar. Bu yüzden Hz. Peygamber, onlarla yazılı bir antlaşmaya varmadı. Dolayısıyla Hz. Peygamber, Medine’ye gelince ilk planda Yahudilerle hemen bir antlaşma yapamamıştır.

Hz. Peygamber’in yaptığı şey; yukarıda aktardığımız Müslümanlar arasındaki kardeşlik antlaşmasının zeminin oluşturması için muhtemelen Muhacirler ile Ensar arasında birleştirme anlamında bir akit yazmıştır. İşte bu akit Medine Sözleşmesi’nin nüvesi olmuştur. Medine Sözleşmesi’nin girişindeki ifade bunu destekler niteliktedir: “*Bu kitap (yazı), Resulullah (AS) Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli müminler ve Müslümanlar ve bunlara tabi olanlar ve onlarla birlikte cihat edenler için (olmak üzere) düzenlenmiştir. Bunlar, diğer insanlardan ayrı ve tek bir ümmet (cemaat) oluştururlar. ...*”⁸⁴

Bu giriş, Yahudilerle ilk başta herhangi bir antlaşmanın olmadığıın göstergesidir. Ancak Medine Sözleşmesi’nin 16. Maddesinden itibaren Yahudilerle ilgili hükümler yer almaktadır. Bu da bu bölümün müellifler tarafından sonradan antlaşmaya ilave edildiği düşüncesine götürmektedir. Ebu Davud’da geçen bir rivayet bu düşünceyi destekler niteliktedir: “*Yahudilerle yapılan anlaşma (H. 2. yılda cereyan eden) Bedir Savaşı’ndan sonra ve Ka’b ibn el-Eşref’in ölümü üzerine yapılmıştır.*”⁸⁵ Bu ifade bize Hz. Peygamber’in önce Müslümanlar arası bir belge yazdırdığı, daha sonra yaklaşık 3. Yılda Yahudilerle de belge imzalayınca, bunun buraya ilave edildiği, dahası Medine’de ilk başta Müslüman olmayan bazılarının İslâm’a girmesiyle⁸⁶ metnin genişletildiği söylenebilir. Hatta bazı araştırmacılar, antlaşmayı 8 bölüm halinde

⁸¹ Hamidullah, 342.

⁸² Özellikle 90 lı yıllarda vesika üzerinde tartışmalar ve literatur çoğalmıştır. Bu literatur için bkz. Ali Bulaç, “Asr-ı Saadet’te Medine Vesikası”, *Asr-ı Saadette İslâm*, Editör; Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994. II, 194,195.

⁸³ Montgomery Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı; Hz. Peygamber*, Çev; Ünal Çağlar, İstanbul, 2001, 108.

⁸⁴ İbn Hişam, V, 171.

⁸⁵ Ebû Davûd, Harac, 23.

⁸⁶ Evs’ten bazı kabileler, daha sonra İslâm’a girdiler. İbn Hişam, V, 170.

değerlendirip zaman içinde gerçekleşen bu genişlemelerin sonradan bir araya getirildiğini belirtirler.⁸⁷ Bu antlaşma sonrası Hz. Peygamber, sözleşme gereği Yahudilerin mal ve can güvenliğinin korunması ve ganimetten pay ayrılması gibi bütün haklarına riayet etmişti.⁸⁸ Nitekim onlar bu antlaşma gereği bazı savaflara Hz. Peygamber'le birlikte katılıyorlardı. Bu antlaşmaya uyanlardan 10 tanesi Hayber fethine katılmış ve kendilerine ganimetten pay ayrılmıştı.⁸⁹

Zaten ilk etapta Yahudilerin antlaşma gereği Hz. Peygamber'i Medine'de nihai lider olarak kabullenmeleri tarihsel bağlam itibariyle pek uygun değildir. Bu sebeple antlaşmanın 23. maddesindeki “*Üzerinde ihtilâfa düştüğünüz herhangi bir şey, Allah'a ve Muhammed'e götürülecektir*”⁹⁰ ifadesini kabullenmeleri mümkün değildi. Bu, Yahudilerin sıkıntılı duruma girdikten sonra antlaşmaya yanaştıklarının göstergesidir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber, Arap toplumunda sık sık uygulanan -Hilful-Fudul, Hudeybiye gibi- karşılıklı haklara uyma antlaşmalarından birini Medine'de uyguladı ve güzel sonuçlar aldı. Hz. Peygamber'in burada yaptığı şey, Muhacir ve Ensar arasında küçük çaplı kardeşlik çerçevesinde bir sözleşme idi. Sonra Müslüman olanlar çoğaldıkça bu sözleşmeye ek maddeler kondu. Bedir savaşı sonrası ise Yahudiler dahil edildi.

Kible Değişikliği

Hz. Peygamber'in bu dönemde Ehl-i Kitab'a kendini kabul ettirebilmek için çok uğraş verdiğini aktarmıştık. Medine Dönemi'nin ilk yıllarında da bu iki grubun bilginleriyle tartışmalar yaşandı. Bu tartışmaların gerçekliği Yahudilerin onu tanıma konusundaki gayretlerini gösterir. Değilse onu doğduğu günden itibaren bildiklerini değil.⁹¹

Yahudi bilginler ile uzun ve sürekli tartışmalar yanında, Necran'dan gelen Hıristiyan heyeti ile de tartışmalar yaşandı.⁹² Medine o dönemde adeta üç dinin fikirsel tartışmalarının yapıldığı bir kongre

⁸⁷ Mehmet Akif Aydın, “Anayasa”, *DİA*.

⁸⁸ Hamidullah, 347.

⁸⁹ Vakıdî, *Kitabu'l-Meğazi*, Beyrut, 1984, 684; Hz. Peygamber'in “*ehli şirkten yardım almayın*” gibi tersine rivayetler, bunların münafıklarla işbirliği içinde orduyu karıştıran kimseler olmalarından dolayı söylenmiş olmalıdır. Vakıdî, 215.

⁹⁰ Hamidullah, 358; Suheyli, o dönem cizye uygulamasının olmadığını söyler. Bkz, V, 177.

⁹¹ İbn İshak, 63.

⁹² Bu tartışmaların birinde heyetten birinin “*madem isa Allah'ın oğlu değilse babası kimdir?*” diye sorunca Hz. Peygamber'in susmak zorunda kalır. İbn Hişam, V, 9.

merkezine dönmüştü.⁹³ Dinler arası diyalogun belki de ilk çalışmaları burada gerçekleşiyordu. Kuran'daki: "*Resûlüm!)* de ki: *Ey Ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına tapmayalım. O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmasın*"⁹⁴ gibi ayetler bu dönemin tartışmalarını yansıtır Ehl-i Kitab'a en uygun teklifi sunmaktadır. Ancak bu tartışmalar bir sonuç vermemiştir ve kısa süre sonra Müslümanlarla Yahudiler arası yoğun mücadele başlayacaktır.

Bu dönemde Hz. Peygamber'in genel tavrı İslâm Dini'nde belli ve net olmayan hususlarda Ehl-i Kitab'a tabi olmaktı. Aşure günü orucunda da böyle yapmıştı. Bu konudaki bir rivayette: "*Medine'de Yahudilerin aşure günü oruç tuttuklarını gördü de: "Bu ne orucudur? Diye sordu. Yahudiler: Bu gün iyi bir gündür. Bu gün Allah'ın İsrâiloğulları'nı düşmanlarından kurtardığı bir gündür. Musa Peygamber bu gün oruç tutmuştur, dediler. Rasûlullah: "Biz Musa'ya sizden daha ziyade haklıyızdır"*"⁹⁵ Buna karşın Kureyş'in ve Hz. Peygamber'in hicretten evvel bu orucu tuttuğu şeklindeki rivayetler, onun Ehl-i Kitab'tan etkilenmediği anlayışını doğrulamaya yönelik ortaya konulan rivayetler olmalıdır.⁹⁶

Hz. Peygamber, genelde böyle tavır alırken yeni dinin sembolleri konusunda kararlı durdu. Bunun en önemli örneğini kible değişikliği teşkil eder. Hz. Peygamber, Medine'ye geldikten yaklaşık 16 veya 18 ay sonra kible değişikliği gerçekleşti. Bu olay, Müslüman kimliğinin oluşması ve yeni dinin eski kitabî dinlerden ayrılışının en önemli parametrelerinin başındadır. Zaten bu olaya kadar, Yahudiler Hz. Peygamber ve ashabını hiç önemsememişler ve fiili bir mücadele içine girmemişlerdi.⁹⁷ Belki de bu yeni dini alt edebileceklerini düşünüyorlardı. Kible olayı ile birlikte bu düşünceleri yerle bir oldu ve iki taraf da kendilerini amansız bir mücadelenin içinde buldular. Hz. Peygamber, Medine'ye geldikten sonra namaz konusu da düzenlendi ve iki rekat kılınan namazlar dört rekata çıkarıldı.

İlk Ezan

Hz. Peygamber'in dinin belirleyici sembollerini oluşturmasının diğer bir işareti de Ezanın okunmaya başlanmasıdır. Bu olay, Ehl-i

⁹³ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, Çev; Vahdettin İnce, İstanbul, 2000, 38.

⁹⁴ Al-i İmran, 64.

⁹⁵ Buhârî, Savm, 68.

⁹⁶ Buhârî, Savm, 68.

⁹⁷ Karen Armstrong, *Hz. Muhammed*, Çev; Selim Yeniçeri, İstanbul, 2005, 235.

Kitab'a muhalefetin diğeri bir versiyonu olmuştur. Bazı müellifler, ezanın ilk olarak nasıl başladığı konusunda Buhari'de⁹⁸ aktarılan rüya olayı için; bunun doğru olmadığını, rivayetin sahabeyle yapılan istişare ile sonuca varıldığından bahsettiğinden hareketle, bu rivayetin kabul edilebilirliğinin mümkün olmadığını belirtiyor.⁹⁹ Bu konuda gelen rüya rivayetlerinde hangi sahabe'nin rüya gördüğü konusu da şüphelidir. Kimi rivayetlerde Hz. Ömer'in kimilerinde ise Abdullah b. Zeyd'in gördüğü aktarılmaktadır.¹⁰⁰ Doğrusu Hz. Peygamber, sahabe ile bu konuyu görüşmüş,¹⁰¹ değişik teklifler yapılmış, sonuçta Hz. Ömer'in teklifi ile bu günkü okunan ezanın Bilal'e okutulmasına karar verilmiştir.¹⁰²

Bir de Ezanın Hz. Peygamber'e vahy edildiği gibi aktarımlar söz konusudur.¹⁰³ Böyle bir şey söz konusu ise Bilal'in sabah ezanları için yapmış olduğu "*es-Salatu Hayru'n-Mine'n-Nevm*" şeklindeki ilave¹⁰⁴ vahye katılmış bir şey olacaktır ki, bu mümkün değildir.

Bunlara rağmen konunun abartılmasından kaçınılmamıştır. Güya ezanın Allah tarafından bir emirle gönderildiğini belirtme adına İsrâ olayı ile ilintili olarak anlatılan şu rivayet bunun en güzel göstergesidir: "*Perde arkasından bir melek çıkıp şu ezanı okudu. Her bir kelimeyi telaffuz ederken yüce Allah, onu tasdik ediyordu. Sonra melek, Muhammed (s.a.v.)'in elinden tutup onu öne geçirdi. O da -aralarında Adem ve Nuh da olmak üzere- gök halkına imamlık etti...*"¹⁰⁵ Bu rivayet doğrusa(!), Hz. Peygamber'in ezan konusunda sahabelere sormasına gerek yoktur.

Medine'de İlk Faaliyetler

Hz. Peygamber, Medine'de bir düzen kurmaya başlamıştı. Medine'nin sınırlarını tespit ettirmiş, sınırlara taşlar diktirip bu sınırlar içerisinde yönetimi ele almaya çalışıyordu. Halkın yanlış adetlerini bıraktırıyor, adeta onları eğitiyordu. Örnek verirsek; devenin hörgücünü canlı iken keserek yiyen Medinelilere bunu yasaklamıştı.¹⁰⁶ Medinelilerle hayatın bütün zorluklarını aşmaya çalışıyor, bu arada birçok kabalıkla karşılaşabiliyordu. Zübeyr b. Avvam ile sulama konusunda anlaşamayan

⁹⁸ Buhârî, Ezan, 1.

⁹⁹ Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1978, I, 207.

¹⁰⁰ İbn Hişam, IV, 187.

¹⁰¹ İbn Sa'd, I, 247.

¹⁰² Buhârî, Ezan, 1.

¹⁰³ İbn Hişam, IV, 188.

¹⁰⁴ İbn Mâce, Ezan, 3.

¹⁰⁵ Suheyli, IV, 185.

¹⁰⁶ İbn Hanbel, V, 218.

bir Ensarî Hz. Peygamber'in Zübeyr'i haklı görmesi üzerine: “*Amcazadeni kayırıyorsun*” demişti.¹⁰⁷ Ayrıca Muhacirler Medine havasını kaldıramamışlar ve sıtmaya yakalanmışlardı.¹⁰⁸

Hız. Peygamber, bu arada Mekke'ye adam göndererek hanım ve çocuklarını getirtti.¹⁰⁹ Yakubi, Şii temayüllerinden dolayı olsa gerek, Hz. Peygamber'in sadece kızlarını getirişinden bahsettikten sonra, Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'yı Hz. Ali ile evlendirdikten sonra: “*Onu ben değil Allah evlendirmiştir.*” dediğini aktarır.¹¹⁰

Bu dönemde en büyük destekçisi olan, onun Medine'ye gelişinde büyük katkısı bulunan Esat b. Zurare'yi kaybetmişti. Bunu fırsat bilerek peygamberliğini sorgulayıp onu niye ölümden kurtaramadığını soranlara: “*Allah'tan gelen bir şeye karşı ne kendime ne de arkadaşşıma bir şey yapamam. Benim elimden bir şey gelmez*” diyerek¹¹¹ gücünün sınırlarını ve nasıl bir peygamber algılamaları gerektiğini belirtmiş oluyordu.¹¹²

¹⁰⁷ İbn Hanbel, IV, 5.

¹⁰⁸ İbn Kesir, IV, 547.

¹⁰⁹ Taberî, *Tarihu'l-Ümemü ve'l-Mülük*, Beyrut, 1995, II, 10.

¹¹⁰ Yakubi, *Tarihu'l-Yakubi*, Beyrut, 1993, I, 361.

¹¹¹ Taberî, II, 9.

¹¹² İbn Sa'd, III, 611; İbn Hişam, V, 178.

ALEVÎ-BEKTAŞÎ KÜLTÜREL KAYNAKLARINDA TANRI TASAVVURU

Dr. Hamdi GÜNDOĞAR*

Özet

Alev-Bektaşî kaynaklarına bakıldığında birbirinden farklı tanrı tasavvurlarını görmek mümkündür. İslâm'ın Tevhid esasına uygun inancın yanı sıra marinal diyebileceğimiz bazı kesimlerde Panteizm, Müşebbihe ve Hululiyyye benzeri inanışlarında olduğunu görmekteyiz. Allah'ın mutlak yaratıcı olduğu ve zatıyla aleminden ayrı olduğu inancı denilebilir ki Alevilerin önemli bir çoğunluğu tarafından benimsenmektedir. Geri kalan Alevî kesimlerinde Tanrı inancı farklı kaynaklardan beslendiği için ve farklı anlayışları barındırdığı için çeşitli şekillerde tezahür etmiştir.

Anahtar kelimeler: Alevî, Bektaşî, Tanrı, Tasavvur, Makalat.

The Imagination Of God In The Culturel Sources Of Alawism And Baktashism

Abstract

If we examine the sources of Alawism and Baktashism it is possible to see different imaginations of God. As well as belief of God appropriate to İslâm, there are also some faiths, in views of some marginal groups like Pantheism, Anthropomorphism and Hululiyyya. We can say that the belief of God who is only creator and separate from universe, is accepted by important majority of Alawites. In the thought of other Alawi groups the faith of God appears different forms because of feeding different sources and have different understandings.

Keywords: Alawi, Baktashi, God, İmagination, Makalat.

Giriş:

Alevî denildiğinde genel olarak İslâm'ın tevhid inancını ve diğer iman esaslarını benimseyen fakat ameli hususlarda farklı tutum ve yorum sahibi kesim akla gelmektedir. Ancak yakından bakıldığında Alevî kesimlerdeki din anlayışındaki farklılığın sadece amelde değil, inanç esaslarında da kısmen var olduğu görülmektedir. Bu alandaki en önemli farklılaşma Tanrı tasavvurunda ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte söz konusu farklı

* S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. hamdigundogar@hotmail.com

Tanrı tasavvurunun, oldukça sınırlı bir kesim tarafından paylaşıldığı söylenebilir.

Bu araştırmamızda kültürel kaynaklarından hareketle Alevi-Bektaşilikteki Tanrı tasavvurunu ortaya koymaya çalışacağız. Alevi-Bektaşî kaynaklarına bakıldığında Aleviliğin temel inanç esaslarının genelde İslâm esaslarına dayandırıldığı, ancak kısmen felsefi, tasavvufî ve Batınî/Hurufî bir zemine oturtulmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu sebeple Alevi-Bektaşî kaynaklarında yer alan Tanrı tasavvuruyla, onu başka zeminlere oturtmaya çalışanların izahlarının ayrı ayrı ele alınması gerekir.

Aleviler tanrı tasavvurlarını, tabii olarak dayandıkları inanç ve düşünsel zemine göre yapmışlardır. Kendilerini İslâm'ın bir parçası olarak kabul eden Aleviler, Tanrı tasavvurlarını Kur'ân ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerinde bildirilen esaslara, Hz. Ali'nin Nehcü'l-Belağa'sı, Cafer Sadık'a atfedilen Buyruklar ve Hacı Bektaşî Veli'nin Makalat'ında zikredilen düşüncelere göre oluşturmuşlardır. Aleviliğin inanç kökenlerini İslâm esaslarının dışında felsefi-Batınî zeminde arayan, Alevi grupları ise tanrı tasavvurlarını felsefi zeminlerde, Batınî/Hurufî düşünceler ekseninde şekillendirmişlerdir. İslâm nasslarının kesin bir şekilde reddettiği Allah'ın insana benzetilmesi iddiasında olan Müşebbihe ve Allah'ın insanın bünyesine girmesini savunan Hululîyye inançları da felsefi-Batınî zeminlerin yanı sıra söz konusu Alevi düşüncesinde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Öte yandan Aleviliği İslâm'dan tamamen soyutlayıp Materyalist bir zemine oturtmaya çalışan bazı çevrelerin, Tanrı'yı inkara yönelik bir tutum içerisine girdikleri de görülebilmektedir.

Aleviliğin Tanrı anlayışı ağırlıklı olarak Alevi-Bektaşî erenlerinin eserleri ile ozan ve şairlerin deyiş ve nefeslerinde ifade edilmiştir. İslâm'ın İnanç esaslarına uygun Tanrı tasavvurunun yanı sıra, İslâm esaslarına zıt olan tasavvur ve düşünceler, Alevi ozan ve şairleri tarafından dillendirilmiştir. Bu ozan ve şairlerin başında Şah İsmail (Hatai), Seyyid Nesimi, Pir Sultan Abdal, Kaygusuz Abdal, Harabi, v.b. gelmektedir. Alevi ozan ve şairleri deyişlerinde Allah'ın varlığı ve birliğini ifade etmekle beraber "Hak –Muhammed- Ali" gibi bir ifadeye de ağırlıklı olarak yer verirler. Alevi şairleri Hz. Ali'yi bazen yarı tanrı, bazen de tanrının bizatihi kendisi gibi tasavvur edebilmişlerdir. Öte yandan bazı Alevi ozanlar şiir ve deyişlerinde Allah'ın sıfatlarını zikredip yüceltirken diğer taraftan bazı şiir ve deyişlerde Allah Teala eleştirilmiş, kendisi hakkında sitemkar ifadeler dile getirilmiş, daha da ileri gidilerek bazı şiirlerde Allah Teala için yerici ifadelere yer verilmiştir. Ayrıca Alevi inanç ve düşüncesini İslâm dışı zeminlerde arayan şair ve yazar-

ların Tanrı'nın varlığını sorguladıkları ve sonuçta O'nu inkar yoluna gittikleri görülmüştür.

Durum böyle olunca, Alevilikte tanrı tasavvuru denildiğinde hakim anlayış olan İslâm'ın Tevhid esasının yanında, farklı tasavvur ve düşünceler de söz konusu olmaktadır. Şimdi bu birbirinden farklı tanrı tasavvur ve anlayışlarını ayrı ayrı zikretmeye çalışacağız.

1. Alevi-Bektaşî Kültürel Kaynaklarında Tanrı Tasavvuru

İslâm Tevhid inancını benimseyen Alevi kesimlerince, Aleviliğin bir kaynağı olarak görülen, Hz. Ali'nin sözlerinden derlenen Nehcü'l-Belağa'da nakledilen hutbelerde Hz Ali, Allah Teala'yı, İslâm'ın tevhid esasına uygun olarak tasavvur eder: Allah yaratılmaksızın, yokluktan var olmaksızın vardır, mevcuttur. Her şeyledir ama beraber değil. Her şeyden gayridir, ama ayrı değil. Harekete, alete muhtaç olmadan işler yapar. Görülen, yokken görendir. Bir varlığa muhtaç bulunmadan, hiçbir varlığın yokluğunu garipsemeden birdir. Halkı yarattı, yaratmaya koyuldu, düşünüp kurmadan, deneyiştten faydalanmadan, bir harekete, alete muhtaç olmadan, işe koyulmadan, koyulup yorulmadan. Her şeyi vaktinde yarattı, birbirlerine aykırı olan şeyleri birleştirdi, uzlaştırdı. Her şeyde bir istidat, bir tabiat yarattı. Her şeyin maddesini ona göre düzenledi. Her şeyi olmadan bilendir. O. Her şeyin sınırlarını, sonlarını kavrayıp kapsayandır O, her şeyin gizli, açık her yanını bilendir O.¹

Hz. Ali, Allah Teala'nın insan aklı ile kavranamayacağını şöyle ifade etmiştir: Allah öyle bir mabuddur ki derin düşünceler onu idrak edemez; anlayış derinliklerine dalış, zatının künhüne eremez. Bir mabuttur, sınır yoktur, sıfatını sınırlayabilsin. Bir vasıf yaratılmamıştır, zatına layık bulunsun. Yoktur ona sayılı bir an; yoktur onun için ertelenmiş bir zaman. Yaratılanları, kudretiyle o yaratmıştır; rüzgarları rahmetiyle o estirmiştir; yarattığı yeryüzünü, kayalarla perçinlemiş, pekiştirmiştir.²

Hz. Ali Allah'ın sıfatlarını şöyle ifade etmiştir; "Hamd Allah'a ki işlerin gizliliklerini örttü, gizledi, fakat ona bütün gizlilikler aşıkâr, her şeyden kudretini, san'atını bildiren bir delil eder izhar, her yanda delillerin berkarar. Gören O'nu göremez; ama görmeyen göz de inkar edemez. Nitekim onun varlığını ispat eden gönül de O'nü göremez. Yücelikte en üstündür. O'ndan üstün bir varlık olamaz. Yakınlıkta en yakındır. O'ndan yakın bir var bulunamaz. Ne yüceliği yarattığı bir şeyden uzaklaştırır O'nu; ne yakınlığı yarattıklarıyla eşit eder O'nu. Akıllara sıfatlarını sınırlamayı

¹ Nehcü'l-Belağa, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, Der yay. Tsz, s. 25

² Nehcü'l-Belağa, s 24

bildirmemişti; ama O'nun varlığını, birliğini tanımaktan da onları perdelememiştir. Öyle bir vardır, birdir ki varlık nişaneleri, O'na şehadet eder, inadına inkar edenin gönlü bile varlığını ikrar eyler. Allah O'nu yaratıklara benzetenleri, yahut inat edip inkar edenlerin söyledikleri sözlerden yüce mi yücedir.”³

Hız. Ali Allah'ın ancak gönül gözüyle görünebileceğini söyler ve üstün olan sıfatlarını sayar: O'nu gözler apaçık görüşle göremez. Fakat gönüller iman gerçekleriyle görür. O, her şeye yakındır, fakat onlarla birleşerek değil, her şeyden ayrıdır, fakat onlara zıt olarak değil. Mütekelimdir, fakat düşünerek, dille, damakla değil. İrade edicidir, kasıtlı, azimle değil. Eşyayı yapandır, yaratandır, aletle değil. Latiftir, gizlilikle vasfedilemez. Büyüktür, irilikle değil. Görücüdür, duyguyla tavsifine imkan yok. Acıyıcıdır, gönül yumuşaklığıyla tarifine imkan yok. Yüzler O'nun ululuğuna karşı eğilmiştir, alçalmıştır. Gönüller O'nun korkusuyla dolmuştur, titrer-durur.⁴

Görüldüğü üzere Hız. Ali hutbelerinde Allah Teala'yı Kur'ân ayetleri ve Hız. Peygamber'in hadislerine uygun bir şekilde tanımlamış ve vasıflamıştır. Hız. Ali Allah Teala'nın zati ve subuti sıfatlarını dile getirmiş, O'nun yüce, aşkın bir varlık olduğunu her şeyi yarattığını, her şeyi bildiğini, bütün varlıkların hakimi olduğunu dile getirmiştir.

İslâm'ın temel inanç esaslarını benimseyen Alevi grupların referansta buldukları en önemli kişilerin başında Hacı Bektaş-ı Veli gelmektedir. Alevi- Bektaşiler tarafından tartışmasız bir şekilde Aleviliğin pirlereinden birisi olarak kabul edilen Hacı Bektaş-ı Veli, Allah inancını Kur'ân ve sünnete uygun bir şekilde tasavvur etmiş ve insanları bu yönde aydınlatmıştır. Hacı Bektaş-ı Veli Allah Teala'yı zorunlu varlık olarak nitelemiş ve O'nun yokluğunun düşünülemediğini⁵ belirtmiştir.

Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat'ın başında Allah'tan söz ederken O'nun kainatın hakimi, ulu ve yüce olduğunu, ortağı ve benzeri bulunmadığını ve varlığından şüphe olmadığını belirtmiştir. En'am 59. ayetine atıfla gaybın anahtarlarının Allah'ın ilminde olduğunu, O'nun karada ve denizde ne varsa her şeyi bildiğini ifade eder. Hacı Bektaş-ı Veli Allah'ın uluhiyetinde, otoritesinde, mülkünde, tasarruflarında kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamayacağını, Nisa 48. ve 116. ayetleri zikrederek belirtir.⁶

³ Nehcu'l-Belağa, s 35

⁴ Nehcu'l-Belağa, s 47

⁵ Hacı Bektaş-ı Veli, Kitabu'l-Fevaid, Haz. Baki Öz, İstanbul, 1996, s. 85

⁶ Hacı Bektaş-ı Veli,, Makalat, (Ahmet Tekin) Ankara. Tsz. s. 30,

Hacı Bektaş-ı Veli Allah'ın ezeli hakim olduğunu, önce bize birliğini ve varlığını bildirdiğini ifade eder.⁷ Allah'ın mahiyeti ile ilgili olarak Hacı Bektaş-ı Veli, Rabbini görüyor musun diye Hz Ali'ye soran birisine Hz. Ali'nin verdiği cevabı nakleder; "O'nu gözler apaçık görüşle göremez. Fakat gönüller iman gerçekleriyle görür. O her şeye yakındır. Fakat onlarla birleşerek değil..."⁸

Hacı Bektaş-ı Veli Makalat'ında yüce Allah'ın zahiri ve Batınî yönü olduğunu, zahirinin bu dünya, batınının ise öteki dünya olduğunu, ancak sonunda bu dünyanın harap olacağını belirterek,⁹ Allah'ın varlığını, rahmetini ve diğer sıfatlarını anlamanın nasıl mümkün olacağını şöyle ifade eder: Ulu ve yüce olan Tanrı, güzel kulunu kendi rahmeti ile yad edip buyurur ki: Ey kullarım gözünüzü açın, görün, işitin. Zevali olmayan ezeli Tanrı özet olarak şöyle buyurur: Ey İbret alan kullarım! Eğer beni derseniz yere bakarak nakışlı yaygımı, döşememi; göğe bakarak süslediğim gökleri; meleklerle bakarak sırrımı, dağlara bakarak büyüklüğümü, denizlere bakarak ambarımı, kıyamete bakarak heybetimi, cennete bakarak nimetimi, büyüklüğüme bakarak güçlülüğümü, Kur'an'a bakarak emirlerimi, kullarıma bakarak nasıl yarattığımı, göklerdeki delillere bakarak şanımlı, evliyalara bakarak hazinelerimi görün.¹⁰

Hacı Bektaş-ı Veli Allah'ın insana yakın olduğunu Kur'an ayetlerinden delil getirerek anlatır; Allah Teala şöyle buyurur: "O anda biz ona sizden daha yakınız, ama göremezsiniz"¹¹ "And olsun insanı biz yarattık. Nefsinin kendisine fısıldadıklarını, kötülüğe teşvik telkinlerini biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız."¹²

Allah Teala buyurur ki, ne zaman beni isterseniz, kendinizde arayın, bulursunuz. Çünkü ben size vücudunuz içinde canınızdan daha yakınımdır. Gözünüzün gördüğünden dilinizin söylediğinden, kulağınızın işittiğinden daha yakınımdır. Elinizin tutmasından, ayağınızın yürütmesinden size sizden daha yakınımdır. Bu ilimlerle bildiğiniz her şey hakikattir, kendini bilmiş olur ve gerçekte kendini bilen de, hakikatte beni bilir. Böylece kendini bilen Hakkı bilir. Hak Teala'nın varlığını bilir. Fakat niteliğini bilmez. Şunu bil ki; insana candan yüce, Tanrı'ya kuldandan yakın yok.¹³

⁷ Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat, (Ahmet Tekin) s. 87

⁸ Nehcu'l-Belağa, s. 47

⁹ Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat, (Ahmet Tekin) s. 109

¹⁰ Hacı Bektaş-ı Veli, , Makalat, s. 110-111

¹¹ Vakıa, 56/85

¹² Kaf, 50/16

¹³ Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat, s. 112, 113

Hacı Bektaş-ı Veli, Çalab Tanrı'nın dünyada her ne yarattıysa insanlara verdiğini ve hatta kendisini de insanlara verdiğini belirtir; Tanrı, beni kim isterse ben O'na kendisinden daha yakınım der. Çalab Tanrı dünyada her ne yarattıysa sizlere verdi ve hem kendini dahi sizlere verdi. İmdi kim beni istesiniz sizde işten bulasızdır. Zira kim ben size teniniz içinde canınızdan daha yakınım, der, gözünüz görmekliğinden ve diliniz söylemekliğinden ve kulağınız işitmekliğinden daha yakınım der.¹⁴

Hacı Bektaş-ı Veli Tanrı'nın bu nedenle "kim kendini bilirse beni bilir"¹⁵ dediğini belirtir ve ilave eder. Kendi özünü bilen Hakk'ı bilir, illaki Hakk Teala'nın varlığını bilir amma niteliğini bilmez. Nitekim insana candan (Tanrı)dan yakın yoktur. Çalab Tanrı'ya da kuldandan yakın yoktur. Hacı Bektaş-ı Veli burada esas olan şeyin; insanın kendi özünü bilmesi olduğunu bu kadar açıklamanın uyanık canlar için yeterli olacağını, fazlasını söylemek gerekmediğini belirtir.

Alevi-Bektaşî ozanların deyişlerinde açık bir şekilde Tanrı'nın mutlak kadir oluşu, bütün kainatı kuşattığı, her yerde hazır ve nazır oluşu vurgulanmıştır.¹⁶ Alevi kaynaklarında Tanrı tasavvuru yapılırken Hacı Bektaş-ı Veli'de olduğu gibi O'nun birçok sıfatlarına ve isimlerine atıflar yapılmıştır: Söz konusu deyiş ve anlatımlarda İslâm'ın tevhid inancına uygun tasavvurlar vardır; Allah Teala birdir, şeriki, nazırı yoktur, kimseye benzemez, yemez, içmez, elden, dilden, mekandan münezzehtir, hayyul-kayyumdur, evveli yoktur, ahiri yoktur, ne kimseden doğdu ve ne kimse O'ndan doğdu. Hayır, şer, sağlık, ölüm Allah'tandır. Bunların cümlesini dille ikrar, kalple doğrulamak gerekir. İşte iman dediğimiz budur. İmanın gövdesi ikrar ile şehadettir. İmanın canı itikattir. İtikadın canı hidayettir, hidayetin ıssı ise Allah'tır.¹⁷ Allah faili muhtardır ve dilediğini yapar.¹⁸

Alevi dedelerinden İbrahim Özer Allah inancını İslâm esaslarına yakın bir tarzda açıkladığı eserinde şöyle diyor: "Bizleri yaratan Allah, azimü'ş-şandır, ismi dillerde, sevgisi gönüllerde, fakat cismi nerede? Bunu bilebilmemiz ve bu varlığa kavuşabilmemiz, onun lütfundan istifade edebilmemiz için; Allah'ın binbir ismine ve vafına, varlığına iman etmemiz gereklidir."¹⁹ İbrahim Özer devamla Allah'ın sıfatlarına işaretlerle şöyle

¹⁴ Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat (Esat Coşan) Ankara 1996, s. 81

¹⁵ Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat, s. 88-83

¹⁶ Bkz. Gölpınarlı, Abdülbaki, Alevi Bektaşî Nefesleri, s. 28.

¹⁷ Üveysilikten Bektaşîliğe Kitab-ı Cebbar Kulu, haz.Hasan Yüksel-Saim Savaş, Sivas 1997, s. 75, Yeşilyurt, Temel, Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu, s. 18

¹⁸ Kitab-ı Cebbar Kulu, s.75

¹⁹ Özer, İbrahim, Tanrı ve İnsan, Adana, 1996, s. 18,

diyor: “Alemleri var eden görücü, bilici, sorucu ve sana senden daha yakın. Ondan başka tapacak, ondan başka güvenecek, ondan başka sığınacak kimse yoktur”.²⁰

Yazar Baki Yaşar Altınok, Kur’ân ayetlerine referansla Allah’ın sıfatlarını şöyle ifade ediyor; “O Allah ki diridir, haydır, tüm yarattıklarının koruyucusudur, kayyumdur. Evvel ve ahir, batın ve zahir, ulvi ve süfli alemleri kapsar. Bu nedenle siyah nur dedikleri Sevad-ı Azam odur. Hiçbir şey ona gizli olamaz.”²¹

İslâm’ın nasslarını kabul eden Alevi grupların inancına göre Tanrı’yı bilmek için insanın kendisini tanıması ve bilmesi gerekmektedir. Bu yorum Hz. Ali’nin “Kendini bilen Rabbini bilir” sözünden müphem bir anlayışın ürünüdür. Bundan dolayıdır ki Hacı Bektaş-ı Veli’nin Makalat’ındaki “Çalap Tanrı’yı nasıl bildin?” şeklindeki bir sorunun cevabı, “Çalap Tanrı’yı kendi özümüzden, kendimizi de Çalap Tanrı’dan bildik” şeklinde olacaktır.²² İnsanın kendisini bilmesi ise, ancak kendi varlığına nazarla gerçekleşir. Çünkü kendi vücuduna nazarla insan hakikate kadem basmıştır ve artık aradaki perde kalkmıştır.²³

Bir başka açıdan da şöyle demek mümkündür; mutlak varlığın en olgun ve en son zuhuru insandır ve bu nedenle de kainatın hülasasıdır.²⁴ Öyleyse kişi Tanrı’yı ancak ve ancak inanç yoluyla kendi benliğinde bulur.²⁵

Hacı Bektaşî Veli’nin bu ifadeleri bazı kişiler tarafından yüklenilen anlamlar ile maksadını aşmıştır. Hz. Ali’nin “Kendini bilen Rabbini bilir” sözü ile Hacı Bektaş-ı Veli’nin “Çalap Tanrı’yı kendi özümüzden, kendimizi de Çalap Tanrı’dan bildik”²⁶ sözlerinden maksat; Allah’ın zatının alem ile aynı olduğu anlamındaki” “Vahdeti vücut” veya Panteizm düşüncesi değil, insanı tanıyan, ondaki mükemmel yaratılışı anlayan kişinin, bu mükemmel varlığın Allah tarafından yaratıldığını bilmesi, anlaması ve O’na kulluğunu idrak etmesi şeklinde olmalıdır. Ne var ki Hz. Ali Ve Hacı Bektaş-ı Veli’nin sözleri maksadını aşan yorumlarla var olan her şeyin Tanrı’nın bir tezahürü olduğu şeklinde bir anlayışa, bazen de O’nun adına bütün var olanları yok sayma şeklindeki bir “var-

²⁰ Özer, İbrahim, a.g.e, s. 25

²¹ Altınok, Baki Yaşar, Alevilik Hacı Bektaş-ı Veli Bektaşilik, Ankara, 1998, s. 335

²² Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat, (Abdurrahman Güzel), Ankara 2002, s. 174

²³ Kitab-ı Cebbar Kulu, s. 59

²⁴ Gölpinarlı, Alevi Bektaşî Nefesleri, s. 71. Yeşilyurt, Temel, a.g.m. s. 19

²⁵ İmam Cafer Buyruğu, (E. Korkmaz.), s. 79

²⁶ Derviş Ruhullah, Bektaşî Nefesleri, s. 58, Yeşilyurt Temel, a.g.m. s. 19

lığın birliği” düşüncesine dönüşebilmiş ve daha sonra da bazı Alevi yazarların önemli bir çıkış noktası haline gelmiştir.

2. Alevi-Bektaşilik Tanrı Tasavvurunda Vahdet-i Mevcut ve Vahdet-i Vücut Anlayışı

Varlığın birliği düşüncesi, bazı Alevi-Bektaşi düşüncelerinin önemli bir hareket noktasıdır. Pek çok açıdan Tanrı-insan-evren arasındaki ilişki, bu açıdan açıklanmaya çalışılır. Bu anlamda bütün var olanların Allah’ın varlık denizinde yok olduğu ve O’nun zatının bütün var olanları kuşattığı, görünmeyen iç yüzeyde/batında Hak’tan başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla her nereye dönülürse dönülsün Tanrı’dan başka bir varlık bulunmadığı şeklinde²⁷ mistik bir bakış açısı getirilmektedir.

Vahdet-i vücut’un, yani evrende var olan tüm görünen ve görünmeyen varlıkların tanrısal bir birlik oluşturduğunu, Alevi erenlerinden Basri Baba şöyle dile getiriyor:

İki cihan aslı sensin, / Allah, Muhammed, Ali’sin
 Şah-i Merdan dili sensin, / Allah, Muhammed, Ali’sin
 Sensin zübde-i mevcudat / Sensin mevhum-ü meşhudat
 Alimü’ssırr-ı hafıyyat / Allah, Muhammed, Ali’sin.
 Sırrı Kur’ân, hatemsin sen, / Secde olan ademsin sen,
 On sekiz bin alemsin sen, / Allah, Muhammed, Ali’sin.²⁸

Alevi erenlerinden İbrahim, Allah-alem-insan bütünlüğünü şu dizelerinde dile getirir:

Ayine-i Hak ademdir, / Görünen, gören ademdir,
 Nefesi ism-i a’zamdır, / Gel ademe, gel ademe.
 Ademdir Rahmet-i Rahman, / Ademdir her gevhere kan,
 Alem cisimdir, adem can, / Gel ademe, gel ademe.²⁹

Vahdet-i vücut felsefesini benimseyen Alevi ozanların önemli referanslarından Hallac-ı Mansur, “İlahi Varlık beşeri varlıkla bir bütündür” diyor ve “Ben, sevdiğimin ta kendisiyim, sevdiğim de bendir. Biz ikimiz bir bedene sığmış iki ruhumuz. Sen beni görürsen, O’nu görmüş olursun; O’nu görmüş olursan, ikimizi görmüş olursun. Ey gönül gözü kapalı olanlar, bilin ki kalbimin gözünde Tanrı’yi gördüm: Sen kimsin? Dedim, sen diye cevapladı beni” diye tespit eder. İnançlarına göre, zahiri anlamda

²⁷ Münci Baba, Tarikat-ı Aliye-i Bektaşiyye, sad. Ahmet Gürtaş, Ankara, 1995, s. 8.

²⁸ Xemgin, Etem, İslamiyet ve Alevilik, İstanbul, 2005, s. 226-227

²⁹ Xemgin, Etem, a.g.e.,s. 227-228

Adem'i yaratmakta kendisine mekan bulan Tanrı, meleklerle dedi ki; "Adem'e secde edin." Bu sırrın özüne batın anlamda varan Mansur "Enel Hak" ben Hakk'ım dedi.³⁰

Alevî Tanrı tasavvurunda Vahdet-i vücüt anlayışı hakim bir durumda işlenmiştir. Ancak bazı Alevî erenlerinin tanrı tasavvurları panteist bir anlayışı ifade ederken, bazı Alevîlerin tasavvurları "Vahdet-i vücüt"³¹ anlayışının bir tezahürü şeklinde olmuştur. Bunun yanında Alevî tanrı tasavvurları bazen Tanrı'nın bir tecellisi olarak kabul edilen insanın aşırı yüceltilmesi formuna bürünmekte, beraberinde Teşbih³² ve Hulul³³ gibi anlayışları getirmektedir. Bunun tabii sonucu olarak da hurafelere dayalı, efsanevi, bazen yan-tanrısal, bazen tanrı olan bir Ali tasavvuruyla karşılaşmak mümkün olabilmektedir. Bu bakış açısından artık Ali, en büyüktür, tek sığınaktır, dünya yaratılmadan önce vardır. Görünüşte kuldur, ama gerçekte tanrıdır.³⁴ O gizli ilimlerin kaynağı ve gayb sınırlarının mahzenidir. Allah'ın yer ve göktekiler üzerine hüccetidir,³⁵ gayb anahtarları onun elindedir.³⁶

Alevî düşünürlerden Esat Korkmaz'a göre; evrendeki bütün varlıkların Tanrı'yla özdeş olduğu savı üzerine yapılan Vahdet-i Vücüt ya da Vahdet-i Mevcut (mevcut birliği) öğretisinin kaynağı; antik felsefenin, doğasal diyalektiğin dışı vurumu biçiminde tezahür eden "Doğatanrıçılık" anlayışıdır. Çünkü, çoktanrıçılık felsefi açıdan, Doğatanrıçılık temeline dayanır. Bu anlayışta Tanrı evrenin yaratıcısı ya da yapıcısı değil, doğrudan kendisidir. İzleyen süreçte, bu izi süren Anadolu tasavvufu, Doğatanrıçılık'ı ya da çoktanrıçılığı; Varlıkbirliği-Mevcutbirliği anlayışıy-

³⁰ Xemgin, Etem, a.g.e, s.229. Kaleli, Lütfî, Tanrı İnsan, İstanbul, 1996, s. 12

³¹ Panteizm ve Vahdet-i Vücüt anlayışları birbirinden farklıdır. Panteizmde Mutlak Varlık bir yönüyle tabiat, bir yönüyle Tanrı (Cevher) dir; Tanrı alemde tecelli edecek yerde tabiat tanrı olarak görülür. Vahdet-i Vücüt ise İslami akideyi esas kabul eden, Ahiret hayatına inanan, gaye-sebebi, amel ve ibadeti lüzumlu gören, ayet ve hadise dayanan bir anlayıştır. Panteizmde zuhurun zarureti dolayısıyla ilahi iradenin ve ferdi hürriyetin inkarı bahis konusu olduğu halde, Vahdet-i Vücüt'ta mutasavvıflar ilahi ve ferdi iradeyi kabul ederek ferdi mesuliyeti temellendirmişlerdir. (Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, s. 307, İstanbul, 1984

³² Müşebbihe/Mücessime: Bazı müteşabih Kur'an ayrtlerinde geçen Allah'ın "el", "yüz", "arş" gibi ifadelerle dayanarak Allah'ı insana benzetenlere verilen isim.

³³ Hululiyye: Allah'ın insan bedenine girerek insani bir hüviyete bürünmesi.

³⁴ Bkz. Gölpinarlı, Abdülbaki, Alevî-Bektaşî Nefesleri, s. 125,128; Üzüm, İlyas, Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik, İstanbul, 2002, s. 116

³⁵ Seyyid, Muhammed, Şerhu hutbet'il-beyan, vr. 18a-18b den nkl. Temel Yeşilyurt, a.g.m, s. 19

³⁶ Seyyid Muhammed, Şerhu hutbet'l- beyan, vr. 7a dan nkl. Temel Yeşilyurt, a.g.m, s. 19

la yeniden diriltmiş; diriltirken buna, toplumsal diyalektiğin dışavurumu biçimiyle İnsanancılık'ı eklemiştir.³⁷

Alevi inancına felsefi bir temel bulmaya çalışan Esat Korkmaz, Alevi Tanrı tasavvurunun kökenini İlkçağ materyalist felsefinde aramakta, Alevilikteki vahdet-i vücud anlayışını panteist bir anlayışa indirgemektedir. Korkmaz'a göre Alevi şeriatı, maddenin önceliğini temel alan, materyalist bir anlayış üzerine yapılandırılmıştır. İlkçağ Materyalist felsefesinden beslenen Doğanancılık anlayışına göre Tanrı, doğanın dışında değildir, doğayla özdeş bulunan "kişilik dışı" bir ilkedir. Doğanancılık; nesnelerin dışında ondan bağımsız bir "doğüstü"/ "doğadı" varlık bulunamayacağını ileri sürmekle, dolaylı olarak metafiziği yadsımıştır. Felsefi boyutta Alevi şeriatının birinci anlamı, Doğanancılık, ya da İnsanancılık diyebileceğimiz Vahdet-i Vücut/Vahdet-i Mevcut tasavvuf anlayışının bu yaklaşımı üzerine oturtulmuştur. Doğa, tanrısal özün görünüşe çıkmış bir biçimdir, demek; nesnelerin dışında, uzantısında insanın dışında, "doğüstü" ya da "insanüstü" bir varlığın olamayacağını kabul etmek demektir. Bu ise Tanrı'yı nesnelerin ya da insanların "toplama" biçiminde göstermenin bir başka anlatımıdır.³⁸

Esat Korkmaz'a göre Tanrı, zatiyla değil, sıfatlarıyla bilinir. Sıfatların ötesinde bir Tanrı algısı düşünülmez. Sözelimi, elektrik örneğindeki gibidir: Biz elektriği "zat"ıyla görmeyiz, ancak nitelikleriyle algılarız; yeri gelir aydınlık yapıcı niteliğiyle, yerine göre onu sıcaklık yapıcı niteliğiyle, yerine göre soğukluk yapıcı niteliğiyle tanıırız. Bütün bu niteliklerden sıyrılması durumunda "varlık" olarak bir elektrikten söz etmek doğru değildir. Nitelikleriyle ortaya çıkış biçimi, onun bizce bilinmesini sağlar. Tıpkı bunun gibi Tanrı'da, görünüşe çıkan biçimleriyle kendini bize tanıtır. Bu bağlamda nesnel dünya; Tanrı'nın, bütün sıfatlarını ifade etme anlamında "cema" perdesidir. Arif olan bu perdenin arkasındaki gerçeği algılar, gönül gözüyle bakar ve her bakılanda Tanrı'yı görür. Bu anlayış Alevi felsefesinde Vahdet-i Mevcut olarak adlandırılır.³⁹

Allah Teala'nın zatını alemde ayrı ve Allah'ı mutlak yaratıcı olarak kabul eden Ehl-i sünnet'in tevhid yorumuna Batınî bir yorumu alternatif olarak sunan Esat Korkmaz şöyle demektedir: Sünni Ortodoks inançta Tanrı, alemde ayrı ve mutlak yaratıcıdır. Batınlık ise Tanrı'yla alemleri birleştirir; Tanrı, alemin beliricisidir. Tanrı'nın görünüşe çıkmış biçimi olarak algılanan alem, Tanrı'nın kendisidir. Bu nedenle insan alem-i

³⁷ Korkmaz, Esat, Alevi Felsefesi, İstanbul, Tsz, s. 138.

³⁸ Korkmaz, Esat, a.g.e, s. 136, Esat, Alevi Felsefesi, s. 15

³⁹ Korkmaz, Esat, a.g.e, s. 136

sugra (küçük alem); Tanrı ise alem-i ekber (büyük alem)'dir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin anlatımıyla: "Alem adem, adem de alem içindedir."⁴⁰

Esat Korkmaz'a göre Ortodoks inancın, varlığı; "yaratan" ve "yaratılan" diye ikiye ayırmasına karşın Anadolu Batımlığı varlığı bir bütün olarak görür. İkilik ortadan kalkar, doğada görülenler Tanrı'nın tecellisidir ve ancak onunla vardır, yaratan da yaratılan da "bir"dir. Bir "yaratma" değil bir "belirme" söz konusudur. Her şey tanrı'dır; yaratan da yaratılan da yoktur; sadece bir tanrısal "varlaşma" vardır. Maddesel dünya tanrısal varlığın görünümüdür.⁴¹

Esat Korkmaz'ın öngördüğü Alevi felsefesi, geleneksel tasavvufun yaygın olarak kullandığı Vahdet-i Vücut kalıbı yerine Vahdet-i Mevcut kalıbını kullanır. Vahdet-i Mevcut, var bulunanların birliği anlamına gelir. Var bulunanın ötesinde, yani maddesiz, varlıksız bir var bulunmayan düşünmek saçmalaktır; yani nesnel evrensiz bir Tanrı'yı kabul etmek olanaksızdır. Tanrı her zaman maddeyle, varlıkla, var bulunanla vardır.⁴²

Şeyh Bedrettin'in "doğa ve Tanrı bir ve aynı şeydir", sözüne referansta bulunan Korkmaz, onun bu sözünü şöyle yorumluyor: Ona göre farklılıkların, çelişkilerin ve karşıtlıkların ortadan kalktığı mutlak varlık; "birlik" olarak Tanrı, "çokluk" olarak doğa ya da evrendi. Mutlak varlık madde ve ruh biçiminde ortaya çıkıyordu. Bunları birbirinden ayırmak imkansızdı; bunlar eş düzeydeydi. Bu nedenle kıyamet belirtileri olarak Deccal ya da mehdi gelmeyecek, kıyamet kopmayacaktı; Cennet ve Cehennem dünyaya ilişkin simgelerdi. Kur'ân bağlamında ayetler de aynı durumdaydı. Demek ki Tanrı, "kaba" anlamda -ki bir kaba materyalizm anlayışıdır- ve Maddeci Doğatanrıcılık'ın anladığı biçimde doğadaki tüm canlı-cansız maddelerin toplamıdır.⁴³

Korkmaz'a göre hangi biçimde anlaşılırsa anlaşılınsın Alevi felsefesinde şeriat dendiğinde madde, nesne, varlık ötesinde nesnel evren akla gelir, çünkü bu, Tanrı'nın görünüşe çıkmış biçimidir. Bu anlayış; doğanın insan bilincinden bağımsız olduğunu ileri süren, bilinçten bağımsız olarak varolan her şey varlıktır diyen materyalist anlayışla örtüşür. Buna karşın; doğayı bilincin ürünü sayan, var bulunanların gerçek var olmadıkları, var bulunmayanların gerçek ve var olduğunu ileri süren metafizik-idealist anlayışla çatışır.⁴⁴

⁴⁰ Korkmaz, Esat, *Alevi Felsefesi*, s. 137

⁴¹ Korkmaz, Esat, a.g.e, s. 137

⁴² Korkmaz, Esat, a.g.e, s. 137

⁴³ Korkmaz, Esat, a.g.e, s. 137

⁴⁴ Korkmaz, Esat, a.g.e, s. 138

Esat Korkmaz'ın yaptığı yorumlardan kısaca şu sonucu çıkarmak mümkündür: Alemde Yaratıcı ve yaratılan yoktur. Tanrı alemin kendisidir, tanrısal bir öz taşımaktadır. Bu düşünce Tanrı ve evreni bir olarak kabul ettiği için Panteist, Tanrı'yı maddeleştirdiği için de materyalist bir anlayıştır.

Esat Korkmaz'ın Alevi Tanrı inancını dayandırmaya çalıştığı materyalist felsefe bir başka Alevi dedesi Bedri Noyan tarafından da Alevi Tanrı tasavvuruyla ilişkilendirilmiştir. Bedri Noyan'a göre doğa ve evren, Tanrı'nın kısmen de olsa yansımasıdır. Yeryüzünde var olan her şey; insanlar, bitkiler, hayvanlar, toprak, su tümü Allah'ın hayali görüntüsüdür. Evrende yaratılan diye bir şey yoktur. Yaratıcı da yoktur... Canlı-cansız cisimleri var eden her şey önceden vardı. Dört unsur (toprak, su, hava, ateş) bir araya geldiği zaman canlılar meydana gelir. Yani hiçbir şey yoktan var olmaz. Ve yine hiçbir şey vardan yok olmaz. Olsa olsa biçim değiştirir. Yineleyecek olursak, yaratılan diye bir şey olmayacağı gibi, yaratıcı da olmaz. Canlı-cansız her şey aşamalı görüntülerdir. İnsan, hayvan ve bitkiler; topraktan var olur, sonra yine toprak olurlar. Bunlar, Tanrı'nın bir aynaya yansıyan görüntüsü gibidir. Durum böyle olunca, insan Tanrı'nın bir görüntüsü olarak kutsaldır.⁴⁵ Çünkü hayali de olsa, o bir tanrı'dır.

Bedri Noyan'ın bir önceki görüşleriyle kısmen çelişen diğer bir yorumuna göre Allah menşe değil, esastır. Müslümanların görüşünü diğer batılı ve doğulu metafizikçilerden ayıran başlıca özellik budur. Halik olan Allah ile kurtarıcı olan Allah menşe değil esastır. Zira Allah'ı hem tabii hem de tabiat-üstü hayatımızın menşei sayarsak kendimizi bir dereceye kadar tanrılaştırmış oluruz. Halbuki hem kültürel hem de tabiat üstü planda Allah'ta ve Allah'la yaşar ve ölürsek de biz Allah değiliz. Esas bizde mündemiç olmakla beraber daima müteal'dir ve bizi aşar. Allah öyle bir mefhumdur ki O'nu hiç bir şeyden tenzih edemezsin, inkar olur. Yine hiçbir şeye tahsis edemezsin şirk olur. Zat-ı Bari öyle bir hüviyeti sariyedir ki tahsis ile görünmekle münezzehtir.⁴⁶

Denizden alınan bir damla su, aynı su olmasına rağmen o engin deniz değildir. Ama ondan başka bir şeyde değildir. İşte alem ile Tanrı arasındaki nispet ve benzerlik buna benzetilebilir. Ne alem Allah'tır ne de Cenab-ı Hak alemden ibarettir. Fakat ikisi arasında deniz ile denizden alınan bir

⁴⁵ Pehlivan, Battal, Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah, İstanbul, 1997, s. 16

⁴⁶ Ali Naci Baykal Dedebaba'nın defterinden nkl. Bedri Noyan. Alevilik Bektaşîlik Nedir, s. 489

damla su arasındaki ilişki vardır.⁴⁷ Cemaledin Uşşaki bir deyişinde bunu şöyle dile getirir:

Her yerde oldur görünen / Her gözden hem oldur görünen
Her şeyi oldur bürünen / Her anda can içindedir.⁴⁸

Bedri Noyan şöyle diyor; “İnsan Tanrı’ mıdır? Haşa!..İnsan Tanrı’yı yaratıp yeryüzüne indirendir. O olmasa, Tanrı’yı düşünecek kimse olmazdı. Göz olmasa ışık olur muydu? Güneşi kim bilirdi?”⁴⁹

Bedri Noyan Gaybi’nin vahdeti vücut’u anlatan şu şiirleri esere alarak onları günümüz Türkçe’siyle açıklamıştır.

Ben demekten geç, bu sende “Ben” diyen Hakk’tır beyim,
Belki can aynı ayn-ı bedendir, cümle ten Hakk’tır beyim.
Hüs-nü zahir olmak için nev-be-nev hil’at giyüp
Ahsen-i surette daim devreden Hakk’tır beyim.
Aş-ı dil’de ma’rifet mi’racın iden arife
Vech-i adem’den cemalin gösteren Hakk’tır beyim.
Didiler agah-ı vahdet ger nebi vü ger veli
Adem-ü alem donunu bürünen Hakk’tır beyim
Dide-i gayb ile baksan hakikat aşkına
Zerre zerre kainatta görünen Hakk’tır beyim.⁵⁰

Bedri Noyan, Gaybi’nin yukarıdaki şiirini günümüz Türkçe’sine şöyle çevirmiştir; “Ben (ben) diye böbürlenme (ben demekten vazgeç) Aslında “ben” diyen sen değil, Tanrıdır./ Güzel görüntülenmek (zahir olmak) için yeni giysiye bürünerek en güzel şekilde bu dünyaya gelip giden (yani devreden) Tanrı’dır./ Bilgeye (arife) yüce gönüle yönelip, mi’rac ettiren ve güzelliğini alemin yüzü ile gösteren Tanrı’dır. / Hem adem hem de evren kılığına giren, nebi ile velilerden haberli olan Tanrı’dır. / Gaybi gözü ile Tanrı aşkı ile bakarsan evrenin en küçük parçasında Tanrı’yı görürsün.”⁵¹

Alevi yazarlardan Baki Öz, Tanrı-insan ilişkisini panteist bir bakış açısıyla şöyle açıklar: Alevilikte Tanrı bir erektir. Olgunluk, yetkinlik ve bilinçlilikle donanmış olan insan, yani insan-ı kamil, Tanrı’ya

⁴⁷ Bedri Noyan, Bektaşîlik Alevilik Nedir, İstanbul, 1995, s. 489, Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik, c.II, Ankara, 1999, s. 137

⁴⁸ Bedri Noyan, a.g.e; s. 490

⁴⁹ Bedri Noyan, Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik, s. 146

⁵⁰ Bedri Noyan, Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik, c.II, s. 147

⁵¹ Bedri Noyan, a.g.e, c. II, s. 147, 263 nolu dipnot.

ulaşmada bir köprüdür. Tanrı doğadaki tüm nesnelere vardır. Bu anlayış sezgisellikle doğrudan bağlantılıdır. Bilimin deneyi, gözlemi ve akli ön plana çıkararak sezgisel bir alanı kavraması yani Tanrı ve onun bilgisini edinmesi olanaksızdır. Alevilikte tanrı anlayışını, batının Aydınlanma düşüncesi, Pozitivizm ve Varoluşçuluğuyla kavramaya ve yok etmeye kalkışmak yanlışlarla uğraşmak olur. Bu anlamda bilimsellik, nesnellik, Alevi Tanrı anlayışında ise sezgisellik temel alınmıştır. Bunlar ayrı ayrı alanlardır.⁵²

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür; Alevi ozan ve erenleri tanrı tasavvurlarında Vahdet-i vücud anlayışını hakim bir durumda işlemişlerdir. Ancak bazı Alevi erenlerinin tanrı tasavvurları “Vahdet-i vücud” anlayışını ifade ederken, bazı Alevilerin tanrı tasavvuru Panteist anlayışın bir tezahürü şeklinde olmuştur. Tanrı tasavvuruyla ilgili Alevi erenlerinin bu yorumları yanında nefes ve deyişlerinde zaman zaman kastı aşan söylemler olmuş ve İslâm’ın tevhid inancına aykırı olan yorumlar da yapılabilmıştır.

“Hak-Muhammed-Ali”

“Hak Muhammed Ali” deyişi Alev-Bektaşî tanrı tasavvurunun en önemli unsurlarından birisidir. Birçok Alevi ozan ve şairi tarafından ifade edildiği gibi “Hak Muhammed Ali” ifadesi normal olarak Allah, Peygamberi Muhammed ve dördüncü halife Ali şeklinde algılanmaktadır. Şah Kulu Dergahı son postnişini Mehmet Ali Hilmi Dedebaba’ya göre “Tanrı Ali’nin kişiliğinde, insan niteliği içinde gözlere açılır. Varlık kavramı altında toplanan ne varsa, baştanbaşa Ali’dir.

Ayine tuttum yüzüme / Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme / Ali göründü gözüme
Ali evvel Ali zahir / Ali batın Ali zahir
Ali tayip Ali tahir / Ali göründü gözüme

Bu şekilde uzayıp giden deyişe göre Ali bütün varlıkların özüdür, yaratıcısıdır. Tanrı’ya yükletilen, onda varsayılan bütün nitelikler, yetiler, güçler Ali’de vardır. Ali tanrının kendisidir. Evreni yaratan da, insanı koruyacak olan da gene Ali’dir. Ali’nin dışında başka bir yüce varlık, görünen güç yoktur.⁵³

⁵² Baki Öz, *Alevilik Nedir?*, İstanbul 2001, s. 97

⁵³ T.Z. Eyüboğlu, *Türk Şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar*, s. 124 ten naklen, Erdoğan Aydın a.g.m. s. 10

Benzer bir deyiş, damat-kuzen Ali gerçeğini niteliksel olarak aşan, Batınî Ali kültünü belki de ilk dillendiren, Ene'l-Hak düşüncesini Ali ekseninde belki de ilk şekillendiren ve 1408 de öldürülen ozan Nesimi'de şöyle ifade edilir:

“Ali evvel Ali zahir, Ali batın Ali Zahir
Ali şems-i münevverdir, Ali dilnur ile Ali Enver
Ali'dir her şey için can, Ali'dir yar ile mihman
Ali rahim Ali rahman, Ali'dir cümleye server
Ali sultan Ali sübhan, Ali cennet Ali Rıdvan
Ali dindir Ali iman, Ali'dir sakı-i Kevser
Nesimi'nin dil üç canı, Münevverdir Ali nuru
Ali vala Ali ala, Ali'dir server-i safter”⁵⁴

XIX yy. Kızılbaş şairi Derviş Ali'nin, Ali'yi tanımlayışı ise şöyledir:

Yeri göğü arşı kürsü yaratan / Men Ali'den başka tanrı görmedim
Yaratıp kulunun kısmetini veren / Men Ali'den başka tanrı görmedim

Yukarıdaki ozanların deyişlerinde Tanrı ile özdeşleştirilen Ali'nin Hz. Peygamber'in damadı ve kuzeni olan Ali'den farklı olduğunu, Aleviliğin Ali'sinin Batınî anlayış ile tanrı olarak içselleştirildiğini ve Aleviliğin gerçek tanrı inancının bu şekilde olduğunu Alevi ozanların deyişlerinden örnekler vererek iddia edilmiştir.⁵⁵

Alevi inanç önderlerinden Bedri Noyan, kendisine Hz. Ali'nin tanrılığı hususunda sorulan bir soruyu cevaplarken; Hz. Ali'yi tanrı olarak tasavvur edenlere Allahi denildiğini belirtmiş, onların Alevi düşüncesinin dışına çıkmış olan Galiye fırkasına mensup olduklarını ifade etmiştir.⁵⁶

Hz. Ali'nin tanrı olduğu düşüncesine karşı çıkan Alevi inanç önderlerinin önde gelenlerinden bir diğeri Eskişehir Seyyid Battal Gazi Dergahı Postnişini Hakkı Dede dir. Hakkı dede bu konuda şöyle diyor: Ali Allah değildir. Ali Allah olamaz. Ali de bir kul, peygamber de bir kuldur. Yalnız Muhammed'le Ali Cenab-ı Hakk'ın izinden gitmişlerdir ve Kur'ân'ı iyi

⁵⁴ Onur B. Kula, *Çoğulcu Düşünce Karşıt Kültür*, İstanbul, 2002, s. 268

⁵⁵ Bkz. Aydın Erdoğan, *Genç Aleviler Hareketi Web Sitesi*, s.11

⁵⁶ Şener, Cemal, *Yaşayan Alevilik*, İstanbul, 1996, s. 32,

bildikleri için doğru yoldan ayrılmamışlardır. Aleviler Muhammed'le Ali'yi bir tutmuşlardır.⁵⁷

3. Bazı Alevi Kesimlerindeki Tanrı' yi Eleştiri ve İnkâr Düşüncesi

Alevi olduklarını iddia edip materyalist bir düşünce ile Allah'ın varlığını inkara yönelen bazı yazarlar; Alevilerin büyük çoğunluğunun aksine Allah'ı eleştirmekten ve hatta yermekten çekinmemiş, zaman zaman da Allah'ı inkara varan beyanlarda bulunmuşlardır.

Hz. Ali'ye atfedilen “Görmeseydim tapmazdım” sözünden yola çıkarak Hz. Ali'nin Allah inancını materyalist bir zemine çekmeye çalışan İsmail Kaygusuz, Seyyid Nesimi, Bayezid-i Bistami gibi şahsiyetlerin söylem ve deyişlerini örnek vererek Allah'a olan başkaldırısını ve tanrıtanımazlığını pekiştirmeye çalışır. “Hırkamın altında tanrıdan başkası yoktur” diyen Bayezid Bistami'nin cezbe halindeyken Allah ile kendisi arasında geçtiği söylenen şöyle bir diyalog nakledilir:

“Tanrım! Maşer gününde elime nurdan bir kılıç alıp, cehennem önünde duracağım. Buraya gönderdiklerinin hepsini korkutup cennete geçireceğim.

Tanrı karşılık verir:

“Ya Bayezid! Eğer sen böyle yapacaksan, ben senin ömrün içinde yaptığın hatalardan bir tekini bile halka göstermem yeter. Bizim Veli bildiğimiz Bayezid ne naneler yiyormuş diye seni taşta tutarlar.”

Bayezid:

“Eğer sen onu yapacak olursan, ben ne yaparım bilir misin? Senin rahmet-i ilahiyenden iğne deliği kadarını onlara gösteririm. Halk: “Demek Allah'ın rahmet deryası bu kadarcıkmış; öyleyse bunca ibadete ne gerek var?” derler. Böylece onları sana tapınmaktan vaz geçirtirim.”

Tanrı söyleyecek söz bulamaz ve tartışmayı kesmek için:

“Ya Bayezid!” der, “Ne sen böyle bir iş tut, ne de ben sana bunu yapayım!” Böylece anlaşmaya varırlar.⁵⁸

Bayezid'i Bistamide'den nakledilen bu diyalogdan kendi tanrıtanımazlığı adına medet bekleyen İsmail Kaygusuz, ulaştığı son aşamada din örtüsünden sıyrılıp tanrıtanımazlığını dizelerinde korkusuzca dile getiren İmadeddin Nesimi'den de örnekler verir.

Ey beni na-hak diyenler kandedir beş yaradan

Gel getir isbatın et kimdir bu şeyni yaradan

⁵⁷ a.g.e, s. 127.

⁵⁸ Kaygusuz, İsmail, Görmediğim Tanrıya Tapmam, İstanbul, s. 105.106, 1996, (Tevfik Oytan, Bektaşiliğin İçyüzü I, s. 125-126 dan naklen)

Yel ü su toprak u oddan böyle suret bağlayan
Böyle dükkânı düzen kendi çıkar mı aradan
Ey Nesimi on sekiz bin alemin mevcudusun
Kim ki bu devre irişmez koy gide devvareden

Açıklaması: Ey bana haksız diyenler. Yaratan nerededir? Bu şeyleri yaratanın kim olduğunu ispat et, getir kanıtlarını.

Yel, su, toprak ve ateşten böylesine yüz yaratarak, insan yapan ve içinde büyük değerler saklayan bir dükkân düzen (insan ya da dünya yaratan); ne diye gözden kaybolmuş ve aradan çıkıp gitmiş?

Ey Nesimi, sende on sekiz bin alem mevcuttur. Kim ki inanç ve düşünce bağlamında bu devre varamamışsa, çıkar at gitsin onu devirden, dönmekten.⁵⁹

İsmail Kaygusuz'a göre dizelerinde Nesimi; hem tanrının hem de on sekiz bin alemin kendisinde mevcut olduğunu söylerken, insanın varlığının dışında "mekandan münezzeh", yani yeri yurdu olmayan görünmeyen bir tanrı kavramını tanımlıyor. Tam bir maddeci anlayışla, bir yaratana inanmıyor. Tanrı'nın dünyayı ve insanı dört unsurdan (su, hava, ateş, toprak) yarattığını ileri sürenlere: "Madem ki öyledir, ne diye çekilip çıkıyor aradan? Niçin gözden kayboluyor? Kalsın aramızda, kurduğu düzeni gel-sin yönetsin!" gibi mantıksal sorular yöneltiyor.⁶⁰

İsmail Kaygusuz gibi bazı Aleviler tarafından Materyalist Alevi anlayışının pirlерinden sayılan Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinde Tanrı'nın varlığını ifade etmenin yanı sıra O'nu sorgulama, aşağılama, söv-gü, hakaret ve tehditler ve başkaldırı vardır.

Kaygusuz Abdal birçok çelişkiyi içinde barındıran deyişlerinde bir taraftan Tanrı'yı yüceltirken diğer taraftan O'nu yerer. Tanrı'yı Hz. Ali ile kıyaslar-ken okuma yazmada Ali'den geri kaldığını söyler. Kıldan köprüden önce kendisinin geçmesini ister. Kaygusuz Abdal daha da ileri gide-rek Tanrı hakkında çirkin şeyler söyler.⁶¹

Yaratmışsın bağ ü cennet / Kulların etsinler sohbet
Cehennemini niçin yarattın / Be akılsız koca tanrı
Unuttun diye namazı / Bizi ateşe atarsın
Kul yanması abes değil / Gel bas kızgın saca Tanrı⁶²

⁵⁹ Kaygusuz İsmail, Görmediğim Tanrı'ya Tapmam, s.34-36

⁶⁰ Kaygusuz, İsmail, a.g.e. s. 36

⁶¹ Bkz. Kaygusuz, İsmail, a.g.e. s. 109

⁶² Bkz. Kaygusuz, İsmail, a.g.e. s. 110; Noyan, Bedri Dede-baba, Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik, c. II.s. 140

Yukarıya aldığımız deyişlerde Allah'a iman ile hiçbir şekilde bağdaştırılmayacak ifadeler kullanılmış, Allah Teala'nın fiilleri eleştirilmiş ve Allah'a isyan edilmiştir. Buna benzer eleştiri ve başkaldırlar başka bazı ozanlar tarafından da yapılmıştır. Ancak yukarıya aldığımız dizeler bütün Aleviler tarafından aynen benimsenmemiştir. Bazı Alevi ozanların yukarıdaki dizelerde ifade ettikleri anlayış ve tutum birçok Alevi tarafından benimsenmezken bazı Alevi inanç önderleri tarafından eleştirilmiş, bazıları tarafından da farklı biçimde yorumlanmıştır. Kendileriyle görüştüğümüz Alevi inanç önderlerinden Hasan Meşeli bazı Alevi ozan ve şairlerin yukarıdakine benzer Allah Teala hakkında kullandıkları ifadelerin kastı aşığı, kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Hasan Meşeli Alevilerin Tanrı anlayışlarında Sünnilerden herhangi bir farkının olmadığını onların da İslâm'ın Tevhid inancına bağlı olduklarını belirtmektedir. Diğer bir inanç önderi Eşref Doğan ise Kaygusuz Abdal gibi Alevi ozanların Allah Teala hakkındaki cüretkar ifadelerinin Allah'a duydukları bir nevi samimiyetten kaynaklandığını ve bu kişilerin Allah'a nazlandıklarını, bu ifadelerin Allah'ı küçümsemek veya O'nu yadsımak şeklinde anlaşılması gerektiği şeklinde yorumlamaktadır. Ne var ki İslâm'ın tevhid inancı gereği Allah'ın varlığı ve birliğine bütün Müslümanlar gibi inanan Alevilerin büyük çoğunluğunun yanında bazı kişiler panteist, materyalist ve Batını yaklaşımları benimserken, kendilerini Alevi olarak tanıtan bazıları da tanrı inancı konusunda tanrı tanımaz bir anlayışı benimsemişlerdir.

Sonuç:

Alevi-Bektaşî kaynakları incelendiğinde Tanrı inancıyla ilgili birbirinden farklı tasavvurlar yapıldığını görmekteyiz. İslâm'ın tevhid esasına uygun Tanrı inancının yanı sıra marjinal diyebileceğimiz bazı kesimlerde Panteizm, Müşebbihe ve Hululiyeye benzeri inanışların hakim olduğunu müşahade etmekteyiz. Allah Teala'nın mutlak yaratıcı olduğu, zatı ile aleminden ayrı olduğu inancı denilebilir ki Alevilerin önemli bir çoğunluğu tarafından benimsenmektedir. Geri kalan Alevi kesimlerinde Tanrı inancı farklı kaynaklardan beslendiği ve farklı anlayışları içinde barındırdığı için çeşitli şekillerde tezahür etmiştir.

Alevi-Bektaşî sözlü edebiyatı ve yazılı kaynaklarında Tanrı tasavvuruna bakıldığında Allah'ın sıfatları, fiilleri ve güzel isimleri anlatılmıştır. Ancak Alevi kültürünü teşkil eden sözlü ve yazılı edebiyatın bir kısmında Allah inancı "Vahdet-i vücud" ve "Hak- Muhammed- Ali" kavramı çerçevesinde işlenmiştir. Burada Allah'ın bir yaratıcı değil, mevcudlar arasında bir varlık olduğu tezi önemle vurgulanmıştır. İslâm'ın getirdiği

Allah'ın yaratıcı, alemin yaratılan olduğu inancına karşın, Anadolu Batniliği olarak yorumlanan Alevilik, varlığı bir bütün olarak görmüş, yaratan ve yaratılan şeklindeki ifadeleri ikilik olarak değerlendirmiş ve bu ikiliği kendince kaldırmaya çalışmıştır. Bu anlayış; tabiatta görülenlerin Tanrı'nın bir tecellisi olduğunu ve tanrının ancak tabiatla var olduğunu ileri sürer. Bu anlayışa göre yaratan da yaratılan da 'bir'dir. Bir "yaratma" değil bir "belirme" söz konusudur. Her şey tanrı'dır; yaratan da yaratılan da yoktur; sadece bir tanrısal "varlaşma" vardır ve maddesel dünya tanrısal varlığın görünümüdür.

Ancak bütün bunların yanı sıra kendileriyle bizzat görüştüğümüz birçok Alevi vatandaşımız, Allah inancıyla ilgili sorularımıza İslâm'ın Tevhid esasına paralel cevaplar vermiş, kendilerin Tanrı inancının İslâm'ın Tevhid esasından başka bir şey olmadığını, imanın altı esasına aynen inandıklarını belirtmişlerdir. Ayrıca Aleviliğin İslâm'ın dışında gösterilmesi gibi bazı düşünceler geliştirmiştir.

İLK DÖNEM İSLÂM TÂRİHİ SİYASÎ ÇATIŞMALARININ DIŞINDA KALMAYA ÇALIŞANLAR: TARAFSIZLAR

Dr. Mustafa ÖZKAN*

Özet

İslâm Târihinde dinî-siyasî etkileri uzun süre devam eden Cemel, Sıffîn ve Kerbelâ gibi iç siyasî çatışmalar yaşanmıştır. Başını Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdullah b. Ömer gibi çok sayıda sahâbînin çektiği ve tarafsızlar olarak isimlendirilen mezkûr şahıslar ise, adı geçen çatışmalara katılmamışlardır. Makalemizde, tarafsızların ne zaman ve nasıl ortaya çıktıkları, söz konusu tarafsızlığın anlamı ve gerekçeleri üzerinde durulmaktadır. Çalışma bağlamında şu tespitler yapılmaktadır: Tarafsızların çarpışan siyasî gruplardan herhangi birisini desteklememelerinde genel olarak aşağıdaki sebepler etkili olmuştur: Birincisi, tarafsızların hem kişilik olarak hem de mevcut siyasî gelişmelerin niteliğini dikkate alarak siyasete sıcak bakmamış olmaları; ikincisi, tarafsızların, çatışan grupların dünyevî amaçlar için mücadele verdiklerine ve sözü edilen mücadele tarzının da toplumsal bütünlüğe zarar verdiğine ilişkin kanaatleri; üçüncüsü ise, tarafsızların bazı âyet ve hadisleri referans olarak, Müslümanın Müslümanı öldürmesini İslâm'a aykırı bulmuş olmalarıdır.

Anahtar Kelimeler: Tarafsızlar, çatışma, biat, iktidar, Cemel, Sıffîn, Kerbelâ

The Impartial Muslims: Those Who Decided To Remain Impartial In The Political Conflicts In The Early History Of Islam

Abstract

In the history of Islam, the civil strives affecting the society politically and socially for a long time; Jamal, Sıffîn and Karbala were all experienced. Led by Muhammad b. Maslama, Usama b. Zayd, Sad b. Abî Vakas and Abdullah b. 'Omar, and followed by many other Sahabe and named as "The Impartial" did not take part in those conflicts. In this study, when and how those impartial people emerged, what the impartiality meant and on what grounds that movement appeared. The following results have been made; The impartial had some reasons in order not to support any of the conflicts ever experienced: First, they were not keen on politics personally and they were not interested in the political movements of the era because of their content and cause.

* Diyanet İşleri Başkanlığı

Secondly, they thought that the strife was mainly based on mundane causes and their struggle was giving harm to the integrity of the society. Thirdly, the impartial Muslims did not approve of the killing taking place among Muslims on the of some Koranic verses and Hadiths and considered them illegitimate according to İslâm.

Keywords: The impartial, conflict, obeisance, power, Jamal, Sıffın, Karbala

Giriş

İslâm Târihinin ilk döneminde meydana gelen Cemel, Sıffın ve Kerbelâ gibi iç siyâsî çatışmalar ve bu çatışmaların taraftarları hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak söz konusu gelişmelerin vuku bulunduğu dönemde, mücadele eden gruplardan herhangi birisini desteklememiş ve bu duruşlarıyla bir “taraf” niteliğini taşıyan tarafsızlarla ilgili genel bir çalışma yapılmamıştır. Tarafsız grupla özdeşleşmiş İbn Ömer, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Üsâme b. Zeyd gibi şahsiyetlerle ilgili yapılmış sınırlı sayıdaki çalışmalarda ise adı zikredilen şahsiyetlerin Hz. Peygamber’le ilişkileri, takvaları ve ilmî kariyerleri üzerinde durulmuştur. Biz ise çalışmamızda tarafsızları bir bütün olarak ele alıp, bunların kimlerden oluştuğu, ne zaman-nasıl ortaya çıktıkları, neden tarafsızlığı tercih ettikleri ve tarafsızlıklarının ne anlama geldiği üzerinde durmak istiyoruz.

Çalışmamızda şu yöntem takip edilecektir: Öncelikle tarafsızlar olarak nitelendirilen şahsiyetler hakkında genel bilgiler verilecek, akabinde ilk dönem siyâsî çatışmalar bağlamında Cemel, Sıffın, Kerbelâ hadiseleri ve İbn Zübeyr-iktidar çatışması özet olarak anlatılacak, daha sonra ise tarafsızların sözü edilen gelişmeler karşısındaki tutumları ele alınacaktır. İç çatışmalar bağlamında sadece mevzubahis olayları ele almamızın nedeni ise şudur: Kaynaklarımızda, tarafsızların duruşları ve buna ilişkin yeterli bilgilerin sadece söz konusu çatışmalar bağlamında zikredilmesidir. Ayrıca tarafsızlar olarak nitelendirilen tarafın tüm mensupları yerine, dönemin iç çatışmaları karşısındaki tavır ve sözlerine dair doyurucu bilgilerin bulunduğu ve tarafsızların ileri gelenleri olarak kabul edilen Üsâme b. Zeyd, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Muhammed b. Mesleme ve İbn Ömer üzerinde durulacaktır. Zira, kaynaklarımızda tarafsız grubun çok sayıdaki diğer mensuplarının sadece isimleri zikredilmektedir, ancak bunların çatışmalar karşısındaki pozisyonlarının niteliğine dair malûmat yok denecek kadar azdır.

A) Târihi Süreç

Asr-ı Saadet olarak isimlendirilen ve Müslümanlar için bir referans niteliği taşıyan Hz. Peygamber dönemi, vahyin hayatın her alanında belirleyici olduğu bir zaman dilimidir. Söz konusu dönemde kurumsal olarak siyasetin temel ilkeleri olan adalet,¹ şûrâ² ve işi ehline verme³ gibi prensiplerin yanı sıra, insanların birarada yaşamalarını sağlayan inanç-düşünce özgürlüğü,⁴ yaşama hakkının kutsallığı,⁵ insan onurunun korunması,⁶ neslin-iffetin muhafazası⁷ ve mülkiyet hakkının meşrûluğu⁸ gibi konuların içeriği vahiyle belirlenmiştir.

İslâm'ın farklılıkları (muhtelif ırk, renk, dil vs.) meşrû görmesi,⁹ birlik-beraberliği önemsemesi¹⁰ ve mü'minleri ortak inanç paydasında kardeş ilan etmesi¹¹ gibi hususlar, Hz. Peygamber'in Müslüman toplumun birlik-beraberliğine büyük bir önem vermesine neden olmuştur. Hz. Muhammed'in Mekke'de Müslümanlar arasında kardeşlik ruhunu tesis etmeye çalışması¹² ve hicretten hemen sonra Muhâcîr-Ensâr arasında Kardeşlik (Muâhât) Antlaşması'nı yapması¹³ bu bağlamda değerlendirilebilir. Yine Hz. Peygamber'in Medîne Sözleşmesi'yle farklı kesimlerin hak ve sorumluluklarının yanı sıra, onların birbirleriyle olan ilişkilerinin niteliğini anayasal bir düzenleme ile güvence altına alması,¹⁴ O'nun toplumsal bütünlüğe ve bunu sağlayacak temel ilkelere verdiği değer açısından dikkat çekicidir. Kısaca Hz. Peygamber, gerek Mekke ve gerekse Medîne döneminde oluşturduğu toplumda inanç birliğini esas alarak, Müslümanlar arasında ortak siyasî, içtimaî ve iktisadî bir düşün-

¹ Nisâ, 4/58, 105, 135; Mâide, 5/8; Nahl, 16/126; Mümtehine, 60/80.

² Âl-i İmrân, 3/159; Şûrâ, 42/36-38.

³ Nisâ, 4/58-72.

⁴ Bakara, 2/256; Yûnus, 10/99; Tekvîr, 81/21.

⁵ Nisâ, 4/92; Mâide, 5/32; İsrâ, 17/31, 33.

⁶ Mâide, 5/90-91; Hucurât, 49/11.

⁷ İsrâ, 17/32; Nûr, 24/19, 33.

⁸ Bakara, 2/188; Nisâ, 4/29, 32; Nahl, 16/71.

⁹ Hucurât, 49/13.

¹⁰ Âl-i İmrân, 4/103.

¹¹ Hucurât, 49/10.

¹² Halebî, Ali b. Burhaneddin (ö. 975/1567), *İnsânu'l-Uyûn*, I-II, ?-1349, I, 479; Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (ö. 990/1582), *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefîs*, I-II, ?-1302, I, s. 397-398.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-IV, Beyrut, 1936, II, 150; Diyarbekrî, I, s. 397-398.

¹⁴ İbn Hişâm, II, s. 147-151; Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, (edit.: Vecdi Akyüz), İstanbul, 1996, s. 96-102.

ce oluşturmaya ve böylece muhtemel siyasî-sosyal bazı çözümlerin önüne geçmeye çalışmıştır.

Hız. Muhammed'in vefatından sonra 30 yıl sürecek Râşid Halîfeler Dönemi başlamıştır. Hız. Peygamber vefatından önce kendi yerine herhangi bir ismi tayin etmemiştir. Bu ise kimin halife olacağı konusunda siyasî bir krize neden olmuştur. Neticede Müslümanlar uzun süren birtakım tartışmalardan sonra Hız. Ebû Bekr'i halife olarak seçmişlerdir.¹⁵ Daha sonra Hız. Ebû Bekir Müslümanların maslahatını gözeterek ve toplumun ileri gelenlerinin de onayını almak sûretiyle Ömer b. el-Hattâb'ı halife olarak atamıştır.¹⁶ Üçüncü halife olan Osman b. Affân, Hız. Ömer'in görevlendirdiği 6 kişilik bir heyet tarafından iktidara getirilmiştir.¹⁷ Son halife Ali b. Ebî Tâlib ise önceki halifeleri seçenler tarafından seçilmiştir.¹⁸

İslâm Tarihinde Hız. Osman'ın öldürülmesi, dönemin iç siyasî çekişmelerini başlatan önemli bir neden ve başlangıç olmuştur. Bu olay ve onu izleyen süreçte Müslümanlar siyasî olarak Ümeyyeoğulları taraftarları, Hız. Ali yandaşları ve tarafsızlar olmak üzere üç ana gruba ayrılmışlardır. Sözü edilen siyasî ayrışma da, çok sayıda insanın ölümüyle neticelenen Cemal¹⁹ ve Siffin²⁰ gibi çatışmaların yaşanmasını beraberinde getirmiştir.

¹⁵ İbn Hişâm, IV, s. 306; Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (ö. 297/897), *Târih*, I-IV, Necef-1358, IV, s. 102-103, Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târihu't-Taberî*, I-XI, Kahire, 1119, III, s. 218-220; Halife b. Hayyât (ö. 240/854) *Târihu Halife b. Hayyât*, Riyad, 1985, s. 100; İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314/926), *el-Fütûh*, I-VIII, Beyrut, 1986, I-II, s. 3-10; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 910/1505), *Târihu'l-Hulefâ*, Mısır, 1952, s. 67-71, İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, I-IX, Mısır, 1348, II, s. 220; Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev.: İ. Sarmış), İstanbul, 1983, s. 195; Muhammed Abîd Câbirî, *Siyasal Akıl*, (çev.: Vecdi Akyüz), İstanbul, 1997, s. 258-259; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (çev.: Salih Tuğ), İstanbul, 1993, I-II, II, s. 1103-1104.

¹⁶ Taberî, III, s. 428-429; İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed (ö. 327/939), *İkdu'l-Ferid*, I-VII, Beyrut, 1965, IV, s. 267; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 292.

¹⁷ Taberî, IV, s. 228; İbn Abdirabbih, IV, s. 273-282; İbnu'l-Verdî (ö. 769/1348), *Târihu İbu'l-Verdî*, I-II, ?, 1285, I, s. 150-151.

¹⁸ Ya'kûbî, II, s. 154; Taberî, IV, s. 427; İbn Abdirabbih, IV, s. 310; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 98.

¹⁹ el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/964) *el-Bed' ve't-Târih*, I-VII, Beyrut, 1899, V, s. 211-213; İbnu't-Tiktaka, Muhammed b. Ali b. Tabâtâbâ (ö. 709/1309), *Kitâbu'l-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Duveli'l-İslâmiyye*, Bey-

İlk Dönem İslâm Târihinde Müslümanları arasında başlayan siyasî çatışmalar, zamanla beraberinde bazı kelâmî tartışmaları da getirmiştir. Bu nitelikteki gelişme ise, ayrılıkların dinî bir karakter kazanıp daha da derinleşmesine neden olmuştur. Örneğin, Sıffin Savaşı'nın bir uzantısı olan Tahkim (ihtilafın hakemler eliyle çözülmesi), iç çatışmalara katılanları tekfir eden, kendileri gibi düşünmeyenleri öldüren ve toplumun zihin dünyasında kaos yaratan Hâricî hareketin doğuşuna zemin oluşturmuştur.²¹ Hâricîler'in mevcut siyasî-sosyal gelişmeleri algılama tarzına bir tepki olarak, iç karışıklıklara karışanların durumlarını Allah'a havale eden Mürci düşünce sistemi ortaya çıkmıştır.²² Aynı dönemde, iktidarın kuruluşunu ve icraatlarını ilâhî kaderin bir yansıması olarak kabul eden cebrî anlayış iktidar mensupları tarafından canlandırılmaya ve yayılmaya çalışılmıştır.²³ Daha sonra ise hem Mürcie'nin aşırı hoşgörüyü esas alan düşünce yapısına hem de idarecilerin siyasal iktidarın varlığını ezeli planla (her şeyin Allah'ın iradesi doğrultusunda gerçekleştiği tez) izah tarzına bir tepki olarak, 'insanı fiillerinden hür ve sorumlu tutan' Mu'tezilî düşünce ekolü ortaya çıkmıştır.²⁴

Hulefâ-i Râşidîn Dönemi, Ali b. Ebî Tâlib'in öldürülmesiyle sona ermiştir. Daha sonra Ali taraftarları, Hasan b. Ali'ye biat etmişlerdir.

rut, 1996, s. 78-80; İbn A'sem, I-II, s. 495; İbnu'l-İmâd, Abdulhayy Ebu'l-Fellâh, *Şezerâtu'z- Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, I-X, Beyrut, 1986, I, s. 206.

²⁰ Halife b. Hayyât, s. 193; el-Makdisî, V, s. 217; İbn Abdîrabbih, IV, s. 343.

²¹ Bkz. en-Nevebahtî, el-Hasan b. Mûsâ (ö. 300/912), *Firâku'ş-Şia*, Necef, 1936, s. 6; el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 324/836), *Makâlât'ul-İslâmiyyin*, I, s. 4; Bâkîlânî, Muhammed b. et-Tayyib (ö. 403/1013), *et- Temhîd fi Reddi ale'l-Mulhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire, 1947, s. 238.

²² Bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1153), *el-Mile'l-ve'n-Nihâl*, Beyrut, ?, s. 139; M. Said Hatiboğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği," *AÜİFD*, Ankara, 1978, XXII, s. 168; A. Mustafa Nevin, *İslâm-Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (çev.: Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990, s. 122; Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi," *AÜİFD*, Ankara, 1978, XXIII, s. 328.

²³ Bkz. Kâdî el-Cebbâr, İmâmuddin Ebi'l-Hasan (ö. 415/1024), *Muğni*, I-IX, Kahire, 1963, VIII, s. 4; İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid Hibetullah b. Muhammed (ö. 655/1257), *Şerhu Nehcu'l-Belâğa*, I-IV, Mısır, ?, II, s. 248; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ (ö. 746/1345), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mısır-1932, I-XIV, VIII, s. 131; Nevin, s. 233.

²⁴ Bkz. Bağdâdî, Tâhir b. Muhammed (ö. 429/1037) *el-Farku Beyne'l-Fırak*, Beyrut, 1993, s. 115; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev.: E. R. Fırlalı), İstanbul, 2001, s. 38; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul, 2002, s. 378; Abdülaziz es-Salim, *Târihu'd-Devleti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1970, s. 699; İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İ'tidadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev.: M. S. Yeprem), İstanbul, 1981, s. 268.

Taraftarlarına güvenmeyen, iç çatışmalara sıcak bakmayan ve Muâviye b. Ebî Süfyân'la baş edemeyeceğini anlayan Hasan ise hicrî 41 yılında hilâfeti Muâviye'ye devretmiş ve bu yıla da Cemaat (Birlik) Yılı denilmiştir.²⁵ Kısacası temel taşları yerinden oynatılan ve Emevî iktidarının üzerinde kurulduğu mevcut toplum, sürekli iç çatışmalar üretmeye oldukça müsait bir nitelik taşımaktaydı. Sadece Muâviye döneminde çok sayıda Hâricî isyanının vuku bulması,²⁶ Hucr b. Adiy'nin isyan edip öldürülmesi,²⁷ Kerbelâ Hadisesi,²⁸ Medfne'nin işgali (Harre Olayı),²⁹ on yıldan fazla süren iktidar-İbn Zübeyr mücadelesi,³⁰ İbnü'l-Eş'as isyanı³¹ ve hicrî 122 yılında meydana gelen Zeyd b. Ali İsyanı³² gibi gelişmeler bu bağlamda değerlendirilebilir.

Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayıp Emevî idaresinin yıkılışına kadar devam eden dâhilî çatışmaların sebebi, genelde siyasî idi denilebilir. Söz konusu siyasî çekişmeler ise genel hatlarıyla Ümeyyeoğulları ile Hz. Ali taraftarları arasında yaşanmıştır. Makalemizde ise, mensupları arasında çok sayıda sahâbî ve tâbiînin bulunduğu, iç çatışmalara bazı sebeplerle katılmamış ve çalışmamıza konu teşkil eden “tarafsızlar” üzerinde durmak istiyoruz.

²⁵ Zührî, Muhammed b. Müslîm b. Ubeydullah (ö. 124/742), *el-Meğâzi'n-Nebeviyye*, Dimeşk, 1980, s. 157; İbn Kesîr, VIII, s. 21; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748 /1374), *İ'lâmu bi'l-Vefayâti'l- İ'lâm*, Beyrut, 1993, s. 34; Diyarbekrî, II, s. 324.

²⁶ Bkz. Taberî, V, s. 166; Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, Ankara, 2001, s. 215.

²⁷ Bkz. Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ (ö. 279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, Beyrut, 1996, V, s. 264; Ya'kûbî, II, s. 205; Taberî, V, s. 269; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 239; İbn Kesîr, VIII, s. 51.

²⁸ Bkz. Ya'kûbî, II, s. 216; Taberî, V, s. 389; Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (ö. 346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, Mısır-1964, III, s. 70; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XXV, Beyrut, 1986, III, s. 301.

²⁹ Bkz. İbn Abdîrabbih, IV, s. 388; İbn Kesîr, VIII, s. 219-221; ed-Dineverî, Ebû Hanîfe (ö. 282/895), *Ahbâru'tivâl*, Beyrut, ?, s. 243; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 325.

³⁰ Bkz. Taberî, V, s. 174-175; İbn A'sem, V-VI, s. 385; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, s. 122.

³¹ Bkz. Halîfe b. Hayyât, s. 281-282; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VII, s. 342-346; Taberî, VI, s. 390.

³² Bkz. İbn Sa'd, V, s. 240; Halîfe b. Hayyât, s. 353; Ya'kûbî, III, s. 66; Zehebî, *Nübelâ*, V, s. 389; İbn İmâd, II, s. 92-93; Bustî, Muhammed b. Hibbân, *Kitâbu Meşâhîr-i Ulemâ-i Emsâr*, Kahire, 1959, s. 63.

B) Tarafsızlar Hakkında Genel Bilgiler

Tarafsızların kimlerden oluştuğu, ne zaman, nerede, niçin, nasıl ortaya çıktıkları ve nasıl isimlendirilecekleri konusu, gerek ilk dönem târihçileri ve gerekse çağdaş araştırmacılar arasında bir ihtilaf konusudur. Bu ihtilafın en önemli nedenlerinin başında ise tarafsızlar olarak isimlendirebileceğimiz kişilerin kendi aralarında ortak bir hareket tarzını belirlememeleri ve tarafsızlıklarının gerekçesini sistematik bir düşünce bütünlüğü içerisinde ortaya koymamış olmaları gelmektedir.

Târihçiler genel olarak şu isimleri tarafsızlık taraftarı olarak zikretmektedirler: Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Üsâme b. Zeyd, Muhammed b. Mesleme, Kudâme b. Maz'un, Ka'b b. Mâlik, Sa'd b. Mâlik, Zeyd b. Sâbit, Hassan b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî, en-Nu'mân b. Beşîr, Muhammed b. Ebî Bekr, Velîd b. Ukbe...³³ Umumî kanaat, tarafsızların Hz. Osman'ın öldürülüşünün hemen akabinde ortaya çıktıkları yönündedir.³⁴ İlgili rivâyete göre Osman'ı öldürenler, sırasıyla İbn Ömer³⁵ ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'a³⁶ halifelik teklifini götürmüşlerdir. Ancak ismi geçen şahıslar söz konusu teklifi kabul etmemişlerdir. Daha sonra ise tarafsızlar Cemel,³⁷ Sıffin,³⁸ Kerbelâ³⁹ ve Mekke'nin muhasarası⁴⁰ esnasında çarpışan gruplardan herhangi birisini desteklememek sûretiyle tarafsızlıklarını somut olarak ortaya koymuşlardır.

Tarafsızların isimlendirilmesi konusunda da farklı değerlendirmeler mevcuttur. Bunlar için "i'tezele" (ayrılanlar ya da ayrıldılar) fiilini

³³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, I-II, Mısır, 1326, s. 55; ed-Dineverî, s. 142 vd; Mes'udî, II, s. 361; Ebu'l-Fidâ, İmâmuddin İsmail (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fi Ahbârî'l-Beşer*, I-IV, ?, 1326, I, s. 171; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 98.

³⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, (çev.: Sıbgatullah Kaya), Ankara, ?, s.,129-130; Hatiboğlu, Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1967, s. 53-54; Neşet Çağatay- İ. Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri*, Ankara, 1985, s. 108.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 99.

³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 99.

³⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 55; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 369; İbn Kesîr, VIII, s. 37.

³⁸ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, Mısır, s1936, s. 117; Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XII, Ştuttgart, 1991, V, s. 30; İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292.

³⁹ İbn A'sem, V-VI, 26; Suyûtî, *Târih*, s. 206.

⁴⁰ Taberî, V, s. 174-175; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, s. 23; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî (ö. 430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-IX, Mısır, 1932, I, s. 334.

kullanan bazı târihçiler, tarafsızların mu'tezile olarak isimlendirilmesine neden olmuşlardır. Örneğin Ebu'l-Fidâ, i'tezele fiilini hem Hz. Ali'ye biat etmekten kaçınanlar hem de Tahkim'de Hz. Ali'den ayrılan Havâric için kullanmıştır.⁴¹ Yine İbn Kuteybe Cemel ve Sıffin'i anlatırken, tarafsızların başını çeken İbn Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Üsâme b. Zeyd ve Muhammed b. Mesleme'nin adı geçen çatışmalara katılmadıklarını belirtmek için mezkûr fiili kullanmıştır.⁴² Her ne kadar bazı târihçiler iç savaşlara katılmayanlar için "i'tezele" fiilini kullanmış ve tarafsızların mu'tezile olarak isimlendirilmelerine neden olmuşlarsa da⁴³ bunlar, yani iç çatışmalara katılmayanlar, bildiğimiz Mu'tezile mezhebi mensupları ya da öncüleri anlamında değildir. Târihçilerin kullandıkları "mu'tezile" kavramı, Hz. Ali-Aişe mücadelesine katılmayan, Sıffin'de tarafsız davranan ve ya Nehrevan harbinde Hz. Ali'den eman dileyerek ayrılanların müşterek ismidir.⁴⁴ Biz de iç siyasî çatışmalarda hiçbir tarafı tutmayan ve bu yüzden kendileri için i'tezele fiili kullanılan kişiler için "tarafsızlar" ismini kullanmayı daha uygun görmekteyiz. Kaynaklarımızda tarafsızlıkları konusunda doyurucu bilgilerin bulunduğu aşağıdaki isimler ve bunların tarafsızlıkları üzerinde durmak istiyoruz:

1) Muhammed b. Mesleme

Muhammed b. Mesleme, hicretten 35 yıl önce Medîne'de doğmuştur. O, Hz. Peygamber'den çok sayıda hadis işitmiştir. Ondandır Ebû Bürde ve Urve b. Zübeyr gibi şahsiyetler rivâyet almışlardır.⁴⁵ Muhammed b. Mesleme Bedir, Uhud ve Hendek gibi savaşları görmüştür.⁴⁶ Tebuk seferi esnasında ise Hz. Peygamber onu Medîne'de vekil olarak bırakmıştır.⁴⁷ O, gerek Hz. Ali ve gerekse Muâviye tarafından davet edilmesine rağmen Cemel ve Sıffin'e katılmamıştır.⁴⁸ İç çatışmalar başlayınca Medine'ye 3 mil uzaklıkta bulunan Rebeze Köyü'ne yerleşen ve

⁴¹ Ebu'l-Fidâ, I, s. 172-178.

⁴² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 49.

⁴³ Bkz. Ebu'l-Fidâ, I, s. 172; el-Gurabî, Ali Mustafa, *Târihu'l-Firâki'l-İslâmiyye*, Mısır, 1948, s. 43-44.

⁴⁴ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2002, s. 34.

⁴⁵ Safedî, V, s. 29; İbn Kesîr, VIII, s. 27.

⁴⁶ Safedî, V, s. 29; İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Haydarabad, 1326, IX, s. 455.

⁴⁷ Safedî, V, s. 29.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, s. S.117; Safedî, V, s.30; İbn Kesîr, VIII, s. 27; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 373.

hicrî 43 yılında vefat eden Muhammed b. Mesleme Medîne’de defnedilmiştir.⁴⁹

2) Üsâme b. Zeyd

Üsâme, nübüvvetin dördüncü senesinde Mekke’de doğmuştur. Hz. Muhammed’in azadlıları arasında bulunan Üsâme, Hz. Peygamber’den çok sayıda hadis işitmiştir. Üsâme’den ise İbn Abbâs, Ebû Hureyre, Urve b. Zübeyr gibi sahâbîler rivâyet almışlardır.⁵⁰ Üsâme b. Zeyd, Hz. Osman vefat ettikten sonra Hz. Ali’ye biat etmemiştir.⁵¹ Siyasî tarafların tüm ısrarlarına rağmen Cemel ve Sıffin çatışmalarına iştirak etmeyen Üsâme,⁵² Hz. Peygamber’in vefatından sonra Vadi’l-Kurâ’da yaşamını sürdürmüş, daha sonra ise Medîne’ye gitmiş ve orada vefat etmiştir.⁵³

3) Sa’d b. Ebî Vakkâs

Sa’d, Hz. Peygamber’in duasına mazhar olmuş,⁵⁴ Bedir ve Uhud gibi önemli savaşlara katılmış,⁵⁵ Osman’ı seçen altı kişilik heyet içerisinde bulunmuş⁵⁶ ve cennetle müjdelendikleri söylenen on kişiden biridir.⁵⁷ 19 yaşında iken İslâm’ı kabul ettiği bildirilen Sa’d,⁵⁸ Müslüman olan üçüncü şahıs kabul edilmektedir.⁵⁹ Sa’d, Hz. Muhammed’e olan

⁴⁹ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, s. 117; İbn Kesîr, VIII, s. 27.

⁵⁰ Safedî, VIII, s. 375; İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım Ali b. el-Hasan (ö. 571/1176), *Târîhu Medîneti Dımeşk*, I-LXXX, Beyrut, 1995-1997, IV, s. 251; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 98; İbn Kesîr, VIII, s. 67.

⁵¹ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, III, s. 8-9; Safedî, VIII, s. 375; İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîb*, IX, 208; V Vecca, “Üsâme b. Zeyd”, *Â (MEB)*, I-XIII, İstanbul, 1974, XII, s. 122.

⁵² Safedî, VIII, s. 375; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve Vefayâtı’l Meşâhir-i ve’l’Îlâm*, I-XXII, Beyrut, 1998, IV, s. 177.

⁵³ Safedî, VIII, s. 374; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 248; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 122; İbn İmâd, I, s. 253; İbn Kesîr, VIII, s. 67; Vecca, XII, s. 122; İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîb*, IX, s. 208.

⁵⁴ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, (ö. 275/888), *Sünen*, I-II, ?, 1952, I, s. 47 ; İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh (ö. 463/1071), *el-İstiab*, I-IV, Kahire, ?, II, s. 608; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe*, I-VIII, Mısır, 1907, III, s. 83.

⁵⁵ İbn Kesîr, III, s. 73; Zehebî, *Nübelâ*, I, s. 93; İbnü’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, I-II, ?, 1280, II, s. 292.

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe*, III, s. 83; Safedî, XV, s. 144, İbnü’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, II, s. 292.

⁵⁷ Zehebî, *Nübelâ*, I, s. 93; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe*, II, s. 83; İbnü’l-Esîr, *Üsdu’l-Gâbe*, II, s. 292.

⁵⁸ Safedî, XV, s. 145.

⁵⁹ İbn Mâce, I, s. 47; Safedî, XV, s. 145.

yakınlığı sebebiyle O'ndan çok hadis işitmiş, Sa'd'dan ise çok sayıda kişi rivâyet almıştır.⁶⁰ Hz. Peygamber döneminde daha çok savaşlardaki kahramanlıklarıyla tanınan Sa'd,⁶¹ Kûfe şehrini kurmuş,⁶² Hz. Ömer ve Osman dönemlerinde bu şehirde bir süre valilik yapmıştır.⁶³

Sa'd b. Ebî Vakkâs, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle birlikte gelişen olaylardan sonra kendisine biat etmek isteyenlerin bu isteklerini reddetmiştir.⁶⁴ O, Cemel ve Sıffin'e katılmamıştır.⁶⁵ Hicrî 55 senesinde⁶⁶ Medine'den 10 mil uzaklıkta bulunan Akîk denen yerde vefat eden Sa'd'ın cenazesi Medîne'ye defnedilmiştir.⁶⁷

4) Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb

İsmi, Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî'dir.⁶⁸ Ebû Abdurrahman künyesiyle de bilinen İbn Ömer,⁶⁹ 10/613 yılında Mekke'de doğmuş,⁷⁰ küçük yaşta Müslüman olmuş ve babasıyla birlikte Medîne'ye hicret etmiştir.⁷¹ Dönemin saygın âlimlerinden de kabul edilen İbn Ömer, Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Muaz b. Cebel, Ebû Hureyre, Hz. Aişe ve Zeyd b. Sâbit gibi âlimlerden rivâyetler almıştır.⁷² Ondandır İbn Abbâs, Saîd b. el-Müseyyeb, Nâfi', Saîd b. Cübeyr,

⁶⁰ Safedî, XV, s. 144; İbn Kesîr, III, s. 73; Zehebî, *Nübelâ*, I, s. 93.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe*, III, s. 83; İbn Abdilber, *el-İstiab*, II, s. 608.

⁶² Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, Mısır, 1932, s. 274; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe*, III, s. 83.

⁶³ Safedî, XV, s. 144; İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292; İbn Kesîr, VIII, s. 76.

⁶⁴ Safedî, XV, s. 145; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 99.

⁶⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 100; İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Beyrut, 1994, s. 14; İbn Abdilber, *el-İstiab*, II, s. 609; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe*, III, s. 84; İbn Kesîr, VIII, s. 77; Zehebî, *Tezkîratu'l Huffâz*, I-IV, Haydarabad, 1333, I, s. 22.

⁶⁶ Safedî, XV, s. 144; İbn Kesîr, III, s. 78.

⁶⁷ İbn Sa'd, III, s. 104; İbn Abdilber, *el-İstiab*, II, s. 610; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 233.

⁶⁸ Bağdâdî, Abdülbaki b. Kâni' (ö. 351/962), I-XV, Riyad, ?, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, s. 2992; Halil el-Kettânî, *Târîhu Teşrîu'l-İslâm*, Beyrut-1996, s. 187.

⁶⁹ Makdemî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 301/913), *Kitâbu't-Târîh*, Pakistan, 1994, s. 36; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 579/1200), *Sıfatu's-Safve*, I-IV, Beyrut, 1979, I, s. 563; el-İrakî, Zeynuddin Abdurrahman b. el-Hüseyin, *et-Takyîd ve'l-Îzâh Lima Etlaka ve Eğlika min Mukaddimeti İbn Salâh*, Beyrut, 1993, s. 358; Bustî, s. 16.

⁷⁰ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lam Kâmis-u Terâcim*, I-III, Mısır, 1927, II, s. 570.

⁷¹ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, s. 2992; İbn Kesîr, X, s. 5; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 203.

⁷² İbn Kesîr, X, s. 5; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 203.

Tâvus b. Keysân, Urve b. Zübeyr, 'İkrime, Muhammed b. Sîrîn, Mücâhit b. Cebr ve Zührî rivâyet almışlardır.⁷³ İbn Ömer daha çok hadis⁷⁴ ve fıkıh⁷⁵ ilimlerinde mütehassıstı. Abdullah b. Ömer'in en büyük özelliği ise onun -İslâm toplumunun birlik-beraberliğine verdiği önemin gereği olarak- iç siyasî çatışmalara hiçbir zaman katılmamış olmasıdır.⁷⁶

C) İç Çatışmalar Ve Tarafsızlar

1) Cemel Savaşı ve Tarafsızlar

Cemel Savaşı hicrî 36 yılında⁷⁷ Basra yakınlarındaki ez-Zeviye bölgesinde Hz Ali ile Aişe bint Ebî Bekr arasında meydana gelmiştir.⁷⁸ Zikredilen çatışmanın seyri ise özetle şu şekilde olmuştur: İsyancılar, iktidarda bulunan Hz. Osman'ı hicrî 35 yılında öldürünce, Medineliler⁷⁹ ve halkın ileri gelenlerinden Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm⁸⁰ Hz. Ali'ye biat etmişlerdir. O sıralarda Mekke'de bulunan Hz. Aişe, Osman'ın öldürüldüğünü, Ali'nin ise halife seçildiğini duymuş ve bu gelişmelere ilişkin -Mekke'de- bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında, Osman'ın haksız yere öldürüldüğünü belirtmiş ve onun kanını talep amacıyla Basra'ya yürümüştür.⁸¹ Ayrıca Hz. Aişe'yle birlikte, siyasî bazı hedefleri olduğu belirtilen Talha ve Zübeyr b. Avvâm da Basra'ya gitmişlerdir.⁸²

⁷³ İbn Kesîr, X, s. 5; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 203.

⁷⁴ İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064), *Esmâu's-Sahâbeti'r-Ruvât*, Beyrut, 1992, s. 38; M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *DİA*, İstanbul, 1989, I, s. 127.

⁷⁵ Bağdâdî, *Mu'cemu's-Sahâbe*, VIII, s. 2992; en-Nemirî, Yûsuf b. Abdilber (ö. 463/1070), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Kahire, 1350, s. 19; eş-Şîrâzî, Ebû İshâk (ö. 476/1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Beyrut, 1981, s. 50; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebî Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-Muavakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, I-II, Beyrut, 1987, I, s. 18; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Darru's-Sahâbetu fî Menâkibi'l-Karâbeti ve's-Sahâbeti*, Dımaşk, 1990, s. 668.

⁷⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 55; İbn Sa'd, IV, s. 111; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 292-293; et-Tantâvî, *Ahbâru Ömer ve Ahbâru Abdillâh b. Ömer*, Beyrut, 1983, s. 434.

⁷⁷ Halife b. Hayyât, s. 181; Ya'kûbî, II, s. 158-159; İbnü'l-Verdî, I, s. 157; Zehebî, *İ'lâmu'l-Vefayât*, s. 132; İbn İmâd, I, s. 206.

⁷⁸ Halife b. Hayyât, s. 181.

⁷⁹ Minkârî, Nasr b. Müzâhim (ö. 212/827), *Vak'atu's-Sıffîn*, Mısır, 1962, s. 29; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 141-142.

⁸⁰ Ya'kûbî, II, s. 154; İbn Abdırabbih, IV, s. 359.

⁸¹ İbn Tiktaka, s. 77-78; İbn Ebî'l-Hadîd, III, s. 77; İbn Abdırabbih, IV, s. 313.

⁸² Muhammed Fâruk en-Nebhân, *İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Yapısı*, (çev.: Servet Armağan), İstanbul, 1980, s. 72; Watt, *Teşekkül*, s. 15; Corci Zeydan,

Belirtildiğine göre Cemel'den önce bazıları Hz. Aişe'yi çelişkili davranmakla suçlamışlardır. Zira Hz. Aişe, daha önce Hz. Osman'ı bazı valilerin icraatları nedeniyle eleştirmişti. Ancak Hz. Aişe, Osman'ın haksız bir şekilde öldürüldüğünü dolayısıyla şartların değiştiğini belirterek kendini savunmuştur.⁸³ Yine bazı ileri gelenler, Hz. Aişe'ye Müslüman kanının dökülmesine, toplumun parçalanmasına neden olmaması ve bu teşebbüsünden vazgeçmesini söylemişlerdir. Ancak Hz. Aişe, hayırlı bir iş için (barışı sağlama) uğraştığını belirtmiş ve Basra'ya yürüme kararından vazgeçmemiştir.⁸⁴

Neticede taraflar kendilerini savaşın ortasında bulmuşlardır.⁸⁵ Savaşta çok sayıda kişinin öldüğü rivâyet edilmektedir.⁸⁶ Savaşı kazanan Hz. Ali ise Hz. Aişe'yi beraberinde kırk hanımın olduğu bir katile ile birlikte Hicâz'a göndermiştir.⁸⁷

Tarafsızların Cemel Vak'ası karşısındaki tavırları, ismi zikredilen çatışmaya katılmamaları şeklinde olmuştur. Örneğin Muhammed b. Mesleme, Hz. Ali'nin Cemel'de kendisini destekleme isteğine ilişkin teklifini reddetmiştir.⁸⁸ Yine Hz. Ali tarafından Cemel'e davet edilen Üsâme'nin Hz. Ali'ye cevabı şu olmuştur: "Ey Ebâ Hasan (Hz. Ali'nin lakabıdır)! Eğer bir arslanın pençesinde olsaydın, bu konuda seninle birlikte arslana karşı mücadele ederdim (sana yardım ederdim). Ancak Cemel'de Müslümanlarla çarpışma konusunda sana katılamam." Üsâme gerekçe olarak da, "Lâ ilâhe illallâh" diyenle savaşamayacağını belirtmiştir.⁸⁹

Sa'd b. Ebî Vakkâs ve İbn Ömer de mezkûr çatışmaya katılmamışlardır. Hz. Ali, Cemel'de kendisine destek vermesi için Ammâr b. Yâsir'i elçi olarak Sa'd b. Ebî Vakkâs'a göndermiştir. Sa'd, Ammâr'la tartışmış ve Cemel'e katılmayacağını belirtmiştir.⁹⁰ Yine Hz. Ali tarafından özel olarak Cemel'e davet edilen Abdullah b. Ömer de olumsuz

İslâm Medeniyeti Tarihi, I-IV, (çev.: Z. Meğamiz), İstanbul, 1972, I, s. 107; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dini, Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, I-V, (çev.: S. Gümüş- İ. Yiğit), İstanbul, 1985, II, s. 38.

⁸³ İbn Abdîrabbih, IV, s. 319-320.

⁸⁴ İbn Abdîrabbih, IV, s. 312; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 109-112.

⁸⁵ el-Makdisî, V, s. 211-213; İbn İmâd, I, s. 206.

⁸⁶ İbn A'sem, I-II, s. 495; İbn Tiktaka, s. 78-80; İbn İmâd, I, s. 206.

⁸⁷ İbn Tiktaka, s. 78-80; İbnü'l-Verdî, I, s. 157; İbn İmâd, I, s. 206.

⁸⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 55; Safedî, V, s. 30; İbn Kesîr, VIII, s. 37; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 369.

⁸⁹ Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 504-506.

⁹⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 56.

cevap vermiştir. Rivâyetlere göre İbn Ömer Cemel'e katılmayı şu sebeple reddetmiştir: (Hz. Ali'nin elçisi olan Ammâr'a): "Ey Ebâ Yekzân! Babamın vefat etmeden önce Osman'ı seçmeleri için oluşturduğu şûrâ arasında hilâfete en layık olanı Ali idi. Ancak şimdi bu işe kılıç karıştı. Olup-bitenleri anlayamıyorum. Bunun için de Ali'ye ne düşmanlık izhar eder, ne de gizlerim. Ben, hilafetle ilgili çatışmalara katılmayacağım."⁹¹ İbn Ömer, çarpışmaya katılmamakla kalmadı. O, Cemel çatışmasının yaşanmaması için önce Hz. Aişe'yi engellemeye çalışmış, daha sonra ise Aişe safında Cemel'e katılmak isteyen kardeşi Hafsa'yı ilgili girişiminden vazgeçirmiştir.⁹²

Görüldüğü üzere Hz. Aişe, Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm gibi büyük sahâbîlerin ve binlerce taraftarının katıldığı Cemel çatışmasına tarafsızlar olarak isimlendirilen Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve İbn Ömer iştirak etmemişlerdir. Bunlar, özellikle Hz. Ali tarafından Cemel'e davet edilmelerine rağmen "Müslümana karşı savaşılmaz" gerekçesiyle Hz. Ali'nin talebini kabul etmemişlerdir.

2) Sıffin ve Tahkim'de Tarafsızlar

Sıffin Savaşı, dördüncü halife Ali b. Ebî Tâlib ile Şam valisi Muâviye b. Ebî Süfyân arasında hicrî 37 yılında meydana gelmiştir.⁹³ İktidara gelen Hz. Ali Kûfe, Mısır, Şam, Yemen ve Basra valilerini değiştirmek istemiştir.⁹⁴ Bu politika değişikliğinin nedeni ise hem Hz. Ali'nin hem de halkın mevcut valiler hakkındaki olumsuz kanaatiydi.⁹⁵ Ancak Şam valisi Muâviye, tüm ısrarlara rağmen Hz. Ali'ye karşı direnmiş ve şu gerekçelerle ona biat etmemiştir: "Osman'ın öldürülmesinin sorumlusu Ali'dir. Ali, katilleri hemen yakalayıp cezalandırmalıdır. Ayrıca hilâfete gelecek kişi seçimle belirlenmelidir."⁹⁶ Aslında Muâviye'nin bu iddiası ve o şartlarda gerçekleşmesi mümkün olmayan talepleri, onun nihâî amacının Ali'nin hilâfetini tartışmalı hale getirmek ve ilerleyen süreçte de iktidarı ele geçirmektir.⁹⁷ Hz. Ali ise Muâviye'ye "önceki halîfeleri seçenlerin kendisini seçtiklerini, meşrû halife olduğu-

⁹¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 55.

⁹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 106; Hasan İbrahim, II, s. 38.

⁹³ Suyûtî, *Târih*, s. 174-175; Zehebî, *İ'lâmul vefayât*, s. 32; İbn İmâd, I, s. 211.

⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 103.

⁹⁵ Aycan, *Muâviye*, s. 93.

⁹⁶ Bkz. Taberî, V, s. 6-7; İbn Abdirabbih, IV, s. 333; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 148; İbn Tiktaka, s. 81-82.

⁹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 98; Minkârî, s. 86.

nu ve dolayısıyla Muâviye'nin de kendisine (Ali'ye) biat etmesi gerektiğini" belirtmiştir.⁹⁸

Muâviye, Sıffin çatışmasından önce Ali'nin hilâfete daha layık olduğunu beyan eden ve Müslüman kanının dökülmemesi için devreye giren ileri gelenleri dinlemediği gibi, Hz. Ali'nin gönderdiği elçileri de nazar-ı itibare almamıştır.⁹⁹ O, Osman'ın öldürülüşünü Ali-Osman mücadelesi şekline dönüştürmeye çalıştığı gibi,¹⁰⁰ varislikle ilgili İsrâ Sûresi'nin 33. âyetini gerekçe gösterip - o dönemde Osman'ın yaşayan iki oğlu olduğu halde-¹⁰¹ kendisinin Osman'ın vârisi olduğunu iddia etmiştir.¹⁰² Neticede çok sayıda insanın öldürüldüğü Sıffin çatışması vuku bulmuştur.¹⁰³

Sıffin Savaşı sürecinde meydan gelen diğer bir gelişme de Tahkim hadisesidir. Sıffin çatışmasında taraflar savaşa son verip Kur'ân'ı aralarında hakem kılmaya karar vermişlerdi.¹⁰⁴ Buna göre, 8 ay sonra taraflar iki hakemin öncülüğünde Dümetu'l-Cendel'de toplanacak ve hilâfet problemini hakemlerin kararları doğrultusunda çözüme kavuşturacaklardı.¹⁰⁵

Amr b. As, Muâviye'nin; Ebû Mûsâ el-Eş'arî ise Ali'nin hakemi idi.¹⁰⁶ İki hakem, önce iki adayı da azletmeyi ve yeni halifenin halk tarafından seçilmesini kendi aralarında kararlaştırmışlardı.¹⁰⁷ Ancak Amr, yapılan anlaşmaya muhalif davranarak, Muâviye'yi halife ilan etmiştir.¹⁰⁸ Amr'ın gerekçesi ise Muâviye'yi -akrabalığı sebebiyle- Osman'a vâris olarak görmesi olmuştur.¹⁰⁹ Bu yeni gelişme, Muâviye'nin

⁹⁸ Minkârî, s. 29; İbn Abdirabbih, IV, s. 332; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 141.

⁹⁹ Minkârî, s. 117-152; İbn Abdirabbih, IV, s. 332; Taberî, IV, s. 537; İbn A'sem, III-IV, s. 18.

¹⁰⁰ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara, 1993, s. 134.

¹⁰¹ Taberî, V, s. 68; İbn Abdirabbih, IV, s. 334.

¹⁰² İbn Abdirabbih, IV, s. 333; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 148 vd.; İbn Kesîr, VIII, s. 121.

¹⁰³ Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 193; el-Makdisî, V, s. 217; İbn Abdirabbih, IV, 343; İbnü'l-Verdî, I, s. 188-189.

¹⁰⁴ ed-Dineverî, s. 74-175; Minkârî, s. 481; Taberî, V, s. 51 vd.

¹⁰⁵ Taberî, V, s. 67; Mes'ûdî, II, s. 466-469.

¹⁰⁶ Taberî, V, s. 68-71; el-Makdisî, V, s. 220.

¹⁰⁷ Taberî, V, s. 68.

¹⁰⁸ Ya'kûbî, II, s. 166; İbn A'sem, III-IV, s. 193 vd.; İbn Abdirabbih, IV, s. 348; el-Makdisî, V, s. 227-229.

¹⁰⁹ Taberî, V, s. 68.

halife olabilme ihtimalini, Hz. Ali'nin ise güç kaybetmesini beraberinde getirmiştir.¹¹⁰

Cemel'de olduğu gibi tarafsızlar Sıffin'de de tarafsızlıklarını muhafaza etmişlerdir. Sıffin'den hemen önce Muâviye, tarafsızların ileri gelenlerine Hz. Osman'ın intikamını almak için özel davet mektupları göndermiştir. Ancak tarafsızlardan Muahammed b. Mesleme,¹¹¹ Sa'd b. Ebî Vakkâs¹¹² ve Abdullah b. Ömer¹¹³ bu talebe olumsuz cevap vermişlerdir. Örneğin İbn Ömer, Muâviye'ye yazdığı cevabî mektubunda, Ali'nin hilâfete daha layık olduğunu ve dolayısıyla muhtemel bir çatışmaya kesinlikle katılmayacağını belirtmiştir.¹¹⁴ Sa'd b. Ebî Vakkâs da konuya ilişkin Muâviye'ye yazdığı mektubunda şunları belirtmiştir: "Ömer b. el-Hattâb, Osman'ı seçecek heyete, hilâfete hak sahibi olanları çağırdı. Onların birbirlerine üstünlükleri yoktu. Kimin üzerinde icma varsa o tercih edilir. Hz. Ali'ye gelince, bizde olan meziyetler onda da vardır. Ancak onda olan üstünlükler bizde mevcut değildir. Sonra biz (tarafsızları kastediyor), bu işi (iktidar olmayı) daha önce de sonra da sevmedik. Talha ve Zübeyr'e gelince, onlar köşelerine çekilselerdi bu, onlar için daha iyi olurdu. Ayşe'nin yaptığını ise Allah affedecektir."¹¹⁵ Kısacası Sa'd, Sıffin'e katılmama gerekçesini işin usûlüne dayandırıp, Müslümanla savaşmanın yanlışlığına dikkat çekmeye çalışmıştır.¹¹⁶

Sıffin'in bir sonucu olan Tahkim'e tarafsızların katılıp katılmadıklarına ilişkin farklı rivâyetler mevcuttur. Örneğin İbnü'l-Esîr'deki bir rivâyete göre Sa'd Tahkim'e katılmış, diğer bir rivâyete göre ise katılmamıştır.¹¹⁷ Ancak kaynaklarımızda İbn Ömer'in Tahkim'e katıldığına ilişkin çok miktarda bilgi bulunmaktadır. Rivâyete göre Tahkim'e katılan Abdullah b. Ömer, (Muâviye'nin avukatı ya da hakemi) Amr b. As'a "Araplar kılıç ve mızraklarıyla çarpıştıktan sonra barışı sağlarsın düşün-

¹¹⁰ Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, (çev.: E. R. Fırlıklı-Sabri Hizmetli), İstanbul, 1999, s. 28; Rayyıs, Ziyaüddin, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, (çev.: İbrahim Sarmış), İstanbul, 1995, s. 62; P. K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev.: S. Tuğ), I-II, İstanbul, 1989, I, s. 279.

¹¹¹ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, s. 117; Safedî, V, s. 30; İbn Kesîr, VIII, s. 27; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 369.

¹¹² İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292; İbn Kesîr, VIII, s. 77; Zehebî, *Nübelâ*, I, s. 121.

¹¹³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 98.

¹¹⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 99.

¹¹⁵ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 100; İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292.

¹¹⁶ İbn Kesîr, VIII, s. 77; Zehebî, *Nübelâ*, I, s. 122.

¹¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 167.

cesiyle seni hakem seçtiler. Allah'tan kork ve onları tekrar fitneye (iç çatışmaya) götürme”¹¹⁸ demiştir.

Tahkim'den sonra ise İbn Ömer'in şu ifadeyi kullandığı zikredilir: “Bakınız ki Ümmet-i Muhammed ne hale geldi, başına ne işler geldi. Hilâfete öyle biri geldi ki, çok zayıf ve bu işi yapacak en son kişidir.”¹¹⁹ Yine İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Tahkim'den sonra Muâviye yaptığı konuşmada “...Artık bu günden sonra halîfeliğim aleyhinde konuşan kim olursa bize başını uzatsın da görelim.” demiştir. İbn Ömer'in bu söze cevap olarak “Aramızda öyle insanlar vardır ki, seninle ve babanla İslâm için savaştılar.” ifadesini kullanmak istediğini, ancak hem cennetten mahrum kalmamak hem de tekrar Müslüman kanının dökülmemesi için susmayı tercih ettiğini söylediği rivâyet edilmektedir.¹²⁰ Ayrıca İbn Ömer'in daha sonra Ali'nin safında yer almadığından dolayı pişmanlık duyduğunu söylediği belirtilmektedir.¹²¹ İlgili rivâyetlerin doğruluk derecesi tartışılabilir, ancak bilinen o ki, tarafsızlardan hiçbiri Sıffin'e katılmamıştır. Tahkim'e ise olumsuz gelişmelerin önüne geçmek isteyen ve toplumsal sorumluluk duygusu güçlü olan Abdullah b. Ömer katılmıştır.

3) Kerbelâ Hadisesi ve Tarafsızlar

Kerbelâ hadisesi, uzun süre devam eden Emevî-Hâşimî siyâsî çekişmesinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Târihî bilgilere göre Kerbelâ çatışmasının en önemli nedeni, hicrî 60 yılında iktidara gelen Yezîd b. Muâviye'nin Hüseyin'in biatını almaya çalışması, Hüseyin'in ise söz konusu isteği kabul etmeyerek bazı akrabalarını da yanına alarak Mekke'ye gitmesi,¹²² oradan da Kûfe'ye geçip onların desteğini almak sûretiyle,¹²³ din dışı gördüğü iktidarı ele geçirmektir.¹²⁴ İbn Abbâs gibi meşhûr âlimlerin,¹²⁵ Abdullah b. Mutî,¹²⁶ Abdullah b. Ca'fer,¹²⁷ Mu-

¹¹⁸ Taberî, V, s. 68-69.

¹¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 168-169

¹²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 168.

¹²¹ İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 343.

¹²² Bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V, s. 317; Ya'kûbî, II, s. 215; Taberî, V, s. 338-340; İbn A'sem, V-VI, s. 13-18; İbn Abdirabbih, IV, s. 376; el-Makdisî, V, s. s8-9; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 264; İbn Arabî, Muhammed b. Abdillâh Muhammed el-Endelûsî (ö. 543/114 8), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Beyrut, ?, s. 229.

¹²³ Ya'kûbî, II, s. 215; Taberî, V, s. 347-352; İbn A'sem, V-VI, s. 31-34; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 266-267.

¹²⁴ Taberî, V, s. 357-403; İbn A'sem, V-VI, s. 91; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 280.

¹²⁵ İbnü'l-Verdî, I, s. 172.

¹²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 266.

hammed b. Hanefiyye,¹²⁸ Ömer b. Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm,¹²⁹ Mücemma b. Ubeydullah el-Âizi¹³⁰ ve şair Ferezdak¹³¹ gibi kimselerin uyarılarına rağmen Hüseyin Kûfe'ye gitme kararından vazgeçmemiştir. Neticede Hüseyin hicrî 61 yılında, başında Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın bulunduğu üç bin kişilik Emevî ordusuyla karşı karşıya gelmiştir.¹³² Muharrem ayında¹³³ meydana gelen çatışmada Emevîler'den 88¹³⁴ Hüseyin'in taraftarlarından ise 70-80¹³⁵ kişi öldürülmüştür.

Tarafsızlardan Kerbelâ çatışmasıyla ilgili durumu hakkında teferuatlı bilgilerin bulunduğu kişi İbn Ömer'dir denilebilir. Bunun birinci nedeni, tarafsızlardan Muhammed b. Mesleme ve Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi kişilerin bu zaman diliminde yaşamıyor olmalarıydı. İkincisi ise mezkûr dönemde yaşayan diğer tarafsızların Kerbelâ hadisesi karşısında nasıl bir tavır takındıkları hakkında kaynaklarımızda yeteri malûmatın bulunmamasıdır.

Kerbelâ sürecinde İbn Ömer'in Hz. Hüseyin'i isyandan vazgeçirmek için çok uğraştığı belirtilir. O, Hüseyin'e çok dikkatli olması gerektiğini belirtmiştir. Zira İbn Ömer, muhtemel bir çatışmada Hüseyin'in öldürüleceğini düşünmüş ve bu yüzden Hüseyin'i isyandan vazgeçirmek için büyük bir çaba sarfetmiştir.¹³⁶

Müslümanların birlik-beraberliğini önemseyen, bu sebepten kendisi fitne olaylarından uzak durduğu gibi, yakınlarını da uzak tutmaya çalışan ve Müslümanın Müslümanı öldürmesini İslâm'a aykırı bulan İbn Ömer, Kerbelâ olayı öncesinde özelde Hüseyin'in genelde ise toplumun zarar görmemesi için aktif olarak devreye girmiştir. Ancak onun tüm çabalarına rağmen Kerbelâ çatışması yaşanmış ve o, Hz. Hüseyin'in öldürülmesine çok üzülmüş ve tepkisini şu olayda ortaya koymuştur: Iraklı bir kişi birgün İbn Ömer'e gelip "İhramlının sivrisinek öldürmesi

¹²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 277.

¹²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 264-265.

¹²⁹ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 275.

¹³⁰ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III, 281.

¹³¹ Halîfe b. Hayyât, s. 231; Taberî, V, s. 386; İbn Abdîrabbih, II, s. 268; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 276.

¹³² Ya'kûbî, II, s. 216; Taberî, V, s. 389; el-Makdisî, V, s. 11-12; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 301.

¹³³ Halîfe b. Hayyât, s. 234-235; Taberî, V, s. 400; Zehebî, *Târîhu'l- İslâm ve'l - Vefayât*, IV, s. 5.

¹³⁴ Taberî, V, s. 455; Mes'ûdî, III, s. 72; İbn Kesîr, VIII, s. 189.

¹³⁵ İbn Kesîr, VIII, s. 189; Diyarbekrî, II, s. 333.

¹³⁶ İbn A'sem, V-VI, s. 26; Suyûtî, *Târîh*, s. 206.

halinde ne yapması gerektiğini” sormuştur. İbn Ömer ise “Hele şu adamın sorduğu soruya bakın! Rasûlullah’ın torununu (Hüseyin’i kastediyor) öldürdüler, bu da gelmiş sivrisineği öldürmenin hükmünü soruyor. Halbuki ben, Rasûlullah’ın ‘Hasan ve Hüseyin dünyada kokladığım iki reyhanımdır.’¹³⁷ dediğini işittim” diyerek, hem idarenin Hüseyin’i öldürmesini eleştirmiş hem de bu olaya duyarsız kalanların tavırlarını protesto etmiştir. Dolayısıyla İbn Ömer’in Kerbelâ olayındaki tarafsızlığı, çatışan iki tarafı eşit derecede sevmeye ya da sevmeme anlamında olmayıp, onun ilke olarak tarafların çatışmasını doğru bulmaması ve iktidar için çarpışan iki taraftan da uzak durma siyaseti idi.

4) İktidar-İbn Zübeyr Çatışması ve Tarafsızlar

Emevî iktidarıyla İbn Zübeyr arasında yaklaşık on yıl süren iktidar mücadelesi, hicrî 72 yılında Abdullah b. Zübeyr’in öldürülmesiyle sona ermiştir. Abdullah b. Zübeyr’in Emevî iktidarıyla karşı karşıya gelmesi, onun Muâviye’nin tüm baskılarına rağmen Yezîd’e biat etmesiyle başlamıştır.¹³⁸ Muâviye’den sonra iktidara gelen Yezîd, kendisine biat etmesi için İbn Zübeyr’e baskı yapmıştır. Yezîd’in baskısına dayanamayan İbn Zübeyr Mekke’ye kaçmış, daha sonra özellikle iktidarın Kerbelâ politikasını¹³⁹ ve Yezîd’in ahlâkî yapısını ve yaşantısını da eleştirmek sûretiyle, iktidar yolunda halkın önemli oranda desteğini almıştır.¹⁴⁰ İbn Zübeyr’in Mekke’deki faaliyetlerinden endişe duyan ve onu potansiyel tehlike olarak gören Yezîd ise, onun üzerine ordu göndermiştir. Çatışmaların tüm şiddetiyle devam ettiği sırada Yezîd’in ölüm haberi gelince savaşa son verilmiştir.¹⁴¹ Yezîd’den sonra başa geçen II. Muâviye’nin de 64 yılındaki vefatından sonra iyice güçlenen İbn

¹³⁷ Buhârî, İsmail b. İbrahim b. Muğîre (ö. 256/870), *el-Câmiu’s-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1992, Fedâilu’s-Sahâbe/22; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *Sünen*, I-V, İstanbul, 1992, Menâkıb/30.

¹³⁸ el-Makdisî, V, s. 13; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 318; İbn İmâd, I, s. 286; Watt, *Teşekkül*, s. 82; en-Nebhân, s. 75; Aycan, “Emevîler Dönemi Bir İktidar Mücadelesi”, *AÜİFD*, Ankara, 1999, XXXIX, s. 105.

¹³⁹ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, V, s. 319; Taberî, V, s. 479-480; Aycan, “İktidar Mücadelesi”, s. 110.

¹⁴⁰ el-Ezrakî, Ebu’l-Velîd Muahammed b. Abdullah b. Ahmed (ö. 222/837), *Ahbâru Mekke*, I-II, Mekketu’l-Mükerrreme, 1994, s. 201; Halîfe b. Hayyât, s. 252.

¹⁴¹ el-Ezrakî, I, s. 202-203; Halîfe b. Hayyât, s. 251; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, V, s. 358; Taberî, V, s. 478-480.

Zübeyr, Hicâz, Irak, Horasan, Mısır ve Yemen gibi önemli merkezlerin biatlarını almıştır.¹⁴²

Hicrî 65-86 (miladî 685-705) yılları arasında iktidarda bulunan Abdülmelik b. Mervân, iktidar açısından tehlike arz eden İbn Zübeyr'in itaatini sağlamak amacıyla orduyu Mekke üzerine göndermiştir.¹⁴³ Belirtildiğine göre çıkan çatışmada İbn Zübeyr öldürülmüş, kafası kesilmiş ve bedeni Hacûn'daki es-Senîyetu'l-Yümnâ denen yerde ayaklarından asılmıştır.¹⁴⁴

Mekke Savaşı esnasında Ebû Saîd b. el-Hudrî gibi tarafsızlar yaşıyor olmalarına rağmen, bu çatışma sürecinde tutumuna ilişkin kaynaklarımızda sadece İbn Ömer'den bahsedilmektedir. O, ahlâkını ve takvasını takdir ettiği İbn Zübeyr'e biat etmemiştir.¹⁴⁵ Yine Abdullah b. Ömer, mevcut halîfeye (Abdülmelik b. Mervân) olan biatı sebebiyle Mekke Savaşı'na katılmamıştır.¹⁴⁶ Rivâyetlere göre hicrî 73 yılında hac mevsimine denk gelen çatışmada, Şam ordusu hem Ka'be'ye zarar vermeye başlamış hem de hacıların hac ibadetini engellemiştir. Bu durumdan rahatsız olan İbn Ömer, Haccâc'a yazdığı mektupta şunları belirtmiştir: "Allah'tan kork! İnsanları taşlamaktan vazgeç. Zira sen, (savaş yapmanın yasaklandığı) haram bir aydasın. Allah'ın huzuruna gelen bu insanlar (hacılar), çeşitli memleketlerden gelerek hac farizasını yerine getirip daha fazla sevap kazanmak istiyorlar. Mancınıkla atılan taşlar, hacıların tavaf yapmalarına engel olmaktadır. Bu nedenle, hacılar hac ibadetlerini yapıncaya kadar taş atırmaktan vazgeç." Rivâyetlere göre Haccâc, İbn Ömer'in bu isteğini kabul etmiştir. Ancak çatışmalar Abdullah b. Zübeyr öldürülünceye kadar devam etmiştir.¹⁴⁷

Fiiilî olarak taraflardan hiç birini desteklemeyen İbn Ömer, Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesi esnasında Şam askerlerinin tekbir getirmelerini yadırgamıştır. Rivâyetlere göre İbn Zübeyr'in öldürülmesi esnasında tekbir getiren Şam askerlerini gören İbn Ömer "Hele şu insanların haline bakınız. Müslümanlar İbn Zübeyr doğduğunda sevinçten

¹⁴² Taberî, V, s. 525-530; el-Makdisî, V, s. 18; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I-II, Mısır, 1974, I, s. 47-48; İbnü'l-Verdî, I, s. 175.

¹⁴³ Taberî, VI, s. 174-175; İbn A'sem, V-VI, s. 385; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, s. 22 vd.

¹⁴⁴ Taberî, VI, s. 177-178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, s. 26.

¹⁴⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 334; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, s. 24-26.

¹⁴⁶ Taberî, VI, s. 174-175; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, s. 23.

¹⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, s. 23.

tekbir getirmişlerdi. Bunlar ise o öldü diye seviniyor ve tekbir getiriyorlar”¹⁴⁸ demiştir.

İbn Ömer Şam askerlerinin tavırlarını eleştirmekle kalmamıştır. Aynı zamanda o, ayaklarından asılı duran İbn Zübeyr’in cesedinin yanında geçerken Abdullah b. Zübeyr için övgü içeren şu ifadeyi de kullanmıştır: “Ey Ebâ Hubeyb! Sana selâm olsun. Seni bu işten (iktidar için çarpışma düşüncesi) vazgeçirmek için çok uğraştım. Gerçekten sen çok oruç tutan, çok namaz kılan ve akrabalık bağlarımı oldukça önemseyen biriydin. Allah’a yemin olsun ki, kötülerini senin gibi olan bir topluluk çok iyi bir topluluktur.”¹⁴⁹

D) Tarafsızların Tarafsızlıklarının Anlamı

İslâm Târîhinin ilk döneminde vuku bulan iç siyâsî çekişmelerden uzak duran ve bu pozisyonlarından dolayı kendilerine tarafsızlar denilen kişilerin “tarafsızlıklarının” içeriğine ilişkin doyurucu bir açıklama yapılmamıştır. Bu durum ise, tarafsızların bazen “tarafsızlığın rahatını yaşayanlar,” bazen de “çatışan iki tarafı da eşit gören ya da haklı ile haksız bir tutanlar” şeklinde anlaşılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla tarafsızların tarafsızlıklarının ne anlam ifade ettiği üzerinde durmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda tarafsızların Cemel, Sıffin ve Kerbelâ gibi çatışmalar karşısındaki tavırlarını ve ilgili tavırlarına gerekçe olarak sarfettikleri ifadeleri yorumlamaya çalışacağız.

Muhammed b. Mesleme Hz. Ali tarafından Cemel’e, Muâviye tarafından ise Sıffin’e davet edilmiştir. Ancak o, iki şahsın da zikredilen tekliflerini kabul etmemiştir.¹⁵⁰ Muhammed b. Mesleme, bu davetleri geri çevirmesinin gerekçesi olarak, Hz. Peygamber’in kendisine “Şu kılıçla Allah yolunda savaş. Çarpışan iki grup Müslümanı görürsen, kılıcını kırılıncaya kadar taşa vur. Sonra eline hakim ol. Ölüm sana ulaşincaya kadar bekle.” dediğini ve bu yüzden prensip olarak, “Lâ ilâhe illallâh” diyen bir mü’minle çarpışmayacağını belirtmiştir.¹⁵¹ Görüldüğü üzere Muhammed b. Mesleme, çarpışan iki tarafı eşit görme ya da birini haklı diğerini haksız bulma cihetine gitmemiştir. O, ne sûretle olursa olsun, yöntem olarak mü’minlerin aralarında çarpışmalarını doğru bulmamış ve meydana gelen çatışmalar karşısında tarafsız kalma ilkesini

¹⁴⁸ eş-Şîrâzî, s. 50; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, s. 25.

¹⁴⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 334; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, s. 25.

¹⁵⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, s. 55-56, 99-100; Safedî, V, s. 30; İbn Kesîr, III, s. 27; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 369.

¹⁵¹ ed-Dineverî, s. 145; Safedî, V, s. 30; İbn Kesîr, VIII, s. 27; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 373.

benimsemiştir. Muhammed b. Mesleme, bir anlamda iktidar mücadelesinde çözüm olarak silahlı çatışma yoluna gitme yöntemini tasvip etmemiş ve sözü edilen siyaset tarzını tercih edenlerden uzak durmayı uygun görmüştür.¹⁵²

Üsâme b. Zeyd, muhtemeldir ki yapılacak biatın beraberinde karşı tarafla çatışmayı zorunlu kılacağını düşünerek, Hz. Ali'ye biat etmemiştir.¹⁵³ Aynı zamanda Cemel ve Sıffin'e katılmayan Üsâme, "Lâ ilâhê illallâh" diyene kılıç kaldırmayacağını ısrarla vurgulamıştır.¹⁵⁴ Belirtildiğine göre Hz. Ali, kendisini desteklemesi için Üsâme'yi Cemel'e davet etmiştir. Üsâme'nin ise ona şu cevabı verdiği aktarılmaktadır: "Ey Ebâ Hasan! Bir arslanın pençesinde olsaydın, seninle birlikte arslana karşı mücadele ederdim. Ama bu konuda (Cemel'de Müslümanlara karşı savaşmada) sana katılamam."¹⁵⁵ Buradan, Üsâme'nin Ali'ye değil çatışmaya karşı çıktığı görülmektedir. Kısacası Üsâme'nin tarafsızlığı, çatışan taraflardan herhangi birisini desteklememe ya da herhangi bir grubun safında diğerine karşı fiilî mücadeleye girmeme anlamındadır. Yoksa o, taraflardan ikisini de aynı derecede haklı bulmamaktadır.

Sa'd b. Ebî Vakkâs, çatışmaların bir tarafını oluşturan Hz. Ali'nin hilâfete daha layık ve onun bazı üstün niteliklere sahip olduğu değerlendirmesini yapmıştır. Örneğin Sa'd, özel bir mektupla Muâviye tarafından Sıffin savaşına davet edilince, o, Muâviye'ye yazdığı belirtilen cevabî mektubunda şu ifadeyi kullanmıştır: "Ömer b. el-Hattâb (halife Osman'ı seçmeleri için) oluşturduğu heyete, halife olmada hak sahibi olanları seçti. Onların birbirlerine üstünlükleri yoktu. Kimin üzerinde icma varsa o tercih edilir. Ali'ye gelince, bizdeki meziyetlerin hepsi onda da vardır. Ancak onda olan bazı üstün özellikler bizde yoktur."¹⁵⁶ demiştir. Sa'd, mektubunun sonunda da Müslümanlarla savaşmanın dine uygun düşmediği gerekçesiyle Muâviye'nin teklifini reddetmiştir.¹⁵⁷ Yine rivâyet doğruysa Sa'd, Tahkim'den sonra Ebû Musâ el-el-Eş'arî'ye "Ey Ebâ Mûsâ! Seni bu hallere, Amr'ın tuzaklarına düşüren neydi?"¹⁵⁸ diye sormuş ve onu yadırgamıştır. Dikkat edilirse Sa'd, Muâviye ile

¹⁵² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, s. 9; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 98; Vecca, XII, s. 122.

¹⁵³ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, s. 9.

¹⁵⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, s. 9; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 504-506;

¹⁵⁵ Buhârî, *Fiten*/20; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 504-506.

¹⁵⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 100; İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292.

¹⁵⁷ İbn Kesîr, VIII, s. 27; Zehebî, *Nübelâ*, I, s. 122.

¹⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 178.

Ali'yi eşit tutmamaktadır. Bir anlamda Sa'd, Ali'yi hilâfete daha layık görmektedir. Bu, Sa'd'ın iki tarafı eşit görmediği, ancak iş çatışmaya gelince tarafsızlığı tercih ettiği anlamına gelmektedir.

İbn Ömer'in kendisini Ali safında Cemel'e davet eden Ammâr b. Yâsir'e "Hilâfete için en uygun kişi şüphesiz ki Ali'dir. Ancak hilâfete için verilen mücadeleye kılıç karışmıştır. Bu durumda da ne Ali'nin yanında ne de karşımdayım."¹⁵⁹ dediği rivâyet edilmektedir. Aynı şekilde İbn Ömer, Muâviye tarafından Sıffîn'e çağrıldığında o, Ali'nin hilâfete daha layık olduğunu hatırlatmış ve Muâviye'nin kendisini destekleme şeklindeki talebine olumsuz cevap vermiştir.¹⁶⁰ Yine belirtildiğine göre İbn Ömer, Tahkim'de Amr'ı -Muâviye'yi seçme ihtimaline karşı- uyarılmış ve gelişmeler Muâviye'nin lehine sonuçlanınca da üzül-müştür.¹⁶¹

Genelde tarafsız grubun lideri olarak kabul edilen İbn Ömer'in Hüseyin'in başına gelebilecekleri tahmin edip onu isyandan vazgeçirmeye çalışması,¹⁶² iktidarı Hüseyin ve Ehl-i Beyt'e zarar verecek bir yapı olarak görmesi, daha sonra ise Hüseyin'in öldürülüşüne tepkisini açıkça ortaya koyması, onun tarafsızlığının bir üslûptan ibaret olduğu şeklinde yorumlanabilir. Keza İbn Ömer'in, Emevî-İbn Zübeyr iktidar mücadelesi karşısındaki tarafsızlığı da iki tarafın zihniyetini paylaşma ya da paylaşmama anlamında değildi. İbn Ömer'in ilgili tavır ya da duruşu, çatışmayı esas alan iki siyasî gruptan da uzak durma şeklindeki bilinçli bir tercih idi. Zaten Abdullah b. Ömer, İbn Zübeyr' i takdir ettiğini ve onu dönemin idarecilerinden üstün gördüğünü de gizlememiştir.¹⁶³

Siyasî çatışmalar karşısındaki tarafsızların duruş tarzları ve ilgili duruşlarına dair sarfettikleri ifadeler dikkate alındığında şunlar belirtilebilir: Tarafsızların tarafsızlıkları, çarpışan iki tarafı aynı derecede haklı görme ya da iktidar mücadelesi veren iki siyasî lideri de aynı derecede hilâfete hak sâhibi bulma anlamında değildi. Nitekim, tarafsızların Emevîlere karşı iktidar mücadelesi veren Hz. Ali, Hüseyin b. Ali ve İbn Zübeyr'e ilişkin sözleri bu gerçeği kanıtlar niteliktedir. Söz konusu tarafsızlık, iktidarı silah zoruyla ele geçirme yöntemini seçen ve bu amaca

¹⁵⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 55.

¹⁶⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 89.

¹⁶¹ Taberî, V, s. 68-69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 168-169.

¹⁶² Buhârî, *Fedâilu's-Sahâbe*/22; Tirmizî, *Menâkıb*/30; İbn A'sem, V-VI, s. 26; İbn Abdırabbih, IV, s. 384; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 296; Suyûtî, *Târîh*, s. 206.

¹⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 25.

dönük olarak birbirlerini öldüren taraflardan herhangi birisini desteklememe ya da savaşıyan gruplardan uzak durma anlamındaydı. Kısacası tarafsızların tarafsızlıkları, silahlı çatışmaya giren iki tarafın da zihniyetlerini paylaşma ya da paylaşmama anlamında olmayıp, bunların dinî gerekçelerle “silahlı çatışma yöntemini tasvip etmeme ve iktidarı silah zoruyla ele geçirmeye çalışan tarafları desteklememe şeklindeki bir üslûptu.”

D) Tarafsızların Tarafsızlıklarının Genel Sebepleri

Aslında tarafsızlar arasında belirlenmiş ortak bir hareket tarzı ve o tarza ilişkin sistemleştirilmiş bir düşünce bütünlüğü yoktu. Bu durum ise bizi, tarafsız olarak bilinen kişilerin karakterlerini, onların çatışmalar karşısındaki duruşlarını ve bu duruşa ilişkin sözlerini yorumlayarak, bunların neden tarafsızlık taraftarı olduklarını tespitte zorlamaktadır.

Tespitimize göre tarafsızların dâhilî çatışmalar karşısında tarafsız bir pozisyon almalarının birinci nedeni, bunlardan bazılarının genel anlamda siyasete ilgi duymamaları bir kısmının ise -belki de yaşanan hadiseler sebebiyle- toplumdan uzak bir hayat yaşamayı, siyasî çekişmelere karışmaya tercih etmeleriydi.¹⁶⁴ Örneğin Sa'd b. Ebî Vakkâs, kendisine biat etmek isteyenlerin söz konusu isteklerini kabul etmediği gibi, dönemin Müslüman toplumu tarafından oldukça önemsenen Tahkim'de olup bitenleri bile takip etmemiştir.¹⁶⁵ Hatta zikredildiğine göre Tahkim'deki gelişmeleri, Sa'd'ın oğlu Ömer gidip ona haber vermeye çalışmıştır. Söz konusu haberleri dahi önemsemeyen Sa'd, Ali'nin vefatından sonra Medîne yakınındaki Akîk'e yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.¹⁶⁶

Abdullah b. Ömer de siyasete sıcak bakmamıştır. Bu yüzden o, zaman zaman kendisine biat etmek isteyenlerin biatlarını kabul etmemiştir.¹⁶⁷ Nitekim Muâviye, vefatına az bir süre kala oğlu Yezid'e nasihat ederken, İbn Ömer'in siyasete ilişkin kişiliği hakkında şu tespitini aktarmıştır: “...İbn Ömer'e gelince, ibadet onu halletmiştir. Ona hilâfet teslim edilmeyinceye kadar Abdullah hilâfeti istemez.”¹⁶⁸ Yine Mervân

¹⁶⁴ İbn Mâce, I, 47; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 293; İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, I, s. 567-568; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 167; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 505-506; İbn İmâd, I, s. 286; Sönmez Kutlu, *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2000, s. 55.

¹⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 167.

¹⁶⁶ İbn Abdilber, II, s. 610; İbn Kesîr, VIII, s. 78; İmâm-ı Şa'ranî, I-II, s. 72.

¹⁶⁷ Taberî, V, s. 68-69; İbn Abdırabbih, IV, s. 347; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 293-294; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, s. 54; İbn s İmâd, I, s. 215; Tantavî, s. 433.

¹⁶⁸ İbn İmâd, I, s. 286.

b. Hakem, İbn Ömer hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: “Bence İbn Ömer savaşıma taraftarı değildir. O, insanların başına da geçmek istemez. İktidar kendiliğinden ona verilse ya da hilâfeti üstlenme işine ister istemez itilirse, o başkadır. Yoksa o, başa geçmek için uğraşmaz.”¹⁶⁹ Aslında Haccâc’la iktidar mücadelesi hakkında tartışan İbn Ömer’in kendisi de hilâfette gözünün olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁰ Kısacası tarafsızların lideri olarak kabul edilen İbn Ömer, siyasî mücadelelere girenlere destek vermediği gibi, hilâfeti üstlenme gibi bir hedefe de sahip değildi.¹⁷¹ Kısacası tarafsızlardan bazıları takvaları gereği,¹⁷² bazıları siyasete sıcak bakmadıkları için, diğer bir kısmı ise konjonktürel şartları dikkate alarak iç çatışmalar karşısında tarafsız bir pozisyon almayı uygun bulmuşlardır. Örneğin Musa b. el-Eş’arî, Cemel ve Sıffin’e katılmadığı halde, Tahkim’de Hz. Ali’nin hakemi olmayı kabul etmiştir.

Tarafsızların ilgili duruşlarının ikinci nedeni, onların biat anlayışları idi. Örneğin Muhammed b. Mesleme, Üsâme, Sa’d b. Ebî Vakkâs ve Abdullah b. Ömer Hz. Ali’ye biat etmeleri için çağırıldıklarında hepsi şu ifadeyi kullanmışlardır: “Eğer tüm Müslümanlar biat ederlerse biz de sana biat ederiz.”¹⁷³ Aynı zamanda onlar, kendilerine biat etmek isteyenlere “Herkesin biatı olmadan bize yapılan biatı kabul etmeyeceğiz” demişlerdir.¹⁷⁴

Tarafsızların halife ya da halife adayına biat etmek için “herkesin biatını şart koşmaları” ilkesi, şüphesiz sadece Hz. Ali dönemi için geçerli değildi. Onlar, Yezîd’in hilafete getiriliş sürecinde de aynı şartı koşmuşlardı. Örneğin Muâviye ve valilerinin tüm baskılarına rağmen

¹⁶⁹ İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, III, s. 264.

¹⁷⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 294; İbnü’l-Cevzî, *Sıfat*, I, s. 567-568.

¹⁷¹ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, (çev.: Fikret İşıltan), İstanbul, 1963, s. 69; Watt, *Teşekkül Devri*, s. 86; Hatiboğlu, *Tenkid Zihniyeti*, s. 41; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tavârih-i Hulefâ*, I-IV, İstanbul, 1971, II, s. 425.

¹⁷² Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 302-305; Bağdâdî, *Mu’cemu’s-Sahâbe*, VIII, s. 2992; en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahyâ (ö. 676/1277), *Tehzîbu’l-Esmâ ve’l-Luğât*, I-II, Beyrut, ?, I, s. 279-281; Zehebî, *Nübelâ*, III, s. 214; İbn İmâd, I, s. 310-312; Şevkanî, *Darru’s-Sahâbe*, Dımeşk, 1990, s. 436; el-Hüseynî, es-Seyyid Mahmud *Cemheratu’l-Evliyâ*, I-II, Kahire, 1967, II, s. 62.

¹⁷³ İbn Sa’d, IV, s. 112; Halîfe b. Hayyât, s. 213; Belâzurî, *Fütûh*, V, s. 316; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 252; İbn Abdilber, II, s. 609; İbn Kesîr, VIII, s. 80.

¹⁷⁴ İbn Sa’d, IV, s. 111; Ahmet b. Hanbel, *Fedâilu’s-Sahâbe*, II, s. 899.

Yezîd'e biat etmeyen Abdullah b. Ömer "Ancak tüm toplum biat ederse ben de bir fert olarak biat edeceğim." demiştir.¹⁷⁵

Hemen belirtelim ki, tarafsızların halife olmak için toplumun tümünün biatını şart koşmaları, onların öncelikle ideal bir toplum özlemi içinde olduklarını, ikinci olarak da tüm toplumun biatını alan halifeyi birlik-beraberliğin garantisi olarak gördüklerini göstermektedir. Ancak tarafsızların "Halife adayına herkes biat etmelidir" şeklindeki biat anlayışında ısrar etmeleri, onların o dönemde gerçekleşmesi mümkün olmayan bir istekte bulunmalarını ifade ediyordu. Zira Müslümanların siyasî gruplara ayrıldığı ve iç çatışmaların yanında kelâmî konularda da derin ihtilafların yaşandığı bir zaman diliminde herkesin aynı adaya biat etmesi düşünülemezdi. Nitekim gerek Râşid Halifeler ve gerekse Emevîler döneminde tüm toplumun biat ettiği hiçbir halife olmamıştır. Sonuçta reel politik durum ve toplumu dikkate almayıp idealist düşünen tarafsızlar da zamanla gerçek hayattaki durumu dikkate almış ve "çoğunluğun" biat ettiği halifelere biat etmek zorunda kalmışlardır.¹⁷⁶

Tarafsızların söz konusu pozisyonlarının üçüncü nedeni, onların toplumun birlik-beraberliğine verdikleri önem ve Müslümanın Müslümanı öldürmesini dine aykırı bulmalarıydı.¹⁷⁷ Örneğin İbn Ömer, toplumun bütünlüğüne zarar vereceğine inandığı Cemel, Kerbelâ ve Mekke isyanlarına katılmamış, bu olayların kahramanlarını ilgili girişimlerinden vazgeçirmeye çalışmış ve kendi akrabalarını da zikredilen çatışmalara girmemeleri için uyarmıştır.¹⁷⁸ Zira o, iç çatışmaları fitne olarak değerlendiriyor, fitneyi ise toplumu parçalayan bir sebep olarak görüyordu.¹⁷⁹ Yine toplumun birlik-beraberliği bozulmasın ya da sağlansın diye İbn Ömer iktidara gelen halifelere biat etmiş¹⁸⁰ ve Hicâz'a tayin edilen tüm valilerin arkasında namazlarını kılmış ve zekatını onlara vermiştir.¹⁸¹ Söz konusu gelişme, tarafsızların idealizmden vazgeçerek zamanla çoğunluğun biatını esas aldıklarını, kısacası hilâfette meşrûiyetin ölçüsü olarak çoğunluğun tercihini görmeye başladıklarını görüyoruz.

¹⁷⁵ Halife b. Hayyât, s. 213; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldan*, V, s. 316; İbn A'sem, III-IV, s. 344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 265.

¹⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîh-i Buhârî*, I-XIII, Beyrut, 1989, XII, s. 241.

¹⁷⁷ İbn Sa'd, IV, s. 111; Ahmet b. Hanbel, *Fedâilu's-Sahâbe*, II, s. 895; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 292-293; Tantavî, s. 434.

¹⁷⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 100; İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292.

¹⁷⁹ Vekîl, I, s. 236.

¹⁸⁰ İbn Sa'd, IV, s. 112.

¹⁸¹ İbn Sa'd, IV, s. 110; İbn Kesîr, X, s. 5.

Tarafsızların toplumsal bütünlüğü savunmalarının ve bu bağlamda toplumsal çatışmalardan uzak durmalarının kanaatimizce iki önemli nedeni vardı: Birincisi, toplumun parçalanmasının önüne geçmek. İkincisi ise tekfir faaliyetini başlatan, ötekileştirdiklerini öldürmeyi dinin emri olarak gören ve bu düşünceleriyle hem bilgi kirlenmesine neden olan hem de toplumda kaos yaratan Hâricîler'in etkisini azaltmaktı.

Tarafsızlık taraftarlarının ilgili duruş tarzlarının dördüncü nedeni, onların siyâsî iç çatışmaları dünyevî amaçlara dönük bir faaliyet olarak görmeleri idi. Örneğin, Osman'ı seçecek altı kişilik heyet içerisinde bulunmuş, Hz. Peygamber'in en yakın sahâbilerinden biri ve aynı zamanda tarafsız grubun ileri gelenlerinden olan Sa'd b. Ebî Vakkâs, dünyevî menfaat için yapıldığına inandığı iktidar kavgalarından uzak durmaya özen göstermiştir.¹⁸² O, iç çatışmalara katılmadığı gibi Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe'nin Cemel'e katılma şeklindeki tavırlarını da fitneye sebebiyet vermek olarak değerlendirmiş ve mezkûr şahısların söz konusu tavırlarını yanlış bulduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁸³ Yine Muhammed b. Mesleme, Müslümana karşı kılıç kaldıramayacağını söylemiş ve tüm çabalara rağmen iç savaflara iştirak etmemiştir.¹⁸⁴ Tarafsızlardan Üsâme b. Zeyd ise "lâ ilâhe illallâh diyenle asla savaşmam." demiş ve çatışmalar esnasında ilke olarak herhangi bir tarafı desteklememiştir.¹⁸⁵

Dönemin iç çatışmaların amacınının siyâsî/dünyevî olduğunu açıkça belirten ve bunu da tasvip etmediğini dile getiren tarafsızlardan birisi de Abdullah b. Ömer'dir. Rivâyet edildiğine göre birisi İbn Ömer'e gelip onun iç çatışmalara aktif olarak katılmasını sağlamak amacıyla "Din, yalnız Allah'ın oluncaya kadar savaşınız (Enfal, 8/39)." âyetini hatırlatmıştır. İbn Ömer ise cevaben "Bizler, din Allah'ın oluncaya kadar savaşık. Sizler ise din başkasının olsun diye savaşıyorsunuz." diyerek, mevcut çatışmaların din için yapılmadığına işaret etmiş ve bu sebeple hiçbir tarafı desteklemeyeceğini belirtmiştir.¹⁸⁶ Başka bir rivâyete göre ise İbn Ömer bahse konu olan kişiye şu cevabı vermiştir: "Âyetteki fitne harbi nedir biliyor musun? Rasûlullah müşriklerle harb ederdi. Müşriklerle savaş, fitnenin izalesi içindir. Dolayısıyla sizin mal-

¹⁸² İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 55; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, s. 84; İbn Abdilber, II, s. 609.

¹⁸³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 100; İbnü'l-Esîr, *Üsdu'l-Gâbe*, II, s. 292.

¹⁸⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 55-56; Safedî, V, s. 30; İbn Kesîr, VIII, s. 27.

¹⁸⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, s. s9; ed-Dineverî, s. 145.

¹⁸⁶ İbn Sa'd, IV, s. 111; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 292-293.

saltnat için birbirinizle çarpışmanız, din için savaş değildir.”¹⁸⁷ Yine Sıffin Savaşı’ndan önce İbn Ömer’i Hz. Ali safında savaşmaya davet eden birisi “Sen sahâbilerdensin. Seni bize katılmamaya sevk eden sebep nedir?” diye sormuştur. Abdullah b. Ömer ise, meşrû sebepler olmadan Allah’ın Müslümanın kanını dökmeyi yasakladığını gerekçe olarak zikretmiştir.¹⁸⁸ Keza, Emevî-İbn Zübeyr çekişmesi esnasında Nâfi’ b. el-Ezrak taraftarı bir Hâricî, Abdullah b. Ömer’e gelerek “Eğer mü’minlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri diğerine saldırırsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın...(Hucurât, 49/9)” âyetini okumuş ve onu Abdullah b. Zübeyr’i desteklemeye çağırmıştır. İbn Ömer ise gelen kişiye “Bir mü’mini kasten öldürmenin cezası ebediyen cehennemde kalmaktır.” (Nisâ, 4/93) âyetini hatırlatmış ve yapılan teklifi dinî gerekçelerle reddetmiştir.¹⁸⁹ Kısacası İbn Ömer de diğer tarafsızlar gibi iç çatışmaların dünyevî amaçlar için yapıldığını düşünmüştür. Bu nedenle, kendisi çatışmalara katılmadığı gibi, akrabalarının da iç çekişmelere iştirak etmelerini engellemiştir.¹⁹⁰

Tarafsızların tarafsız davranmalarının beşinci nedeni ise onların hadis-din anlayışları idi. Tarafsızların çoğunun Hicâzlı olduğu ve orada ise genel olarak hadis kültürünün hakim olduğu düşünülürse, belki de bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Yalnız burada dikkatimizi çeken önemli bir husus şudur: Kimi çağdaş araştırmacılar, tarafsızların tarafsız bir tavır takınmalarında fitne (ileride fitne olaylarının yani hilâfet için çatışmaların yaşanacağını bildiren) rivâyetlerinin etkili olduğunu belirtmektedirler.¹⁹¹ Örneğin hadis kitaplarında geniş bir yer tutan bu tür rivâyetlerden bir tanesi şu şekildedir: “Yakında birtakım fitne (iç çatışmalar) olayları meydana gelecektir. Fitneye karışmayan kişi, fitneye karışmak üzere ayakta durandan daha hayırlıdır. O hengamede ayakta duran, fitneye doğru yürüyenden, yürüyen ise koşandan daha hayırlıdır. Kim o fitnenin başında durursa, fitneler onu yıkar, kim fitne zamanında bir sığınak bulursa oraya sığınsın.”¹⁹²

¹⁸⁷ Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetu’l Kârî li Şerhi Sahih-i Buhârî*, I-XI, İstanbul, 1890, VIII, s. 627-628.

¹⁸⁸ Ebû Nuaym *Hilye*, I, s. 292-293; Tantavî, s. 434.

¹⁸⁹ Aynî, VIII, s. 627-628.

¹⁹⁰ Bkz. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, III, s.106; İbn Kesîr, VIII, s. 216-218.

¹⁹¹ Bkz. Demicî, Süleyman, *İslâm’da Devlet Başkanlığı*, (çev.: İ. Cücük), İstanbul, 1996, s. 466; es-Salih, 111.

¹⁹² Buhârî, Fiten/9; Müslîm, Fiten/3; Tirmizî, Fiten/29,33; Bâkılanî, s. 234.

Hemen belirtelim ki, muteber kaynaklarda fitne olayları ve bu olaylar karşısında tarafsızların tavırları anlatılırken bu tür rivâyetler geçmemektedir. Kanaatimizce fiten rivâyetleri, ilk dönemde yaşanmış olumsuz bazı hadiseleri meşrûlaştırmak, taraflardan herhangi birini haklı ya da haksız göstermek ve Müslümanları muhtemel iç çekişmeler konusunda uyarmak amacıyla daha sonraki dönemlerde uydurulmuştur. Zira fitneyle ilgili zikrettiğimiz rivâyet ve benzerleri gerçek olsaydı – elbetteki Hz. Peygamber kendi dönemindeki yaşanmış bazı olaylardan yola çıkarak, Müslümanların birlik-beraberliğini muhafaza etmek ve sonradan gelecek Müslümanları uyarmak amacıyla fitneyle ilgili sözler sarfetmiştir- ve iç çatışmalar döneminde bunlar bilinseydi, dönemin Müslümanlarının birbirlerini öldürmeleri mümkün olmazdı diye düşünüyoruz. Ayrıca fiten rivâyetlerinin önemli bir kısmı, ileride meydana gelecek olaylara (Cemel, Sıffîn, Kerbelâ...) göre formatlanmış izlenimini uyandırmaktadır.

Tespit ettiğimiz kadarıyla tarafsızlar duruşlarını şu hadisle izah etmeye çalışmışlardır:¹⁹³ “Bir mü’minin diğer mü’mini haksız yere öldürmesi haramdır.”¹⁹⁴ Kısacası tarafsızlar, Müslümanın Müslümana silah çekmesini İslâm şeriatına aykırı bulmuşlar ve çatışmada hem ölen hem de öldürenin cehennemlik olduğuna inanmışlardır.¹⁹⁵ Aslında tarafsızların söz konusu dinî argümanlarının temel dayanağı Kur’ân ve Hadis’tir diyebiliriz. Örneğin Kur’ân’ın Nisâ Sûresi’nin 93. âyetinde “Bir mü’mini kasten öldürmenin cezasının ebedî cehennem olduğu” zikredilmektedir. Aynı şekilde târih ve hadis kitaplarında belirtildiğine göre Hz. Peygamber Veda Hutbesin’de, Müslümanın canı ve malına zarar vermenin haram olduğunu söylemiştir.¹⁹⁶ Dolayısıyla tarafsızlık taraftarlarının söz konusu hareket tarzlarının en önemli nedeni, onların din anlayışları idi diyebiliriz.

Sonuç

İslâm Târîhinde Cemel, Sıffîn ve Kerbelâ gibi iç çatışmaların yaşanması, söz konusu dönemde sosyal ve siyasal olarak mevcut toplumun

¹⁹³ İbn Sa’d, IV, s. 111; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, s. 55-56; Dineverî, s. 145; Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, II, s. 9; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, s. 292-293; Safedî, V, s. 30; Zehebî, *Nübelâ*, II, s. 504-506; Tantavî, s. 34.

¹⁹⁴ Dârimî, *Siyer/77*; Buhârî, *Fiten/10*; Müslîm, *Fiten/4*; l-Vekî, Muhammed b. Halef b. Hayyân (ö. 306/918), *Ahbâru’l-Kudât*, I-III, Beyrut, ?, II, s. 24; Aynî, XI, s. 345; İbn Hişâm, IV, s. 250-251; İbn Mâce, s. 1311.

¹⁹⁵ Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1962, s. 45.

¹⁹⁶ İbn Hişâm, IV, 250-251; Buhârî, *Fiten/10*; Müslîm, *Fiten/4*.

temel taşlarının yerinden oynatılmaya başladığına işaret etmektedir. Beklenmedik siyasal krizlerin vuku bulması da bu durumun gerçekliğini göstermektedir. Zikredilen siyasal ve sosyal krizlerin en önemli nedenlerinin başında ise, bazı siyasî grupların iktidarı ele geçirme sürecinde İslâm'ın siyaset için belirlediği şûra, işi ehline verme ve adalet gibi temel prensipleri nazar-ı dikkate almamış olmaları gelmektedir. Zira kimin, ne zaman, nasıl ve neye göre hilâfete geleceğine ilişkin örnek uygulamalar Dört Halife Dönemi'nde mevcuttu. Râşid Halifeler Dönemi'ndeki teamüller bir referans olarak mevcut iken, dönemin iktidar mücadelesinde zikredilen teamüller yerine güç esas alınmıştır.

Toplumda önemli konumları bulunan Abdullah b. Ömer, Üsâme b. Zeyd, Muhammed b. Mesleme, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi çok sayıdaki sahâbî ve tâbiîn, silahlı iç çatışmalar karşısında tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. Çünkü tarafsızlar, çarpışanların bir kısmının nihâî amaçlarının siyasî-dünyevî olduğunu düşünüyordular.

Tarafsızların tarafsızlıkları, çarpışan iki siyasî grubu eşit ya da aynı derecede haklı görme anlamında değildi. Bahse konu olan tarafsızlık, iktidar mücadelesinde silahlı çatışmayı yöntem olarak seçen ve birbirlerini öldüren taraflardan uzak durma ya da bunlardan herhangi birisini desteklememe anlamındaydı. Zira tarafsızlar, Müslümanın Müslümanı öldürmesini dine aykırı bir fiil olarak görüyorlardı. Bu bağlamda tarafsızların duruşları, çarpışan tarafların zihniyetlerini paylaşıp-paylaşmamayla ilgili olmayıp, iktidar yolunda takip edilen yöntemi tasvip etmemeye ilgili bir üslûptu.

Tarafsızların iç çatışmalara iştirak etmemelerinde genel olarak şu sebepler etkili olmuştur: Bunların bir kısmının siyasete sıcak bakmama-ları, mevcut iç siyasî çekişmeleri dünyevî amaçlara dönük olarak görmeleri, toplumsal bütünlüğe verdikleri önem ve bazı âyet-hadisleri esas alarak Müslümanın Müslümanı öldürmesini İslâm'a aykırı bulmalarıydı.

Tarafsızların "Müslümanın Müslümanı öldürmesini tasvip etmemeleri" ve bunu sık sık dile getirmeleri, aslında dine uygun bir tavidir. Ancak tarafsızlardan bir kısmı önemli gelişmelerin yaşandığı bir zaman diliminde toplumdan uzak bir hayat yaşamayı tercih etmiş, bir kısmı ise taraflardan herhangi birisini desteklememeyi çözüm olarak görmüş ve haksız olan tarafı uyarma ya da onların karşısında durmayı gerekli görmemiştir. Bu ise, iktidar mücadelesinde haksız tarafın bile kendisini hilâfete hak sâhibi olarak görmesine ve iktidarı elde etmede gücün meşrûiyet ölçüsü olarak algılanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla tarafsızların bir ara formül olarak gördükleri tarafsızlık siyaseti, döne-

min iç siyasî çatışmalarını engellemede ya da toplumsal bütünlüğü sağlamada nihâî bir çözüm olmamıştır.

ALİ ŞERİATİ'NİN KUR'ÂN ALGISI

Dr. Murat KAYACAN

Özet

İranlı Müslüman bir entelektüel olan Ali Şeriatî (1933-1977), Müslüman toplumların sorunlarına İslâmî prensipler doğrultusunda çözümler aradı. Bunu yaparken de modern sosyoloji ve felsefenin verilerini de dikkate aldı. Fransa'nın Sorbonne Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra İran'a döndü ama "Fransa'dayken devleti yıkıcı faaliyetlerde bulunduğu" iddiasıyla hapse atıldı. 1965'te serbest bırakıldı ve çok sayıda dinleyici çeken etkili konferanslar verdi.

İran İslâm Devrimi öncesinde olduğu gibi, Şeriatî'nin görüşleri günümüzde İran'da ve hatta tüm dünyada güncelliğini korumaktadır. Bu çalışmada onun ayetleri, (bazıları kısmen olmak üzere) sureleri ve kıssaları nasıl yorumladığını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken de önce genel olarak onun görüşlerini belirtip ardından da özellikle klasik tefsirleri de göz ardı etmeksizin Kur'ân bütünlüğünü dikkate alarak bu görüşlerini değerlendirmeye gayret edeceğiz.

Anahtar kelimeler: Bilimsel tefsir, mucize, sembolizm, melek, insan.

Ali Shariati's Way Of Understanding Quran

Abstract

Iranian Muslim intellectual Ali Shariati (1933-1977) tried to find solutions to Muslim societies' problems considering Islamic principles without disregarding some data of modern sociology and philosophy. After graduation from Sorbonne University, he returned to Iran but he was put into prison based upon a claim that he was involved in anti-governmental activities while in France. He was released in 1965. Afterwards, he gave influential conferences addressing a great number of devout listeners.

As in the period before the Islamic Revolution in Iran, Shariati's views are still current in Iran and in the world. In this study, we will try to show how he understands and comments verses (آیات), (sometimes partly) Surahs (chapters) and parables of the Quran. As this study proceeds, first we will mention his views in general and then interpret them by focusing on the Quran's integrity and especially its classical exegesis.

Keywords: scientific exegesis, miracle, symbolism, angel, human.

Giriş

Ali Şeriatî 1933 yılında İran'da (Sabzevar kentinde) doğdu. Eğitim yıllarında İran'ın yoksulluk ve zorluklarla boğuşan kesimleriyle tanıştı. Modern sosyoloji ve felsefenin bir kısım verilerini de dikkate alarak İslami prensipler ile Müslüman toplum ve toplulukların karşılaştığı sorunlara çözüm üretmeye çalıştı. Mevlana Celaleddin Rumî ve Muhammed İkbâl'den de büyük ölçüde etkilendi.

Eğitimini İran'da tamamladıktan sonra, Sorbonne Üniversitesi'nde Toplum Bilimleri ve Dinler Tarihi alanında doktora yaptı. Daha sonra İran'a döndü ve kısa süre içinde "Fransa'dayken devleti yıkıcı siyasi aktivitelerde bulunmakla" itham edildi. Girdiği hapis hanesinden 1965'te tahliye olan Şeriatî'nin dersleri farklı toplum kesimleri ve öğrenciler tarafından ilgi gördü. Ancak iktidar, Üniversite'ye baskı yaparak onu engelledi. Bunun üzerine Şeriatî Tahran'a giderek Hüseyiniye-i İrşad Enstitüsü'nde¹ ders vermeye başladı. Yine ona olan teveccüh, şah yönetimini rahatsız etti ve iktidarın, Şeriatî'nin bazı öğrencilerinin tutuklanması emrini vermesine sebep oldu. Ülke içi ve dışından gelen tepkiler üzerine yönetim onu hapisten çıkarsa da ondan kesinlikle herhangi bir eğitim faaliyetinde bulunmaması, özel veya genel hiçbir toplantı yapmaması, hiçbir eser yayımlanmaması taahhüdü istedi. Ayrıca devletin güvenlik örgütlerinden SAVAK onun yakın çevresini gözetim ve denetim altında tutacaktı. Muhtemelen bu şartlarda hicret etmesi gerektiğini düşünen Şeriatî, İngiltere'ye gitmeye karar verdi. Üç hafta sonra 19 Haziran 1977'de, orada bir otel odasında ölü bulundu.²

İran İslâm Devrimi öncesinde olduğu gibi günümüzde de Şeriatî'nin görüşleri hâlâ İran'da hatta dünya çapında yankı bulmaktadır. Ali Şeriatî'nin yüz yirmi kadar eserinin³ yaklaşık yarısı⁴ Türkçe'ye ter-

¹ Bu enstitüde İslâm tarihi, Kur'an tefsiri, edebiyat-sanat ve Şii düşünsel mirasına ilişkin kaynakların tashihi için Arap dili ve İslâm'ın dünyaya yayılması amacıyla İngilizce bölümü bulunmaktaydı bkz. Şita, İbrahim Düsüki, "Dr. Şeriatî ve Öze Dönüş Teorisi", (çev: Yasin Demirkıran), Edisyon, Ekin Yay., 1988, s. 233.

² Şeriatî'nin Şah dönemi istihbarat örgütü SAVAK tarafından öldürüldüğü şeklindeki yaygın iddia, İranlı düşünür Abdülkerim Suruş'a (1945-) göre doğru değildir. Onun vefat nedeni kalp krizidir bkz. <http://www.timeturk.com/Liberalizm-ile-Sosyalizm-arasinda-fark-yok-17606-haberi.html> 8.04.2009.

³ Şita, agm, s. 239.

cüme edilmiştir. Bu çalışmamızda, Türkçe'ye tercüme edilen eserlerinden yola çıkarak onun Kur'ân'ı nasıl algıladığını, bazen tümünü bazen de ayetlerinin bir kısmını tefsir ettiği sureleri ve ele aldığı kıssaları nasıl anlayıp yorumladığını ortaya koymaya çalışacağız.⁵ Bunu yaparken de çalışma boyunca büyük oranda önce yazarın görüşlerini belirtip ardından da değerlendirmelerde bulunacağız.

A. Kur'ân'la İlgili Genel Görüş ve Yaklaşımları

Şeriatî, Kur'ân üzerinde araştırma ve inceleme yapmak için bir çalışma planına ve diyalektik metoda ihtiyaç olduğuna vurgu yapmaktadır.⁶ Ona göre, İslâm insanı diyalektik bir şekilde tanımlar. İnsan; kuru, ruhsuz, anlamsız, yönsüz, katı bir “zorunluluk” anlamında değil; tamamen bilinçli, sorumluluk duyan ve kendi kendiyile savaş içinde olan bir yaratıktır. Öz varlığında bir yönü kötülüğe, diğer yönü iyiliğe bakmaktadır.⁷ Kur'ân insanı şöyle nitelendirmektedir: “*Nefse ve onu biçimlendirene, Sonra da ona kötülük ve takvasını ilham edene ki, elbette nefisini temizleyip parlatan kurtulmuştur. Onu kirletip gömen de ziyan etmiştir.*”⁸ Nefis aynı anda hem fücuru hem de takvayı⁹ içermektedir. Diyalektik bir tanım. İnsan iblis kutbuyla karşı karşıyadır.¹⁰

Şeriatî; diyalektik terimini özgür bir biçimde kullanmakta, bu terimin eş anlamlısını (Arapça veya Farsça) gerekli görmemektedir.¹¹ Onun önerdiği diyalektik metodu; maişet-mead, madde-mana ve dünya-

⁴ Şeriatî'nin eserleri on dört dile çevrilmiştir. Türkçe dahil tercüme edilen eserlerinin listesi için bkz. Şeriatî, *Puran, Gözetim Altında Özgürlük*, (çev: Melih Ahışhalı), Ekin Yay., İst., 2005, s. 235-246.

⁵ Şeriatî'nin eserlerinde bazı Kur'anî kavramlara dair değiniler söz konusudur ancak onları da bu araştırmaya dahil etmek kitap boyutunda bir çalışmanın konusu olabilir.

⁶ Şeriatî, Ali, *Kur'an'a Bakış*, (çev: Ali Seyyidoğlu), 4. bs., Fecr Yay., Ank., 1996, s. 25.

⁷ Şeriatî, age., s. 28.

⁸ Şems 91/7-10.

⁹ Şeriatî, bilinçten yoksun bir takvayı anlamlı bulmamaktadır. Bu yaklaşımını somutlaştırmak için Hz. Ali'ye karşı savaşan Hariciler örneğini vermektedir bkz. Şeriatî, Ali, *Dinler Tarihi*, (çev: Erdoğan Vatansever), Seçkin Kitaplar Yay., Basım yeri yok., ts., s. 330. Benzer şekilde Muhammed Esed de takva sahibi oluşu “Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olmak” şeklinde anlamlandırmaktadır bkz. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk), 7. bs., İşaret Yay., İst., 2000, s. 4.

¹⁰ Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, s. 29.

¹¹ İnyet, Hamid, “Şeriatî: İran'da İslâmî Radikalizmin Öğretmeni”, (çev: Yasin Demirkıran), Edisyon, Ekin Yay., 1988, s. 170-171.

ahireti konularını anlamada kullanma taraftarı değildir. Çünkü bunlar, birbirinden ayrı ve çelişik bir ikilemin konusu değildir. Ona göre İslâm; ilke olarak dünyayı, ahiret mutluluğunun kazanılacağı, iş-üretim-yapıcılık-amel-maddi-manevi değerlerin elde edileceği yer olarak kabul etmektedir.¹² “Kur’ân’ın birçok meseleyi zıtlıklar içinde ele aldığı yaklaşımı” doğrudur. Zaten bu üslup, insan zihninin işleyişiyle ilişkilidir. Ne var ki, bu zıtlıkların tümü karşıtlık taşımaz. Sözelimi, ahiret mutluluğunu hedeflemek dünyadan el etek çekmeyi gerektirmez.

Adını “Kur’ân” olarak seçen, surelerinin yarısından fazlasını düşünce tarzı ve itikadî meselelerin oluşturduğu¹³ bu kitabın tebliğcisi, ne kitabı, ne de okuma-yazması olan ümmi bir peygamberdir. Mürekkebe, kaleme ve yazdıklarına ant içilen bu kitabın¹⁴ cihad ayetleri, ibadet ayetlerinden fazladır ve ilk mesajı da okumaktır. Allah’ın öğretmekle iftihar ettiği Kur’ân-ı Kerîm, insana kalemle yazmanın öğretildiğinden söz etmektedir.¹⁵ Okuma ve yazmanın yaygın olmadığı bir toplumda, kalem, okuma ve yazmadan bahsedilmesi dikkat çekicidir.¹⁶ Yazı yazmak ve kalem kullanmak kutsaldır. Öyle ki yazı yazamayan Muhammed’in Allah’ı, yazıya ant içmektedir.¹⁷ Kur’ân’da geçen ve Türkçe’ye düşünmek şeklinde çevrilebilecek tedebbür, tefekkür, teakkul vb. kavramları ve birçok ayette yer alan Allah’ın sıfatlarını dikkate aldığımızda Şeriatî’nin yaklaşımı vahiyyle uyumlu görünmektedir. Yine kaleme ve yazdıklarına dikkat çekildiğine göre, Allah kalemin/yazının hangi amaçla kullanılmasını istiyorsa o doğrultuda kullanmak gerektiği izahtan varestedir. Yazarın “cihad ayetlerinin ibadet ayetlerinden fazla olduğu” görüşü ise gerçekçi değildir. Yine Kur’ân-ı Kerîm -onun söylediği gibi-

¹² Şeriatî, Ali, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, (çev: Kerim Güney), 2. bs., Seçkin Yay., İst., 1988, s. 101.

¹³ Şeriatî, Ali, *Ümmet ve İmamet*, (çev: Ahmet Sait), 3. bs., Fecr Yay., Ank. 1997, s. 25; Şeriatî, Ali, *Ali*, (çev: Alptekin Dursunoğlu), Söylem Yay., İst., 2002, s. 464.

¹⁴ Şeriatî’nin göndermede bulunduğu ayet şudur: “*Nûn, Kaleme ve yazdıklarına andolsun.*” (Nun, 68/1). Sabit el-Bünânî, el-Hasen ve Katade gibi "nûn"un divit (mürekkep hokkası) olduğunu rivayet etse de doğru olan el-Kuşeyrî Ebu Nasr Abdurrahim’in görüşüdür: Nun harfinin irabı yapılmadığına göre o, diğer surelerin başlangıcındaki hece harfleri gibidir bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, 11 c., Daru’l Fikr, Beyrut, 1995, IX/2, 207, 208. Ayet-teki “kalem” ile kalem sahipleri (yazarlar) de kastedilmiş olabilir bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamidi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, 4 c., Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut, 1995, IV, 572.

¹⁵ Alak 96/4.

¹⁶ Şeriatî, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, s. 80.

¹⁷ Şeriatî, *Kur’an’a Bakış*, s. 22.

“Allah’ın öğretmekle iftihar ettiği” bir kitap olarak kendisini tanıtmaktadır.

“Şia şehitlerinin¹⁸ Rabbinin adıyla ifadesi”ni de kullandığı *İki Sure İki Yorum* adlı eserinde yazar,¹⁹ Kur’ân’ın içinde hiç kimsenin en ufak bir kuşku sokamadığı, az veya çok hiçbir şekilde kendisinde en ufak bir tahrif yapamadığı biricik senet olduğunu ifade etmekte, bütün camilerin ve Hüseyniyelerin, bütün dini mekânların bir defa daha “Kur’ân dininin” camii ve mekânları olması için çabalamak gerektiğini vurgulamaktadır.²⁰ Günümüz sorumlu aydını²¹ bu büyük Kitab’a dönerse, Müslüman toplumun içinde bulunduğu durumdan kurtulması için, en iyi öğütleri bu kitaptan alabilir ve bu kitabın bir mucize olduğunu, ölümsüz olduğunu hissedebilir.²² Mezhebî yaklaşımlardan tam olarak kurtulmаса da, Şeriatî’nin Kur’ân merkezli bir din anlayışını dinî ve eğitim amaçlı mekânlarda tahkim etme arzusu kayda değerdir. Yine onun aydınları da Kur’ân’a yönlendirmesi, dindar bir kişilik olarak onlara karşı bir kompleks taşımadığının bir göstergesidir.

1. Kur’ân’ı anlamada yöntem

Şeriatî’ye göre, Kur’ân’ı anlamak için bazen tarih, bazen coğrafya bilgisi de gereklidir ki, (Rum Suresi tefsiri örneğindeki gibi) durum daha iyi aydınlansın.²³ Yani o, beşeri bilimlerin bazen vahyin anlatmak istediğini kavrama çabalarında katkı sağlayabileceği kanaatindedir ancak onları “olmazsa olmaz” konumuna da yükseltmemektedir. Yine o, Kur’ân’ı anlama çabaları içinde belli oranda öznel yorumları “anlaşılabilir” bulmaktadır. Sözgelimi Arap olan Seyyid Kutub, Hintli Muhammed İkbāl ya da bir İranlı bir ayeti birbirinden farklı şekilde yorumlamaktadır. Gerçekte yorumladıkları o ayeti hepsi de anlamıştır ancak anlayış tarzları farklıdır. Onların, aynı anlamı üç değişik tarzda ifade etmeleri; onların tarihleri,²⁴ kültürleri, toplumları, fitratları ve ruh halleriyle ilgili-

¹⁸ Şeriatî’nin şehadet algısı için bkz. Şeriatî, Ali, *Şehadet*, (çev: Muhammed Şayir), Fecr Yay., Ank., 2005.

¹⁹ Şeriatî, Ali, *İki Sure İki Yorum*, (çev: Selim N. Karaaslan), Ekin Yay., 2. bs., İst., 1996, s. 7.

²⁰ Age., s. 11.

²¹ Şeriatî’nin aydın kavramına yaklaşımı konusunda bkz. Şeriatî, Ali, *Aydın*, (çev: İbrahim Ağacan), Dünya Yay., İst., 2004.

²² Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 15.

²³ Age., s. 16.

²⁴ Şeriatî’ye göre tarih, Habil’in kanını gütme Mâcerasıdır ve tarihin her dönemi, sürekliliği olan bu savaşın bir sahnesidir bkz. Şeriatî, Ali, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, (çev: Ejder Okumuş), Şura Yay., İst., 1996, s. 186. Yine yazarın tarih anla-

dir.²⁵ Şeriatî aynı ayeti farklı tarzda anlamayı/ifade etmeyi İbnu Teymiye'nin ifadesiyle "tenevvü ihtilafı"²⁶ çerçevesinde görmektedir ki bu yaklaşımı gayet makuldür.

"Kur'ân ayetlerinin her birinin kendine has sırları olduğu" anlayışına sıcak bakmayan Şeriatî, Kur'ân'ı "insanın anlama sınırlarını aşan düzeyde bir kitap olarak" görmenin ona saygı kapsamında telakki edilemeyeceğini şu sözlerle ifade etmektedir: Bir kimseyi ha zorla bir yerden sürmüşler, ha saygıyla, ne fark eder?²⁷ Gerçekten de onun bahsettiği türden bir saygı anlayışı farkında olmayarak, "indirilen" Kur'ân'ı tekrar "yukarı çıkarmaya" ve hayattan uzaklaştırmaya neden olmaktadır.

Yazar, Kur'ân'ın araçsallaştırılmasından²⁸ şikâyetçidir: "Bir tez ve bir ilmi görüş çıkardığımda veya inandığım bir mektepten bir söz naklettiğimde; Kur'ân'ın uygun, uzunca bir suresini ya da bir ayetini alıp,²⁹ o konunun altına yazar, ona dayanırsam bu, Kur'ân'ı kendi fikrimi ispatlamak yolunda kullanmam demektir. Kur'ân; daima böyle bir araştırma ve tebliğ yönteminin kurbanı, düşüncelerimizi –ne olursa olsun- ispatlamak için de bir araç olmuştur. Hiçbir zaman, hiç kimse, her şeyi, -mezhebî, ilmî, edebî- bütün zihniyetini ve bilgisini bir kenara koyup; önceki görüşlerinden arınmış bir zihinle Kur'ân'a yönelmemiştir. Söylediğime uygun bir hadis vardır: 'Her kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse, yeri ateştir.'³⁰ Bu görüşe 'akıl' dediler, yani her kim Kur'ân'ı akılla tefsir ederse! Başka neyle tefsir edeceğiz? Hakikati, sözü, ayet veya rivayeti doğru anlamak için akıldan başka bir yolumuz

yışı konusunda bkz. Şeriatî, Ali, *Tarihi Sorgulamak*, (çev: İsa Çakan), Yeni Zamanlar Yay., İst., 2005.

²⁵ Şeriatî, Ali, *Hiz. İbrahim'le Buluşmak*, (çev: Mustafa S. Altunkaya), Fecr Yay., Ank., 2005, s. 96.

²⁶ Tenevvü ihtilafı, farklı kişilerden her birinin bir ibarenin bir boyutunu anlamasıdır. Bu durumda elde edilen anlam, kastedilenin tümünü içermemektedir. İbnu Teymiye, bu tür ihtilafa Fatıha Suresinde geçen dosdoğru yol (الصراط المستقيم) ifadesine verilen anlamları örnek vermektedir. Bu ibareye kimi İslâm, kimi Kur'an, bazıları kulluk bazıları da Allah ve rasulüne itaat demiştir. Bu görüşlerin tümünün esası birdir bkz. Rumî, Süleyman, *Usulü't-Tefsir ve Menahicuhu*, Riyad, (h.) 1413, s. 42.

²⁷ Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 80.

²⁸ Bu konuda bkz. Kayacan, Murat, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyak ve Sibakin Önemi", *Haksöz Derg.*, S. 80, İst., 1997.

²⁹ Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 72.

³⁰ İbnu Abbâs'tan yakın anlamlı şöyle bir rivayet söz konusudur: "Rasulullah (s) buyurdular ki: Kim Kur'ân hakkında ilme dayanmadan söz ederse ateşteki yerini hazırlasın." Tirmizî, Tefsir 1.

yok. 'Biz bir ayeti anlamaya çalışırken o ayetle ilgili imamdan gelen rivayete başvuruyoruz.' diyorlar. Bu ayetin tefsiri olan rivayeti aklımızın seçmesi, anlaması gerekmez mi? Rivayeti ayetin peşinden getir sonra da ayetin manasını rivayete uygun şekilde anla! Akılsız adama istediğin kadar ayet veya rivayet getirsen yine de fayda etmez. Sağırlara çağırını işittiremezsin. Hele bu sağır ve dilsiz insan, o sesi, çağırını anlamıyor, duymuyorsa bu adamın canı sıkılır, sinirlenir, senden bezer ve kaçır, sırtını döner. Artık peygamber bile gelse ona bir şey duyuramaz."³¹ "İnsanı kendi görüşüyle Kur'ân'ı yorumlamaktan men eden" hadis; gayet mantıklı, bilimsel ve dahası bu hadisteki yaklaşım, araştırmanın temelidir. Ancak gerçeği araştırırken araştırmacının; zihnini kişisel görüşlerinden önceki inanışlarından ve ön yargılarından, arındırması gerekmektedir. Böyle yaparsa, bir metni tefsir etmeye kalkıştığında gerçek anlamı yakalayabilir. Yoksa her kelime ve deymi kendi inancına göre tevil etmeye kalkışır. Yazar, bu noktada reyın akıl diye anlamlandırılmasını uyanıkça bulmaktadır. Halbuki, bu Kitap, akıl olmadan ne okunabilir, ne onunla amel edilebilir ve ne de kavranabilir. Bazı insanlar saltanatlarının elden gitmesinden korktukları için "akıl ile tefsiri" haram kılmışlardır.³²

Öyleyse Şeriatî'ye göre doğru olan, Kur'ân'ı (subjektif) "görüş"le tefsir etmemektir. Şii, Sünni, Vehhabi, Cebri vb. hangi ekol üyesi olursa olsun, Kur'ân'dan görüşüne uygun sonuçlar çıkarmaktadırlar. Çözüm; veraset yoluyla veya zorla yüklenmiş bütün önceki inançlardan temizlenmiş bir akıl, uyanık bir zihin, mantıklı, kudretli, uyanık, mana çıkarıcı ama daha önceki herhangi bir görüşü ispatlama taassubu ve taahhüdü olmayan bir yaklaşımla, Kur'ân'a gitmek ve ondan çıkarsamalarda bulunmaktır.³³

Şeriatî'nin, Kur'ân'ı "görüşle tefsir" etmekten men eden rivayeti anlama biçimi doğrudur. Kur'ân'ın muhatapları akletmezlerse Allah onları kötü bir azaba uğratar.³⁴ Vahyin muhatabı akledebilme yetisine sahip insanken, -kastedilen hevalarına göre Kur'ân'ı yorumlayanlar değil ise- Rasulullah (s) aklını kullananların cehennemi hak ettiklerini söylemiş olamaz.

Bir görüşü ispatlamak için tam bir sureden deliller getiren kimseyi görmemekten yakınan Şeriatî; Kur'ân'dan bir konu ele alınırken dai-

³¹ Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 73.

³² Şeriatî, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, s. 82.

³³ Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 73-74.

³⁴ Yunus 10/100.

ma yarım, bir veya iki ayetin art arda getirildiğini ileri sürmektedir. Bir kitaptan veya kitabın bir bölümünden bir cümle çıkarıp alınsa ve nakledilse sonra da insanlara: “Bu kitabın yazarının görüşü şöyledir.” dense, ne dereceye kadar tahrifte bulunulmuş, yalan söylenmiş ve hatta yazarın görüşünün zıddının dile getirilmiş olduğunu görmek mümkündür. Benzer şekilde Kur’ân’a yaklaşmak hiçbir zaman doğru değildir.³⁵

Kur’ân’dan ilham alarak ondaki emirlere uygun hareket etmek isteyenlerin; kafalarını ve gönüllerini sadece Allah’ın hükümleriyle doldurmaları ve böylece yeni ve eski bütün gelenek kalıntılarını atmaları ve cahili adetlerden sıyrılmaları gerektiğini söyleyen Kutub gibi³⁶ Şeriatî de ortaya konmuş olan şeylerin hiçbirini kendi görüşü olarak almamayı, onları sadece bilgi saymayı teşvik etmekte, özgür bir akılla, bilgiyi önemseyen bir bakış açısıyla, bu şekildeki bir ilmî birikimle, sahip olunan itikadın ispatı için Kur’ân’ı kullanmadan, Kur’ân’ın “görüş” olarak söylediği, her şeyi almayı ve onunla yaşamayı önermektedir.³⁷

Şeriatî, “insanların görüşlerini onaylatmak amacıyla Kur’ân’a yönelmelerini” eleştirirken oldukça genellemeci bir ifade tarzını benimsemektedir. Kendisi bir konuyu ele aldığı anda bir ayetin bölümüne, ayetin kendisine hatta bir sureye yer verirken, bu tutumu eleştirmesinin izah edilir bir yanı yoktur. En azından takva sahibi Kur’ân okurlarını “görüşünü Kur’ân’a onaylatma” cürümünden tenzih etmesi gerekirdi. Öte yandan, insanlardan “önceki görüşlerden arınmış bir zihinle” vahyi okumalarını beklemek gerçekçi bir talep değildir. Belki de önerilebilecek en sağlıklı Kur’ân okuma yolu, şeytandan Allah’a sığınarak ve tertil üzere takva amaçlı bir okumadır. Yine mezhebî bakış açısıyla Kur’ân okumanın mezhebi doğrulamaktan başka sonuç getirmeyeceğini söyleyen Şeriatî, bu konuda (İran toplumunun bir ferdi olarak evet ama genel anlamda) başarılı bir örneklik sergileyememiş ve Şii çerçeveden çıkıp salt vahiy ve Hz. Peygamber (s) örnekliğini ölçü almış bir söylemi –sünni kesimden kabul edilirse- Seyyid Kutub kadar sergileyememiştir.

2. Kur’ân’ın bilimsel yorumu

Bilimsel terimleri Kur’anî ifadelerle uygulayıp onlardan çeşitli ilimler ve felsefî görüşler çıkarma amaçlı bir yöntem olan bilimsel tef-

³⁵ Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 74-75.

³⁶ Kutub, Seyyid, *İslâm Düşüncesi*, (çev: Ç. Hamid Şükrü), 3 c., 4. bs., Dünya Yay., İst. 1991, I, 19.

³⁷ Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 76.

sir,³⁸ Şeriatî'nin benimsediği bir yöntem değildir. Allah'ın, Uhud'dan dolayı üzüntülere gark olan müminleri teskin etmek ve onların gönüllerini ferahlatmak için³⁹ indirdiği: “*Andolsun ki Allah, müminlere kendilerinden,⁴⁰ onlara kendi ayetlerini okuyan, onları arındıran ve onlara kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içindeydiler.*”⁴¹ ayetle ilgili olarak Şeriatî: “Ümmi olan Hz. Peygamberin amacı; halka fizik, kimya edebiyat ve ilim öğretmek değil, belki de (İslâmî) ideolojinin şuurunu ve kendini bilmeyi vermektir.” yorumunu yapmaktadır.⁴²

Bazıları nasıl olursa olsun Kur'anî verilerle modern bilimler arasında uyum sağlamak için uğraş göstermektedirler. Sözgelimi onlar, Kur'ân'da atom bombası ve Apollo 13'ü⁴³ bulma gayretindedirler.⁴⁴ Şeriatî, onların çabalarıyla ilgilenmemektedir.⁴⁵ O, Kur'ân'ın bir bilim kitabıymış gibi algılanmasını Hz. Muhammed (s)'in gönderiliş amacına uygun bulmamaktadır. Bu bağlamda o; Muhammed Abduh, Tantavi,⁴⁶ Sir Seyyid Ahmet Han –Şeriatî, bu üçünün cini mikrop olarak tanımladıklarını belirtir.⁴⁷ Dr. İsmail Aziz Paşa, Seyyid Hab[i]beddin Şehristani gibi kimselerin Kur'ân ayetlerini botanik, zooloji, astronomi vb. tabii bilimlere uyarlamalarını makul bulmamaktadır. Ne var ki,

³⁸ Bilimsel tefsir yönteminin değerlendirmesi için bkz. Şâtîbî Ebu İshak, *el-Muvâfakât*, (çev: Mehmet Erdoğan), 4 c., İz Yay., İst., 1993, II, 66-67; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun*, 3 c., 6. bs., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1995, II, 511-527; Şimşek, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., Konya, 1997, s. 119-141.

³⁹ Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, (çev: Vahdettin İnce ve diğerleri), 7 c., 2 bs., Ekin Yay., İst., 1998, V, 494.

⁴⁰ “Kendilerinden bir Peygamber” ifadesi ile ilgili olarak onların peygamber vesilesi ile müşerref kılındıkları da söylenmiştir bkz. Kurtubî, II/2, 248.

⁴¹ Âlu İmran 3/164.

⁴² Şeriatî, Ali, *Medeniyet Tarihi*, (çev: İbrahim Keskin), 2 c., Fecr Yay., Ank., 1987, I, 180.

⁴³ Amerika Birleşik Devletleri'nin Ulusal Havacılık ve Uzay Dairesi NASA tarafından gerçekleştirilen üçüncü insanlı Ay yolculuğu görevi.

⁴⁴ Şeriatî, Ali, *İslâm Ekonomisi*, (çev: Kenan Çamurcu), Dünya Yay., İst., 2004, s. 167.

⁴⁵ Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, s. 101.

⁴⁶ 30 ciltlik tefsiri ile Tantavi, Şeriatî'nin gözünde tabii bilimlerin yanında Kur'an'ı da çok iyi bilen bir kişiliktir bkz. Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, s. 103.

⁴⁷ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, II, 285.

Mehdi Bazergan'ın Kur'ân'ı matematiksel ve şematik kalıplar içinde anlamlandırmaya çalışmasını takdir etmektedir.⁴⁸

Şeriatî'nin; Kur'ân'ın bilimsel bir metinmiş gibi yorumlanmasına fazlaca itibar etmeyişi doğru bir yaklaşımdır. Çünkü vahyin hedefi insanların doğru yolu bulmalarıdır. Bilim ise cehdederek ulaşılabilecek bilgileri içermektedir. Çalışıp çabalama yoluyla elde edilemeyecek olan, risalet⁴⁹ bilgisidir. Zaten, Kur'ân okuyup ondan hareketle bilimsel bir icat ortaya konulmuş da değildir.

3. Halkın diliyle hitap eden Kur'ân

Şeriatî'ye göre Kur'ân, bilim adamlarının kullandığı (anlaşılması zor) terimlerle konuşmamaktadır. “*Biz, her peygamberi, ancak kendi halkının diliyle gönderdik.*”⁵⁰ ayeti de bu anlamdadır.⁵¹ Yani o; seçkinlerin aydınların, bilginlerin, aristokratların veya filozofların vb. değil, halkının diliyle hitap etmektedir.⁵² Yine Kur'ân şöyle demektedir: “*O-*

⁴⁸ Şeriatî, *Ali*, s. 454-455; Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 18.

⁴⁹ Şeriatî'ye göre Rasulullah (s)'tan önceki peygamberlerin risaletleri evrensel değildi. Mesih, Yahudilerin vaat edileniydi. Musa'nın, asla bütün insanları esaretten kurtarmak gibi bir görevi yoktu. Belli bir zaman, mekân ve savaş alanında İsrailoğullarına zulmeden Kıptilere karşı mücadele veren bir kişiydi. Tevrat'ın kendisi, Yehûd kavminin ihtiyaçlarını esas alan bir metindi. Hz. Muhammed (s) dışındaki, peygamberlerin hiçbirisi, bütün insanları kurtarmak için gönderilmemiştir, bu doğal bir şeydir bkz. Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 401. Şeriatî'nin bakış açısının aksine, Hz. Musa kardeşi Harun ile birlikte İsrailoğullarından olmayan Firavun'a ve ileri gelenlerine tebliğde bulunmuş ama onlar iman etmeyi kibirlerine yedirememişlerdir bkz. Yunus 10/75. Kur'an, vahyi dinlemeye gelip de başka bir kavimden olan kimseye peygamberlerin ilgisiz kaldığına dair bir bilgi aktarmaz. Rasullerin yeryüzündeki insanların tümüne ulaşamamaları ayrı, ulaştıkları halde kendi kavimlerinden olmadıkları için insanlara risaleti götürmemeleri ayrıdır. Şeriatî'nin yorumuna tekabül eden ikincisi, ne aklen ne de sosyolojik olarak risaletin tabiatına uygundur.

⁵⁰ İbrahim 14/4.

⁵¹ Peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle onlara hitap ettiğine dair ilahî ifadeden yapılan bir çıkarım da, “her kavme hitap eden Hz. Muhammed (s)'in getirdiği vahyin o kavimlerin diline ait bazı kelimeleri içermesinin ama aynı zamanda da kendi kavminin dilinde o kelimelerin mevcut olmasının bir zorunluluk” olduğu şeklindedir bkz. Derveze, İzzet, *Kur'anü'l-Mecid*, (çev: Vahdetin İnce), Ekin Yay., İst., 1997, s. 127. Sözelimi; İsrail, Cibril, İmran, Nuh ve İbrahim gibi kelimeler Arapça kökenli değildir ama Arap dilinde mevcut kelimelerdir bkz. Şeltut, Mahmud, *Akaid ve Şeriat*, (çev: Muharrem Tan), 2 c., Yöneliş Yay., 1991, I, 93.

⁵² Şeriatî, *Ali*, *Ali Şiası Safevi Şiası*, (çev: Feyzullah Artinli), Yöneliş Yay., İst., 1990, s. 62.

*dur ki ümmiler içinde, kendilerinden olan*⁵³ (...) bir Peygamber gönderdi.”⁵⁴ Ümmiler toplumun okuma yazma bilmeyen kesimidir.⁵⁵ Kur'ân, insanlara kendilerinden rasul gönderildiğini söylemektedir. Rasuller, İbrahimîdir ve insanların arasından çıkmıştır. Burada vurgulanmak istenen husus, rasullerin melek ya da soyut güçler olmayışı⁵⁶ değil, kitlelerin arasından çıkmış olmalarıdır. Konuştukları dile gelince; Araplara gönderilen bir elçi, Çince ya da Yunanca ile ya da filozof, şair ve entelektüellerin yaptığı gibi seçkin bir dille değil, doğal olarak kendi toplumunun diliyle konuşacaktı. Aksi takdirde, kitleler onun, o da kitlelerin düşünce ve duygularını anlayamazdı.⁵⁷ Şeriatî, peygamberleri birer “halk adamı” olarak tasvir ederken bu ayetler yerine onların içlerinde buldukları kavimlerin “kardeşleri” olduğunu ifade eden ve “içlerinden biri” olarak anlam verebileceğimiz⁵⁸ ayetleri belirtse daha isabetli olurdu. Bu türden ayetlerin birisinin meali şöyledir: “*Âd kavmine de kardeşleri Hud'u gönderdik. Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka bir ilâhınız yoktur. Siz sadece iftira edip duruyorsunuz.*”⁵⁹ Yine bu bağlamda, Hz. Peygamberin, kendi toplumunun diliyle gönderilmesinin, davetinin bütün insanlara yönelik olmadığı anlamına gelmeyeceğini belirtmek gerekir.⁶⁰ Bir davetin umumiliği, peygamberin konuştuğu dilin değil, mesajının insanlara takdim ettiği ilkelerin genelliğine bağlıdır.

Şeriatî'nin “peygamberlerin seçkinlerin kullandığı dili kullanmadıkları” yönündeki ifadesini Kur'ân-ı Kerîm'in; aklî ilimlere, akıl yü-

⁵³ Maverdî, “kendilerinden olan” ifadesinden yola çıkarak Rasulullah (s)'ın, kavmiyle ortak yönleri nedeniyle onların kendisine muvafakat etme ihtimallerinin daha ileri derecede olduğuna vurgu yapılmış olabileceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir bkz. Kurtubî, IX/2, 83.

⁵⁴ Cuma 62/2.

⁵⁵ Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhît*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1995, s. 971. Okuma yazma faaliyetinin o topraklarda ve o dönemde ilk olarak Taif'te başladığı ve bu ilmin Hîre halkından öğrenildiği söylenir bkz. Zemahşerî, III, 517.

⁵⁶ Kur'an, inkârcıların rasul olarak melek gönderilmesi gerektiği şeklindeki itirazlarına yönelik olarak şöyle demektedir: “*Biz onu melek kılsaydık, bir insan şeklinde yapardık da, düşükleri şüpheye onları yine düşürmüş olurduk.*” Enam 6/9.

⁵⁷ Şeriatî, Ali, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, (çev: Fatih Selim), 4. bs., Birleşik Yay., İst., 1993, s. 16.

⁵⁸ Zemahşerî, II, 386.

⁵⁹ Hud 11/50. İçlerinden biri (أَحَدَهُمْ) ifadesinin kullanıldığı ayetler için bkz. Araf 7/73, 85; Hud 11/61, 84; Şuara 26/124, 142, 161; Neml 27/45; Ankebut 29/36.

⁶⁰ Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, (çev: Ali Turgut), 2. bs., Yöneliş Yay., İst., 1988., s. 115.

rütme ve tartışma metotlarına yer verirken, bütün insanları doğru yola getirmeyi hedef edinmesi teyit etmektedir. Kur'ân akl-ı selim kişilerin kabul etmekten başka bir şey yapamayacağı tabii ve basit olan fakat aynı zamanda da bilgi veren, nadir bir zekâyâ, süratli bir intikale sahip olmayı gerektirmeyen, mantık ve felsefe gibi aklî; fizik, kimya, biyoloji ve matematik gibi pozitif ilimleri bilmeyi gerektirmeyen bir mantık kullanmıştır.⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm, tefekkür eden zihinleri yormayan, onu altından kalkılamayacak araştırmalara mecbur bırakmayan ve herkesin anlamakta ortak olduğu tabii anlayış yolunu seçmiştir. Mantık yürütürken de, sade, anlaşılır, kavraması kolay kıyaslara ve gözlemlemeyi göz ardı etmeyen bir akıl yürütme tarzına ağırlık vermiştir.

4. Kur'ân'ın mucizeliği

İnsanı aciz bırakan harika olarak tanımlanabilecek mucize; lafız olarak Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamaktadır. Onun yerine *ayet*, *sultan*, *burhan*, *hüccet*, *beyyine* ve *delil* kelimeleri kullanılmaktadır. İstilahî olarak, peygamberlerin ellerinde, nübüvvet davalarında doğruluklarını ispat için Allah tarafından tabiat kanunlarına muhalif olarak yaratılan olaydır ve benzeri başkaları tarafından getirilemez (Bahçeci, 205). Mucize(lerin helak ile sonuçlanan türü), ancak peygamberin davetine insanların güvenmeyip yalanlaması (Abduh, 133) ve artık hidayete ermelerine dair ümidin tükenmesi (Yusuf, 12: 110; Hud, 11: 36) üzerine gelir. Mucize olmadığı takdirde, onun sözünün diğerlerine göre kabulde önceliği olmaz. Peygamberler mucize ile desteklenmemiş olsalardı, sözlerini kabul ve kendilerini tasdik etmek vacip olmaz, peygamberlik iddiasında doğru söyleyen ile yalancı ayırt edilemezdi (Teftâzânî, 295).

Mucizeler peygamberlere toplumlarının anlayış ve fikrî seviyelerine göre verilmekteydi. Bu bağlamda da fesahat ve belagatte belli bir seviyeye gelmiş bir toplumun üyesi olan son peygamber Hz. Muhammed (s)'e de mucize olarak Kur'ân verilmiştir (Bahçeci, 248). Ancak Kur'ân'ın mucize oluşu, onun insan anlayışının ve kavrayışının ötesinde olduğu gibi bir anlam ifade etmemektedir (Derveze, 1997: 130).

Şeriatî, mucizesi kitap,⁶² Allah'ı "kaleme, yazıya" ant içen bir dinî toplumun peygamberinin bile ümmî oluşuna dikkat çekmektedir: "Sen bundan önce, ne bir yazı okur, ne de elinle yazardın." (Ankebut, 29: 48). Kitap mucizesi ne Atina, Roma, Medayin, İskenderiye'de veya

⁶¹ Kayacan, Murat, *Kur'an'ın Hz. Peygamber'i Eğitmesi*, Ekin Yay., İst., 2007, s. 63-64.

⁶² Şeriatî; Kur'an için, "Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi" de demektedir bkz. Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 17.

ne de Sahranın sıcak kumluğunda deve besicileri arasında ortaya çıkmıştır. Böyle bir mucizeyi ortaya koyan ne Platon, Aristo, Solon, Epikür, Çin Hekimleri, Hind'in büyük arifleri veya ne de çağdaş İran bilginleri... Yetim, savunmasız, ünsüz ve Gararit'te koyun otlatan biridir.⁶³ Kitabı; muhteşem, güzel ve ebedi bir mucizedir.⁶⁴ Şeriatî'nin Kur'ân'ın mucizeliğine dair belirttiği ayette geçen “bundan önce” ifadesinden kastedilen, Hz. Muhammed (s)'e indirilmiş olan Kur'ân-ı Kerîm'dir. Yani “Ey Muhammed: “Sen Kur'ân-ı Kerîm'den önce okuma bilmiyordun. Kitap ehlinin yanına da gidip gelmiyordun. Bilakis Biz sana bu Kur'ân-ı Kerîm'i son derece mucizevî bir üslup ile gaybî haberleri ve daha başka hususları ihtiva eden bir özellikte indirdik. Kitap okuyan ve yazı yazan kimselerden olsaydın o zaman Kitap Ehli arasından batıl sözler söyleyenler elbette şüphe ederlerdi ve bu şüphelerinde bir dayanak noktaları olurdu.”⁶⁵

5. Kur'ân'ın sanatsal değeri ve sembolik yorumu

Şeriatî; Kur'ân'da söz konusu edilen konu ve kavramlarla birlikte onların musikisini de keşfetme ve onun musikisini ilmî bir şekilde ortaya koyma zamanının geldiği kanaatindedir. Ona göre bunu edip bir müzisyen yapabilir.⁶⁶ Kur'ân'ın nazımının da ayrı bir güzelliği söz konusudur. Sözgelimi, “İktarabati's-Saatü Ve'nşakka'l-Kameru”⁶⁷ ayetinin yumuşak okunması mümkün değildir. Dehşet verici kıyamet manzarası sert ve hızlı bir beyanla açıklanmalıdır. Böyle olunca kelamın musikisinden; onun anlamını bilmeden bile konunun sertlik ve anormal bir durumla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸ Şeriatî, başka ayetlerden de Kur'ân'daki ses düzenine dair örnekler⁶⁹ vermekte⁷⁰ fakat Kur'ân'ın

⁶³ Hz. Peygamber (s), amcası Ebu Talib'in kendisinin bakımını üstlendiği dönemde, onun bütçesine katkıda bulunabilmek için Gararit'te çobanlık yapmıştı bkz. Ünal, Ali, *Mekke Rasullerinin Yolu*, Pınar Yay., İst., 1999, s. 90. Rasulullah (s): “Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden mesulsünüz.” diyerek de bu meslek hakkında veciz bir söz söylemiştir bkz. Buhârî, Ahkâm 1, Müslim, İmâret 20; Tirmizî, Cihâd 27, 1705; Ebû Dâvud, İmâret 1. Hadisteki ifadenin mecaz olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

⁶⁴ Şeriatî, Ali, *Muhammed'i Tanıyalım*, (çev: Ali Seyyidoğlu), 6. bs., Fecr Yay., Ank., 2006, s. 60-61.

⁶⁵ Kurtubî, VII/1, 324.

⁶⁶ Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, s. 104.

⁶⁷ Kamer 54/1.

⁶⁸ Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, s. 105.

⁶⁹ Enbiya 21/104; Tebbet 111/1-4.

⁷⁰ Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, s. 105-107.

sanatsal yönünü merkeze almamakta sadece ek bir araştırma konusu olarak görmektedir.

Şeriatî ayetleri bazen sembolik yorumlara tâbî tutmaktadır. Söz-gelimi, “Allah O’dur ki, rüzgârları gönderir, onlar da bulutu kaldırır. Derken, Allah onu gökte dilediği gibi yayar ve parça parça eder; nihayet arasından yağmurun çıktığını görürsün. Allah dilediği kullarına yağmuru nasip edince, onlar seviniverirler. Oysa onlar, daha önce üzerlerine yağmur yağdırılmasından iyice ümitlerini kesmişlerdi.”⁷¹ ayetinde sözü edilen “rüzgârlar”ın manevî hayatı ve umudu sembolize ettiğini söyleyen Muhammed Esed’in yorumuna benzer şekilde⁷² Şeriatî de şöyle demektedir: “Allah yağmurlarını gönderendir, düşüncenin tatlı yelini, bilgi rüzgârını bir nesle, bir topluma yollayandır. Bulutları yayar. Güneşin parıltısı ve bilgisi altında, şefkatlerin duyguların, kararların, bilgilerin yağmur getiren bulutlarını, yeryüzünde azar azar, yavaş yavaş göğe doğru giden, yayılan, göğü dolduracak şekilde bütün ufukları kaplayan, eteğini yayan, bu küçük küçük güçleri ve duyguları, istediği şekilde yığan sonra da yağmuru gönderen, bulutların arasından yağmur damlalarını indiren O’dur. Bu yağmur kendisini istediği yani, o bahara ve yetişmeye hazır gönüle ulaştığında, işte o zaman, müjdeye kavuşanlar, ümitlenenler bunlardır. İşte o zaman kışın ölümcül, hazanlı ortamının, ümitsizlik ve soğğun mart ve nisan ayı ümidine dönüştüğü zamandır.”⁷³ Şeriatî, tabiat olaylarının anlatıldığı bu ayetlerde gönderilen nimetin vahiy olarak da anlaşılabilceğini söylemekte ve vahiy yağmura benzeterek toplum için ne denli önemli olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Aslında vahyin insanlara diriltici bir araç olarak peygamberler vasıtasıyla gönderildiğine dair açık ayetler varken, bu ayeti mesaj vermek için zikretmek pek uygun görünmemektedir. Muhtemelen yazar, tabiat olaylarından bahseden bu ayetin öncesinde “Hz. Peygamber (s)’den önce de birçok peygamberin apaçık delillerle toplumlarına gönderilmelerinden bahseden ayetten yola çıkarak” böyle bir sembolik yorumda bulunmaktadır.

Şeriatî; Kitap, tartı ve demirden söz eden ayeti de sembolik olarak yorumlamaktadır: “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde

⁷¹ Rum 30/48-49.

⁷² Esed, age., s. 830.

⁷³ Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 56.

kitabı ve tartıyı indirdik. Demiri de indirdik⁷⁴ ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın dinine ve peygamberlerine görmeden yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür.”⁷⁵ Yani fakirlik, zillet ve zayıflık üzerine değil demir üzere kurulu bir toplum tesis edilmelidir. Zemahşerî gibi⁷⁶ Şeriatî de demiri; silah ve makine olarak yorumlamakta bir de buna tekniği eklemektedir.⁷⁷ Kitabın ve tartının hedefi adalet için kıyam etmektir ama bunun gerçekleştirilmesi, demire bağlıdır, iman, bilinç ve kanun yeterli değildir.⁷⁸ Bunlardan herhangi biri toplumda zayıflarsa insan o toplumda eksik ve çileli bir hayat yaşar. Tarih, sayılan bu üç temel birinden yoksun bulunan medeniyetlerin ve toplumların çöktüğüne tanık olmuştur. Hint demirden, Roma da teraziden yoksun kalmıştır.⁷⁹

Farabî'nin *Medine-i Fazıla'sı* da Şeriatî'nin, yukarıda söz ettiği üç temele dayalı bir toplumdur. Günümüz entelektüelleri; beşerin gelecek Medinesi'nin temellerini Kitap, tartı ve demir üzerine bina etmeye çalışırlarsa insanın yüce ideallerinin, bu ebedi üç hisar dâhilinde filizlenmesi gerçekleşecektir. Yapılması gereken, Kitap ile demir arasında sürekli terazi bulunduraktır. Terazi, demirin saldırısından kitabı korur, demirin kitap ve insan üzerine egemen olmasını, ona hükmedip teslim almasını önler. Ancak kitap ile terazi birlikte olursa demirsiz ne yapabilirler? Hiç! Fransızların deyimiyle beyaz kâğıtlarda “ölü harfler” olurlar. Kitap ile terazi yan yana bulunduktan sonra sıra demire gelir, demir kitabın hizmetine geçer, terazinin emir kulu olur.⁸⁰

Şeriatî'nin de sembolik olarak gördüğü ve Kur'ân'ın ruhuna gayet uygun görünen bir yoruma tâbi tuttuğu ayetteki kitap, tartı ve demir ancak birlikte olduğunda insanın mutluluğu temin edilebilir. Salt kitap veya demire sarılan bir toplum, kitabın bir bölümüne inanmış, bir bölümünü inkâr etmiş olur. Ayetin sonunda Allah'ın kuvvetli ve üstün olduğunun söylenmesi, inananları kuvvete sarılma adalete devam etme ve demirden faydalanma konusunda uyarma amaçlıdır.⁸¹ Çünkü kılıca,

⁷⁴ "Demiri indirdik" ifadesi "Sizin için davarlardan sekiz çift indirdik." (Zümer, 39/6) buyruğundaki gibi "Onu yarattık." anlamındadır. Bu durumda demir, semadan indirilmiş değil zaten dünyada var olan bir şey olur bkz. Kurtubî, IX/1, 235.

⁷⁵ Hadid 57/25.

⁷⁶ Zemahşerî, IV, 468.

⁷⁷ Şeriatî, Ali, *İslâm Ekonomisi*, s. 12.

⁷⁸ Şeriatî, Ali, s. 282.

⁷⁹ Şeriatî, *Muhammed'i Tanıyalım*, s. 148.

⁸⁰ A.y.; Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, s. 207-208.

⁸¹ Behiy, age., s. 212, 213.

silaha sarılmak din düşmanlarına karşı Allah ve rasulüne yardım etmek söz konusu olduğunda meşrudur.⁸²

6. Kur'ân'ın materyalizm eleştirisi

Şeriatî'ye göre Kur'ân, "Bu dünyadaki düzenin saçma ve amaçsız olduğunu mu sanırsınız?" anlamına gelebilecek sorular sorup, "*Hem o göğü, yeri ve aralarındakileri biz boşuna yaratmadık. O, kâfirlerin zannıdır. Onun için vay ateşe girecek olan kâfirlerin haline!*"⁸³ şeklinde cevap vererek, madde ve maddenin hareketleri ile değişimleri haricinde hiçbir şeyin var olmadığı felsefesine inanan materyalistleri şiddetle eleştirmektedir. Hatta Allah, dünyada olup bitenleri bir tesadüflüğe bırakmaz. Dünyadaki her şey sünnetullah⁸⁴ üzeredir: "*Allah'ın sünnetinde asla bir değişme bulamazsın.*"⁸⁵ Tabiat, insan ve tarihte olup biten her şeyin bilinen bir niceliği ve şaşmaz bir süresi vardır. Kur'ân'da, Allah'ın varlığına delil olarak; tabiatta aklî, mantıkî bir düzenin mevcudiyeti gösterilmektedir.⁸⁶ Yazarın "materyalizme eleştiri" konulu olduğunu ifade ettiği haşr, neşr ve kıyametin vâkî olacağına ve doğruluğuna delâlet eden ayette⁸⁷ mevcut tekid ve inkâr sığasının, kâfirlerin zannını inkâr ve boşa çıkarma anlamı içerdiği açıktır.⁸⁸ Aslında inkârcıların inkârlarının konusu diriliş, Hesap Günü ve insanların amellerine göre ceza veya mükâfat görecekleri gerçeğidir.⁸⁹

Allah, göğü ve yeri ancak O'na insanların itaat etme yeri olarak yaratmıştır. Bu gerçeği kabul etmeyip her ikisinin boşuna yaratıldığı ancak inkârcıların zannıdır. Zira onlar Allahın birliğine inanmaz, O'nun yüceliğini ve gereksiz yere bir şey yaratmayacağını idrak edemezler ve

⁸² Zemahşerî, IV, 468.

⁸³ Sad 38/27. Bu ayete benzer anlama sahip iki ayet için bkz. Âlu İmran 3/191; Rum 30/8.

⁸⁴ Sünnetullah hakkında bkz. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Fecr Yay., Ank., 1994; Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, (çev: İlhan Kutluer), 3. bs., İnsan Yay., İst., 1994; Hakim, Said, *Rabbani Yol ve Sünnetullah*, 6 bs., İnsan Dergisi Yay., İzmir, 1993; Kayacan, Murat, *Kur'an'da Peygamberler ve Karşı Tavırlar*, Ekin Yay., İst., 2003; Tok, Nuri, *Sünnetullah ve Helâk Edilen Kavimler*, Etüt Yay., Samsun, 1998.

⁸⁵ Fatır 35/43.

⁸⁶ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, s. 57.

⁸⁷ Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 11 c., 2. bs., Daru İhyai Turasi'l-Arab, Beyrut, 1997, IX, 387.

⁸⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, I, 389.

⁸⁹ Zemahşerî, IV, 87.

bu zanlara düşerler. Keşke o ateşten ne kadar ıstırap çekeceklerini bir bilseler (Taberi, XII/2: 181).

7. Kur'ân'ı delilsiz yorumlama ve yanlış Kur'ân telakkileri

Kur'ân'da bazı sûrelerin başında yer alan haruf-u mukataa (kesik kesik okunan harfler), Kur'ân'ın, herhangi bir insan sözü değil, Allah'ın gönderdiği bir kitap olduğuna dikkat çekmek içindir. Müminlere düşen görev, diğer ayetler gibi mukataa harflerinin de Allah'tan geldiğine inanmaktır. Bu tür ayetlerin gerçekte ne anlama geldikleri konusunda Rasulullah (s)'ın bir beyanı da söz konusu değildir.

Şeriatî, haruf-u mukataa hakkında şöyle demektedir: “Birtakım surelerin başındaki harfler için bazıları Allah ile Hz. Peygamber (s) arasındaki sır ve şifredir diyorlar. Fakat bu kabullenilebilecek bir söz değildir. Çünkü bu kitap bizim için indirilmiştir ve derdimize çare olmalıdır (Şeriatî, 1996c: 109). Görüldüğü gibi Şeriatî, bu tür ayetleri belli kişilerin anlayabileceği şifreler⁹⁰ olarak kabul etmemekte ve bu sayede bu ayetlere delilsiz birçok anlam yükleme işine kapı aralamamaktadır.

Şeriatî'ye göre, Kur'ân üzerinde düşünme ve Kur'ân'ın metninden yeni anlamlar çıkarmaya izin vermek istemeyenler, besmelenin 'b'sinden ilginç şeyler çıkarma gayretindedirler. Derler ki: “Bismillah'ın ba (ب) harfinde gizli olan hikmetleri tefsir etmeye bir ömür yetmez. Kur'ân'ın yetmiş 'özü' ve her 'özün' de yetmiş özü vardır. Böyle sürer gider. Bu doğrudur. Yanlış olan vahyin bu özelliğine, 'Kur'ân'a yaklaşılmaz!' 'Kur'ân anlaşılmaz!' anlamını yüklemektir. Yani onlar açısından, Kur'ân'ı açıp, okuyup düşünerek ondan bir şeyler kavrayan ve kavradıklarını açıklayan kimseler kuşkuyla karşılanmakta ve onların açıklamaları hemen reddedilmektedir.”⁹¹ Şeriatî'nin bu sözlerinden yola çıkarak, onun Şia'daki yaygın bâtinî anlam telakkisine itiraz ettiğini ve kendi geleneğinden ayrıldığını söylemek mümkündür.

⁹⁰ Ayetlerin belli şifreler içerdiği yaklaşımı –Türkiye'den bir örnek vermek gerekirse- Said Nursî'de de mevcuttur. Ona göre cifr (ve ebced) hesabıyla otuz üç ayet Risale-i Nur adlı eserine işaret etmektedir bkz. Nursî, Said, Risale-i Nur Külliyyatı, 2 c., Nesil Yay., İst., 2002, (Birinci Şua), s. 831. Ne var ki, ona göre bu tür hesapların nasslar karşısında değeri düşüktür ve aynı zamanda kötü niyetli kimseler tarafından kullanılmalari da söz konusu olabilir: “Açık Kur'anî esaslarla ümmete ders vermek hizmeti, cifr ilmi gibi gizli ilimlerden yüz derece daha üstün bir mezihyete ve kıymete sahiptir. O kutsal görevde kesin deliller ve muhkem kanıtlar suiistimale imkân vermezler. Fakat cifr gibi, belli kurallara bağlı olmayan gizli ilimler suiistimale açık olduğu için şarlatanların istifade etmeleri mümkündür.” bkz. Nursî, age., (Dokuzuncu Lem'a), s. 599.

⁹¹ Şeriatî, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, s. 81.

Yazara göre yine kimileri de vardır ki kendilerini: “*Güneş'e ve onun parıltısına ant olsun. Güneş'in ardından gelen Ay'a. Güneş'i ortaya çıkararak gündüze. Onu örten geceye.*”⁹² ayetlerindeki “güneş”i Peygamber, “ay”ı Hz. Ali, “gece”yi Ümeyyeoğulları iktidarı (Oysa Allah’ın yemin ettiğini anlamamış ve unutmuş görünmektedirler. Yani Allah Ümeyyeoğulları iktidarına mı yemin etmektedir?) olarak anlamlandırma hakkına sahip görmekteyiz. Şeriati ise kendisinin, Kur’ân’ın en açık, en berrak kavramlarını kullanma hakkına layık görülmemesini makul bulmamaktadır.⁹³ Anlaşıldığı kadarıyla, “Kur’ân günümüz insanına ne der?” bakış açısıyla vahye yönelen Şeriati’nin yakındığı kimseler, Kur’ân’ı icat kitabı görenler ve Kur’ân ve hadislerdeki lafızların zahiri anlamlarının dışında bir de herkese açık olmayan gizli yönleri olduğunu⁹⁴ ve Kur’ân ile Hz. Peygamber (s)’in sözlerinin ancak tevil ile anlaşılabilirliğini ileri süren kimselerdir.

Kur’ân-ı Kerim’in; dostunun cehaleti ve düşmanının hilesiyle yaprakları açıldığı günden beri, metni terk edilip cildi revaç buldu. Adı okumak anlamına gelen bu kitap, okunmaz oldu. Kutsama, teberrük ve mal kazanma işleri gördü. Toplumsal, ruhsal ve düşünsel problemlerin cevabı bu kitapta aranmadığından beri; onda soğuk algınlığı, romatizma türünden bedensel hastalıkların şifası aranır oldu. İnsanlar uyanırken onu terk edip, yatarken başlarının üstüne asarak uyuduklarından beri o, ölümlerin hizmetine sunulmakta, onların ruhlarına ithaf edilmekte ve sesi yalnızca mezarlıklardan duyulmaktadır.⁹⁵ Şeriati yanlış Kur’ân telakkiyelerine eleştirisini mizahi bir dille şöyle sürdürür: Şu anki mezhebimiz de Kur’ân’ı şehirden, evden, hayattan ve hatta dinî okullardan çıkartarak kabristana sokmuş veya vitrine yerleştirmiştir. Elimizdeki, gerçek ve asıl Kur’ân değildir. Gerçek olanı, Ali’nin deveye yüklenmiş vaziyette Osman’a getirdiği Kur’ân’dır. Osman onu kabul etmeyince o, geri götürüp sakladı: “Onu hiçbir zaman görmeyeceksin.” dedi. O elden ele aktararak imamlar tarafından saklandı. Gaip İmam da onu kendisiyle gaybe

⁹² Şems 91/1-4.

⁹³ Şeriati, *İslâm Ekonomisi*, s. 167.

⁹⁴ Şeriati’nin eleştirdiği bakış açısı Gazali’de de mevcuttur. O, karşı çıkmaksızın *İhyau Ulumi’-d-Din* adlı eserinde Hz. Ali’nin: “İsteseydim, Fatiha Suresini tefsir etmek için yetmiş deve yükü kitap yazardım.” ve başkalarının da “Her ayetin altmış bin manası vardır. Aynı ayetin çözülmeyen manaları çözülen bu altmış binden de daha fazladır.” dediklerini aktarmaktadır bkz. Gazali, Ebu Hâmid, *İhyau Ulumi’-d-Din*, (çev: Ali Arslan), 4 c., Basım yeri yok, ts., II, 302.

⁹⁵ Şeriati, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, s. 80-81.

göttürdü. Şimdi var olanını ise biz değil, sadece ölüler anlıyor!⁹⁶ Senin inandığın Kur'ân ne için geldi? Ben hem Kur'ân'da ne olduğunu biliyor, hem de içeriğinden habersizim. Sen de habersizsin. İşte bu nedenle inkârcı ile ben ve sen ders arkadaşınız! Sonuçta benim onunla bir işim yok! Çünkü okunmak için gelmeyen bir kitap neye yarayacak? Oysa sen Kur'ân'ı; gözüne, sinene sürüyor, çocuğunun kundağına, onun bunun koluna iliştiyor, hastanın yastığının ucuna koyuyorsun. Gördüğüm kadarıyla sen bu kitabı şöyle kullanıyorsun: Evinden çıktığında ondan birkaç ayet okuyor, kilidine üflüyorsun! Ben güçlü ve ileri tekniğin ürünü bir kilidi alır, kapımı kilitlerim ve üfürüğe ihtiyaç duymam!⁹⁷

Mezhepdaşlarından bir kısmının Kur'ân'ın korunmuşluğuna halel getirecek vahiy telakkisini de eleştiren Şeriatî'nin ifade ettiği gibi ne yazık ki Kur'ân-ı Kerîm, okunup anlaşılacak ve kendisiyle amel edilmek için değil, ölülere sevap göndermek, cin çağırmak, fal bakmak için okunur olmuştur.⁹⁸ Halbuki Kur'ân'ın diriler için indirildiğinden şüphe yoktur.⁹⁹ Türkiye'de büyük bir kesim tarafından hayırla yâd edilen Mehmet Akif Ersoy da dizeleriyle "Kur'ân'ın ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için indirildiğini" söylemiş olsa da onun bu ifadesi, güçlü bidat kültürünü etkilemede yeterince başarılı olamamıştır. Hayattan kopuk ama kabirlerle irtibatlı bir Kur'ân telakkisi;¹⁰⁰ Kur'ân'ı hedefin-

⁹⁶ Şeriatî, Ali, *Aşına Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar*, (çev: Davut Duman), Fecr Yay., Ank., 2007, s. 28.

⁹⁷ Şeriatî, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, s. 33.

⁹⁸ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 50

⁹⁹ Yasin 36/70.

¹⁰⁰ Şeriatî'nin dikkati çektiği "kabir başlarında Kur'ân okuma"nın hükmü hususunda ilim adamları üç farklı görüş ortaya koymuşlardır: a) Mekruhtur. b) Sakıncası yoktur. c) Defin vaktinde sakıncası yoktur, ondan sonra mekruhtur şeklinde. Ebu Hanife, Malik ve bir rivayete göre Ahmed gibi mekruh olduğunu söyleyenler şöyle derler: Çünkü bu bidattir. Bu hususta da sünnet varid olmuş değildir. Kıraat de namaza benzer, Kabirlerin yanında namaz ise yasaklanmıştır. Muhammed b. el-Hasen ve bir rivayete göre de Ahmed gibi, "Sakıncası yoktur." diyenler de İbnu Ömer'den nakledilen şu rivayeti delil göstermişlerdir: İbnu Ömer defnedileceği vakit kabrinin başında Bakara Suresinin ilk ayetleri ile son ayetlerinin okunmasını tavsiye etmiştir. Muhacirlerden birisinden de Bakara Suresinin okunmasını vasiyet ettiği nakledilmiştir. "Sadece defin zamanında mahzur yoktur." -ki bu (İmam) Ahmed'den gelen bir rivayettir- diyenler de bu konuda İbnu Ömer ve muhacirlerden birisinden nakledilen rivayeti delil alırlar. Kabirlerin başlarında nöbetleşe Kur'ân okumaya gelince, bu mekruh'tur. Çünkü bu konuda sünnet varid olmuş değildir, seleften herhangi bir kimseden de asla böyle bir şey nakledilmemiştir bkz.

den uzaklaştırmakta, kimileri için onu (ek) gelir kaynağı haline getirmekte, işlevinin diriler tarafından unutulmasına ve anlamından habersiz yaşayan toplumun cahiliye toplumuna meyiletmesine kapı aralamaktadır.

8. Kur'ân'ın mülk edinmeye bakışı

İslâm, bütün hükümlerinde olduğu gibi mali bir ibadet olan zekâtla da dengeli bir toplumun tesisini hedeflemekte ve malın birkaç kişinin elinde toplanarak ifsad edici bir nitelik kazanmasına ve egemen bir güç haline dönüşmesine karşı önlemler getirmektedir. Aynı zamanda bunun tam tersi olan, “malların yersiz bir şekilde dağıtılması suretiyle fertlerin çabalarının boşa çıkarılmasına ve tek bir elde toplanmasına” karşı da tedbirler almaktadır.¹⁰¹ Kur'ân; malı dünya hayatının süsü ve çocuklarla eşit bir şekilde insanlığın temeli, geçimin özel ve genel maslahatlarının belkemiği ve toplumun tümünün yararı için kullanılan bir araç¹⁰² olduğunu ifade etmektedir.

Şeriatî, insanlık tarihinin negatif yönünün simgesi olarak belirttiği Kabil dönemini, özel mülkiyet ve insanda tekelciliğin başladığı dönem olarak tanımlasa da¹⁰³ mülkiyet konusunu sembolik yorumlardan ayrı tutup, Kur'ân çerçevesiyle sınırladığında doğru anlamaktadır: “Malı-mülkü olmayı olumsuzlamayan Kur'ân, servet ve parayı *hayr* olarak adlandırmaktadır. Bu, servete yönelik en büyük övgüdür. Hz. Peygamber (s): ‘Malı kuşkusuz severim.’ demektedir.” “Allah'ın fazlı” da her geçtiği yerde maddi servet anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁴

Şeriatî'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm: “*Bir de Allah'ın bazınıza, diğerinden fazla verdiği şeyleri temenni etmeyin. Erkekler hak ettiklerinden bir pay vardır. Kadınlara da kendi kazandıklarından bir pay vardır. Allah'ın lütfundan isteyin. Gerçekten Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*”¹⁰⁵ ayetiyle erkekler sevip ve cezadan bir payı olduğu gibi “kadınlara da aynı şekilde bir pay” olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde erkekler verildiği gibi kadınlara da yaptıkları iyiliklere karşılık on katı mükâfat verilecektir. Ancak ayetin bu kısmı, erkek ve kadınların kendi bireysel kazanımlarının tamamının kendi mülklerine geçmiş olmadığını anlatmaktadır. Aksine o kazançlardan bir kısmının infak (humus, zekat,

Hanefî, İbnu Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akide't-Tahaviyye*, 9. bs., el-Mektebu'l-İslâmi, Beyrut, 1988, s. 458.

¹⁰¹ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, I, 205.

¹⁰² Age., II, 130-137.

¹⁰³ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 224.

¹⁰⁴ Şeriatî, *İslâm Ekonomisi*, s. 167; Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 315..

¹⁰⁵ Nisa 4/32.

sadaka vb.) edilmesi gerekmektedir.¹⁰⁶ Şeriatî min (من) harf-i cerrini bu ayette kısmilik (teb'iz) ifade eder tarzda anlamlandırmaktadır. Yani kadın olsun erkek olsun her Müslüman sahip olduğu mülkiyet içinde ihtiyaç sahiplerinin hakkı olduğu ve hakların sahiplerine verilmesi gerektiği bilinciyle hareket etmelidir. Ayetin metni böyle bir algılamaya müsaittir.

Kur'ân'a göre her insan, işlediği kötü amelin cezasını yalnızca kendisi görür. Allah'ın devesini kesen asiye bu suça teşvik eden Semud halkının işlediği¹⁰⁷ manevi-aslî iştirak türünden suçlar hariç, suçların şahsiliği prensibi söz konusudur. Hiç kimse, başkasının işlediği bir suçtan dolayı sorgulanamaz. Mükâfatlandırma konusunda da aynı şahsilik ilkesi geçerlidir: “Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur.”¹⁰⁸ Şeriatî, belirttiğimiz ayetlerden ikincisini, “mülkiyet edinme” açısından ele almakta ve görüşünü iki örnekten yola çıkarak takdim etmektedir: Halife Ömer: “Bir kimse kendi tarlasını 3 yıl terk eder ve başkası da onu işlerse, işleyen o tarla üzerinde daha fazla hak sahibidir.” fetvasını vermiştir. Osmanlı toprak sisteminde, hatta bugün Lübnan mülkiyet sisteminde bile, toprağı üç yıl üst üste atıl bırakanların elinden toprağı alınmaktadır. Ebu Yusuf'un Kitabı'l-Harac'ında bu kural vardır.”¹⁰⁹ İlke olarak Şeriatî'nin kastettiği doğru ise de ayetin bağlamı, kişinin dünyada yapıp ettiklerinin ahirette karşılığının eksiksiz verileceğiyle ilgilidir.

B. ŞERİATİ'NİN TEFSİR ETTİĞİ SURELER

Şeriatî'nin eserlerinde baştan sona çok ayrıntıya girmeden tefsir ettiği sureler vardır. Bu bölümde o surelerin orijinal yorumlar yaptığını düşündüğümüz belli ayetleri üzerine değerlendirmelerini ele alacağız.

1. Rum Suresi

Kur'ân'ın 30. suresi olan Rum, adını 2. ayette geçen “Rum(lar/Bizanslılar) yenildi.” ifadesinden almaktadır. Surenin iniş döneminin Bizanslıların Sasanilere yenildiği MS. 615 yılının olduğunu söylemek mümkündür. O yıl aynı zamanda Müslümanların Habeşistan'a hicret ettiği yıldır. Şeriatî'ye göre, Rum Suresinde verilen “yenik düştükten sonra Rum'un İran'a galip geleceği bilgisi”nden yola çıkan müminlerin, bu iki süper gücün çatışması sonucu kuvvetlerinin yıpranmasıyla yolun kendileri için açılacağını düşünmeleri ve Rum'un galip gelmesine

¹⁰⁶ Şeriatî, *Hz. İbrahim'le Buluşmak*, s. 74.

¹⁰⁷ Kamer 54/29.

¹⁰⁸ Necm 53/39.

¹⁰⁹ Şeriatî, *Hz. İbrahim'le Buluşmak*, s. 75.

sevinmeleri o zamanda da gerçek ve somut bir anlam taşımıştır.¹¹⁰ Vahyin de belirttiği gibi: "*Allah insanların bir kısmını bir kısmı ile savmasaydı yeryüzü kargaşaya boğulurdu.*"¹¹¹ Bu anlamda savaş, içinde rahmeti de barındıran bir şeydir.

Şeriatî'ye göre, Rum Suresi Kur'ân'ın adeta canlı olduğunun kanıtlarından birisidir. Bugün bir peygamber olsaydı ve Müslümanlar için şimdi bir vahiy iniyor olsaydı, inen yine "Rum Suresi olurdu." Yazar, klasik kalıpları koruyarak, bu sureyi anlamak için surenin tamamını, bu sureyle ilgili bütün rivayet ve tefsirlere dayanarak incelemeyi ve akletmeyi önermektedir. Böylece bu surenin büyük ve zengin içeriği keşfedilmiş olacaktır.¹¹²

"Rumlar, İranlıları yendiğinde, müminler sevinirler çünkü Rumlar Hıristiyandır, Ehl-i Kitap'tır, İranlılarsa Zerdüştidir. Kur'ân'ın Rumların İranlıları yeneceğini önceden söylemesi bu yüzdendir. O zaman biz mümin olduğumuz için seviniriz. O halde Rumların yenmesi daha iyidir." şeklinde bu surenin 4. ayetine yorum getiren müfessirlere katılmayan Şeriatî, böyle bir tefsire "Aman ne yorum!" diyerek istihzada bulunmaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber Zerdüştilere, Hıristiyanlara olduğu gibi Ehl-i Kitap muamelesi yapmakta, onlardan da cizye almaktaydı.¹¹³ Şeriatî'nin müfessirlerin bu yorumuna itiraz şekli tutarlı değildir. Zira bu sure indiğinde Hz. Peygamber (s) hükmeden pozisyonunda değildir ki, Zerdüştilere Ehl-i Kitap muamelesi yapsın. Ayrıca Şeriatî, hicretin sekizinci yılında Hz. Peygamber (s)'in Seviyyu'l-Abdi b. Münzire bir mektup göndererek şu kararları içeren bir anlaşma yaptığını belirtir: "Mecusilerden cizye alınacak. Onların kestiği yenmeyecek. Onlarla evlilik akti yapılmayacak."¹¹⁴ Yine onun, Mekke'deki müşriklerin, nerede olursa olsun Allah'a ortak koşanların Kitap Ehli'ne karşı galibiyetlerini¹¹⁵ kendi zaferleri görmeleri karşısında müminlerin Ehl-i Kitap'ın zaferine sevinmelerine¹¹⁶ dair yorumu küçümsemesi pek doğru görünmemektedir.

¹¹⁰ Şeriatî, *Kur'an'a Bakış*, s. 56.

¹¹¹ Bakara 2/251.

¹¹² Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 12, 20, 15.

¹¹³ Şeriatî, age., s. 39.

¹¹⁴ Şeriatî, Ali, Şehidî, Cafer, *Siret*, (çev: Kerim Güney), Yedi Gece Kitapları, İst., 1991, s. 139.

¹¹⁵ Müminlerin sevindiği o günün Hudeybiye ya da Bedir Günü olduğunu söyleyenler de vardır bkz. Kurtubî, VII/2, 7.

¹¹⁶ Zemahşeri, III, 452.

2. Kadir Suresi

Adını birinci ayetteki "kadr" kelimesinden alan surenin Mekke ya da Medine'de indiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak muhtevası Mekkî surelerin özelliklerini taşımaktadır: “*Biz onu (Kur'ân'ı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sen nereden bileceksin? Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır. Melekler ve Ruh, o gece Rablerinin izniyle, her iş için inerler. O gece, tanyeri ağarıncaya kadar süren bir selâmettir.*”¹¹⁷ Şeriatî, bu birkaç saatin (Kadir gecesi) tarihin bütün zamanlarından daha kıymetli olduğunu söylemektedir. Selam olsun bu geceye, güneş pınarı durmaksızın fişkıncaya kadar. Gece karanlık olmasına rağmen değerlidir çünkü değer yaratır, yeni bir takdir ve yeni insanlar yaratan gecedir. Bütün geceler ve bütün çağlar böyle değerlidir elbet. Tekrarlanan, birbiri ardınca gelen zamanlar, geceler ve gündüzler çoktur ama onlarda yeni bir insan, düşünce ve yeni bir hareket meydana gelmemektedir. İnsanlar geçmiş kavramlarla oyalanıp durmaktadır ve varis oldukları şey donuk ve katıdır. Bu devrim yaratıcı, devrimci yetiştirici kısa zamanlar; Karanlıkların hâkim olduğu ve fecre bağlandığı zorlu sıkıntılı, işkence ve güçlüklerle dolu olmasına rağmen mukaddes zamanlardır. Dolayısıyla, Kadir gecesi mukaddes bir gecedir.¹¹⁸

Allah'ın melekleri, o Ruh ile birlikte Kadir gecesinde bütün insanlar içinde iskeletleşen bu siyah, karanlık ve mahvedici kabristana inmektedir. Ama şimdi bu iskeletleşmiş İslâm'ın vücuduna, sönük kabristanımıza o “Ruh” değil, gecenin siyahlığı, karanlığı ve vahşeti inmiştir. Ya Kadir gecesi! O, her katresi bu kurumuş ve yanmış çöle, damaktaki taneye, kuru çalıya, yanmış ağaca ve susuz tarlaya inen; yeşillik, sevinç, bahçe ve kırmızı gülün müjdesini veren bir melek yağmurunun yağdığı gecedir.¹¹⁹

Şeriatî'nin ifadelerine paralel olarak, insanlık tarihinde nice binlerce ay ve yılın geçtiği ama insanların yaşamlarında Kadir gecesi gibi mübarek bir gecenin yaptığı etki ve sağladığı toplumsal değişimler ölçüsünde bir dönüşümün tezahür etmediği söylenebilir. Bu gecenin önemi, meleklerin inmesinden ve özellikle de vahiy meleği Cebrail'in Kur'ân'ı

¹¹⁷ Kadir 97/1-5.

¹¹⁸ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 192.

¹¹⁹ Age., s. 206.

Hız. Muhammed (s)'e ulaştırmaya başlamasından¹²⁰ ve Kur'ân-ı Kerîm'in öngördüğü iman ve ahlak sisteminden kaynaklanmaktadır.

3. Asr Suresi

Adını birinci ayetteki "asr" kelimesinden alan sure, müfessirlerin çoğuna göre Mekki'dir. Surede açıkça ve kesin bir üslupla, insanı kurtuluşa ya da felaket ve hüsrana götüreceği yolun hangisi olduğu bildirilmiştir. Şeriatî; hicretten önce, bisetin on üçüncü yılında, taassuplara, zorluklara, iftiralara, olaylara, fitne ve fesatlara, işkencelere maruz kalan Müslümanların şiarının Asr Suresi¹²¹ olduğunu söylemektedir: "*Asra yemin olsun ki insan mutlaka ziyandadır. Ancak iman edenler, salih amel işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye eden ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır.*"¹²² Şeriatî, bu surenin tefsirinde ashabın, bir araya geldiklerinde, alışlagelmiş, anlamsız ve manasına kimsenin dikkat etmediği hal hatır sormalar yerine bu sureyi okuyup ondan sonra birbirlerinden ayrılmayı adet edindiklerini ifade etmektedir. Ona göre bu sure ilginç bir slogandır. Kısa, öz ve mükemmeldir.¹²³

Bazıları, ikindi,¹²⁴ bazıları "mutlak zaman" dese de¹²⁵ Şeriatî, asrı "içinde bulunduğumuz zaman" diye yorumlamaktadır. Herkes hangi asırda ise asrı onun için kutsaldır. Bir kutsallık ki Allah ona ant içmektedir. Buna göre kötü zaman, düşük çağ, ıslah edilemeyen ahir zaman, uğursuz, kara zaman, zulme ve günaha mahkûm zaman vs. bu tür kötü deyimler anlamsızdır. Hangi çağ olursa olsun kişi imanından, amelinden sorumludur. İman ve amelde ortak olan müminler hakka ve sabra davet etmekle görevlidirler. Şeriatî'nin babası: "Bir grup, bilinçli ve kararlı bir

¹²⁰ "Biz o (Kur'an)nu Kadir gecesinde indirdik." ifadesinden kastedilenin "Kur'an'ı indirmeye başladık." olduğu görüşü Şa'bi'den nakledilmektedir bkz. Kurtubî, X/2, 115.

¹²¹ Şeriatî, *İki Sure İki Yorum*, s. 71.

¹²² Asr 103/1-3.

¹²³ Şeriatî, *Aşina Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar*, s. 129.

¹²⁴ Yemin edilenin ikindi namazının vakti olduğunu söyleyenler de olmuştur. Onlara göre ayet, insanların günün sonunda ticaretleri, hesap kitap işleri nedeniyle bu namazı kılamama riski söz konusu olduğu için bu namazın vaktine dikkat çekmiştir bkz. Zemahşerî, IV, 787.

¹²⁵ Muntazeri asr ifadesine Hz. Peygamber (s)'in nübüvveti, beklenen Mehdi'nin geleceği çağ ve zaman anlamı verenler olduğunu söylemekte ve insanın kârını, zararını hesapladığı ikindi vaktine ya da insanı olgunlaştıran "baskı" dönemlerine de asr denebileceğini söylemektedir bkz. Taleğani, Mahmud, Muntazeri, Hüseyin Ali, *İlk Huubeler*, (çev: Şamil Doğruer), Yöneliş Yay., İst. 1991, s. 135-136. Asr kelimesinin gece ve gündüz anlamına geldiğini ifade edenler de olmuştur bkz. Kurtubî, X/2, 160.

şekilde bu sureyi ferdi ve toplumsal hayatında kendine slogan edinirse sure başarılı olmaları için yeterlidir.” demektedir ve Şeriatî de bu ifadeyi teyit etmektedir.¹²⁶ Muntazerî de Şeriatî gibi günahın zaman üzerine yıkılmayacağını, günahkâr olanın insan olduğunu söylemektedir.¹²⁷ Şeriatî'nin asr kelimesine anlam verirken onun anlamını “içinde bulunduğumuz zaman” şeklinde sınırlandırması lafzın kapsamını daraltmakta ve iman, amel, hakkı ve sabrı tavsiyeden uzak duran toplumların hüsrana uğradıklarına şahitlik eden tarihi devirleri dışarıda bırakmaktadır.

Hak ile sabrın iç içe olmasının bir hikmeti olduğunu söyleyen Şeriatî, bunu sadece hakkın yanında yer alanları ve hak uğrunda bütün varlıklarıyla mücadele etmenin sabır gerektirdiğini bilenlerin derinden hissedeceklerini söylemektedir. Bu durumda hangi unsur insanı hak olandan alıkoyabilir, dize getirebilir? Acılar sıkıntılar, namertlikler, alçaklıklar, daimi egoistlikler, düşman tehlikesinden çok dost zararı! Mecburen sabır gerekir Bu sure, herkesi hangi durumda olursa olsun kardeşine böyle tavsiyede bulunmakla görevlendirmektedir. Yükü hafif, sorumluluğu bulunmayan bir kimse ağır sorumluluk taşıyan, yükün altında omuzları ezilen birine tavsiyede bulunuyor olsa bile.¹²⁸

“Yıllardır İslâm'a, Kur'ân'a ve İslâm'ın ve Şia'nın ilk yetiştirdiklerinin asil diline ve görüşüne ilişkin bilgimizin ve fikrimizin gücüyle sabretmenin gerçek anlamını anladık.” diyen Şeriatî; sabretmeyi, eşekçe tahammül göstermek ve hamalca yük taşımak şeklinde yorumlayanları tenkit etmektedir. Ona göre sabırdan; teslimiyetçilik ve “zillet, zorbalık, zulüm, haksızlık, her türlü tehlike ve cinayet, kötülük, kabadayılık, yağmacılık ve ihaneti görüp sessiz kalmak” anlamı çıkarmak mümkün değildir. Hakikate, İslâm'a insani değerlere, halka, itikadî mukaddesata ve hatta kendi şerefine yapılan her türlü tecavüze tahammül göstermek, hepsinin hesabını kıyamete bırakmak sabır olamaz. Adalet yazgısını, intikam almayı, ıslah etmeyi, hakkı sahiplenmeyi, zalim, fasık ve insanlık dışı güçleri ahir zamana ve Hz. Mehdi'nin zuhuruna bırakmayı sabır diye gösterenlerin hepsi zulmün temsilcileridir. Bunlar, Firavun'un büyümesine kapılmış düğümlere üfrenler ve “vesveseci hannaşlar” olup¹²⁹

¹²⁶ Şeriatî, *Aşina Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar*, s. 130.

¹²⁷ Taleğani, Muntazerî, age., s. 137.

¹²⁸ Şeriatî, *Aşina Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar*, s. 130.

¹²⁹ Mahmud Taleğani, hannaş ve neffâse kelimelerini bir hutbesinde başka bir açıdan şöyle güncel bir tefsire tâbi tutmaktadır: Bunlar iki grup arasında Şii-sünnî, Kürt-Arap, Kürt-Türk, Fars-Türkmen ayrımı yaparak bu aradaki bağı koparmaya çalışıyorlar. Daha sonra bu gruplar yavaş yavaş birbirlerine karşı zıtlasmaya başlıyorlar.

Hüseyin'in kanından afyon ve sabrından eroin, uyku ilacı, ölüm aşısı ve narkoz yapmışlardır.¹³⁰

Şeriatî; Kur'ân'ın sabra hangi anlamı yüklediğine, hangi hedefe insanları yönelttiğine ve onları hangi işe koşmakta olduğuna dair şu ayeti zikretmektedir: “*Ey iman edenler! Sabredin, düşmanlarınıza karşı sebat gösterin, her zaman hazırlıklı olun, Allah'tan gereğince korkun ki, kurtuluşa eresiniz.*”¹³¹ Yani sabrediniz ve bir diğerinizi sabır ve direnişe çağırınız, bu amelde yarışınız. İlişkilerinizi güçlendirerek savaşa, mücadeleye hazırlanınız.¹³²

Şeriatî'nin sabrı anlamlandırma biçimi Kur'ân'ın bütünlüğüne uygundur. Allah'ın kullarını imtihan ettiği durumlarda O'na itaat etme ama karşı gelmekten de uzak durma konusunda müminlerin birbirlerine sabrı tavsiye etmeleri gerekir.¹³³ Hak¹³⁴ olan sözü tavsiyenin yanı sıra, mümin toplumunun hüsrandan kurtulabilmesi için birbirlerine sabrı telkin etmesi de şart koşulmuştur. Yani Müslümanlar, hakkı himaye etme uğrunda karşılaştıkları bütün zorluk, musibet, meşakkat, zarar ve mahrumiyetler karşısında birbirlerine, sebat göstermeyi telkin etmelidirler.

4. Maun Suresi

Adını son ayetteki "maun"¹³⁵ kelimesinden alan surede namaz kılanların uyarılması ve namazlarından gafil olanlar ile gösteriş için namaz kılanlara tenkit yöneltilmesinden dolayı surenin Medenî olduğu söylenmiştir. Çünkü Mekke'de “bir kesim” oluşturabilecek nicelikte münafıklar yoktu. Bu sure ile Din Günü'ne inanmamanın insanda ne gibi bir ahlâkî düşüklük meydana getirdiği, ahirete inanmayanların durumu ve görünüşte Müslüman olanların Hesap Gününü inkâr ettikleri anlatılmaktadır. Şeriatî bu surenin ilk ayeti olan “*Dini yalanlayanı gör-*

Birbirlerini hedef seçiyor ve çatışmaya başlıyorlar bkz. Talegani, Muntazeri, age., s. 35.

¹³⁰ Şeriatî, *Aşına Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar*, s. 222.

¹³¹ Âlu İmran 3/200. Şeriatî'nin sabra dair belirttiği diğer ayetler için bkz. Enfal 8/65-66.

¹³² Şeriatî, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, s. 126.

¹³³ Zemaşerî, IV, 787.

¹³⁴ İbnu Abbas *hak* kelimesinden kastedilenin tevhid, Katade Kur'an ve Süddi ise Allah olduğu görüşündedir bkz. Kurtubî, X/2: 162.

¹³⁵ Maun, İbnu Abbas ve Hz. Ayşe'nin dediği gibi insanların komşuluk ilişkileri gereği alıp verdiği şeyler olabileceği gibi bu kelimedenden zekât da kastedilmiş olabilir bkz. Zemaşerî, IV, 800; Kurtubî, X/2, 190.

*dün mü?*¹³⁶ hakkında “ Peki, dini reddeden kişi kimdir?” diye sormakta ve ardından da: “Biz umumiyetle, şöyle cevap veriyoruz: Allah’ı inkâr eden ve kıyamete inanmayan kimsedir. Halbuki Kur’ân’da bu soruya cevap kişinin ameline göre olmaktadır. Bizim yaptığımız, tarif din dışıdır.” demektedir.¹³⁷

“*Fakiri doyurmayı teşvik etmeyen odur.*”¹³⁸ Bunun anlamı, mis-kine birazcı yemek vermiyor şeklinde değil, aksine “Ebedi bir hırs, heyecan, hareket ve ciddiyetle ‘açlıkla mücadele’ için didinmiyor.” şeklindedir. İşte dini olmayan, dini reddeden bu adamdır. Dinin tanımı budur. Kur’ân’ın her tarafında küfrün tanımı böyledir. Kur’ân küfrü tanımlamak istediği zaman, bizim algımızın aksine, zihni meseleleri gündeme getirmemektedir.¹³⁹ Dini yalanlayanlar kimlerdir? Ne inananlar dindar, ne de inananlar kâfir, dinsizdirler. Bu kimseler yoksulu doyurmaya ön ayak olmazlar. Açlıkla mücadele etmeyen, yetimin velayet ve gözetimini üstlenmeyen ve bu yönde hareketlilik göstermeyen “işte o yetimi iten kakan” kimselerdir.¹⁴⁰

Yazarın bu sure bağlamında “dini yalanlayan” kimsenin vasfını doğru anladığını söylemek mümkündür. Bu surede yetimi itip kakan, ihtiyaç sahiplerini gözetmeyen kimseler dini yalanlamış olmakla itham edilmektedir. Ne var ki, açlıkla mücadele etmek insanı Müslüman kılmaya kâfi gelmeyeceği gibi, tersi de bir insanın gayr-ı Müslim olarak tanımlanmasında yeterli değildir. Hele hele “küfrün tanımı” Kur’ân’ın tümünde “zihni meseleleri gündeme getirmeksizin” yapıldığı iddiası delilden yoksundur. Kur’ân asla kâfir olma gerekçesi olarak sadece “açlık sorunu” gibi toplumsal sorunlara duyarsız kalmayı göstermez. Şeriatî’nin ayetler aracılığıyla Müslümanları sosyal problemlerin çözümünde aktif hale getirme gayreti takdire şayan olmakla birlikte; kendilerine vahiy getiren elçiye sihirbaz diyen,¹⁴¹ Allah’ın rahmetinden ümidini kesen¹⁴² ve O’nun vahyettiği ile hükmetmeyen,¹⁴³ Yaratacıya şirk koşan¹⁴⁴ ve ayetleri işitmeye tahammül bile edemeyen¹⁴⁵ kimseler için de

¹³⁶ Maun 107/1.

¹³⁷ Şeriatî Ali, *Dine Dayanmak*, (çev: İsa Çakan), Yeni Zamanlar Yay., İst., 2006, s. 16.

¹³⁸ Maun 107/3.

¹³⁹ Şeriatî, *Dine Dayanmak*, s. 16.

¹⁴⁰ Şeriatî, *Kur’an’a Bakış*, s. 38-39.

¹⁴¹ Yunu s 10/2.

¹⁴² Yusuf 12/87.

¹⁴³ Maide 5/44.

¹⁴⁴ Nahl 16/3.

Kur'ân-ı Kerîm'in kâfir tanımlamasını kullandığı göz ardı edilmemelidir.

5. Kevser Suresi

Adını birinci ayetteki "kevsir" kelimesinden alan sure, Rasulullah'ın içinde bulunduğu en zor ve cesaret kırıcı şartlarda, kavminin ona düşman kesildiği, fitne rüzgârları çıkardığı bir dönemde onu teselli etmek ve ona cesaret vermek üzere nazil olmuştur: "*Muhakkak biz sana Kevser'i verdik. Öyleyse Rabb'in için namaz kıl ve kurban kes. Muhakkak ki sonu kesik olan, sana buğz edendir.*"¹⁴⁶ Birçok tefsirde, hadislerle¹⁴⁷ aynı doğrultuda *Kevser* (çok hayır) kelimesinin cennette bir nehrin¹⁴⁸ veya havuzun özel ismi olduğu belirtilmektedir. Şüphesiz ki bu sure gereğince Rasulullah'a Kevser'in verilmiş olduğuna iman etmek gerekir onun ne olduğuna iman ise ayrı bir konudur. Çünkü "çok hayır" kavramının kesinlik ve kapsamıyla beraber hadislerin bir örnek babından bu kavramı açıklamış olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Müfessirlerden bu kavramı Kevser ırmağı/havuzu dahil "çok hayır" olarak yorumlayanlar, Kur'ân'daki lafzın makul olan bütün ihtimallerini okura tefekkür ettirmek niyetindedirler.

Kevser kelimesinin anlam genişliğine rağmen Şeriatî ne yazık ki onun kapsamını oldukça daraltmaktadır: "Biz sana Kevser'i, -Fatıma'yı verdik." Bir kız çocuğu babasının değerlerinin sahibi ve ailesinin tüm şerefının varisi olmaktadır. O, muhteşem asalet zincirinin devamıdır. Hz. Âdem'le başlayan ve insanlık tarihi boyunca özgürlük ve bilincin bütün liderleri ile süregelen bir sürecin devamı. Hz. İbrahim'e ulaşan ve Hz. Musa ile İsa'yı kendine katan ve neticede Hz. Muhammed (s)'e ulaşan bir süreçtir bu. İlahî adalet zincirinin, gerçeğin güçlü zincirinin en son halkası Fatıma'dır. Bir erkek çocuğu beklentisi içinde olan bir ailenin en son kızı Fatıma. Şüphesiz Hz. Muhammed (s) kaderinin kendisine ne getireceğini, Fatıma da kendisinin kim olduğunu biliyordu. Evet! İşte düşüncenin bu okulu böyle bir devrimin temellerini attı. Bu dinde

¹⁴⁵ Kehf 18/100-101.

¹⁴⁶ Kevser 108/1-3.

¹⁴⁷ Tirmîzî, Kıyamet 15; Tirmîzî, Menâkıb 77; Buhârî, Tefsir İnnâ a'taynake'l-kevsir 1; Buhârî, Rikâk 53, Müslim, Salat 53; Ebû Davûd, Sünnet 26; Nesâî, Salât 21.

¹⁴⁸ Zemahşerî, bu nehrin baldan tatlı, süttten beyaz ve buzdan soğuk olduğunu ifade eden bir rivayet aktarmakta ve kevsir kelimesine "çok hayır" anlamı verenin İbnu Abbas olduğu bilgisini vermektedir bkz. Zemahşerî, IV, 801-802. Bu kelimeye dair on altı mana belirtilir bkz. Kurtubî, X/2, 192.

bir kadın böylesine özgür bırakılmıştır. İbrahim'in ve atalarının dini bu değil miydi?"¹⁴⁹

Şeriatî Hz. Fatıma'yı Hz. Peygamber (s)'e verilmiş olan eşsiz bir nimet olarak anlatmaktadır. Halbuki o, Hz. Muhammed (s)'e verilen tek evlat değildir. Rasulullah (s)'ın dördü Hz. Hatice'den beş erkek çocuğu oldu. Abdullah en büyükleri idi. Tâhir, Tayyib, Kâsım ve Mâriye'den olan İbrahim. Dört tane de kızı vardı: Bunlardan Zeyneb, Ebu'l-As İbnü'r-Rebî'nin nikâhı altında idi. Rukiyye ve Ümmü Külsûm ise, Ebu Leheb'in oğulları olan Utbe ve Uteybe ile evliydi. Ebu Leheb, kendisini tenkit eden sure indiği zaman,¹⁵⁰ oğullarına onları boşamalarını emretti. Bunun üzerine Hz. Osman önce Rukiyye ile evlendi ve Abdullah adında bir oğlu oldu. Rukiye, vefat edince de Ümmü Külsûm ile evlendi. Hz. Fatıma ise Hz. Ali ile evliydi. Hz. Ali'nin Fatma'dan Hasan, Hüseyin ve Muhsin adlarında üç erkek çocuğu ile Zeyneb ve Ümmü Külsûm adlarında iki kız çocuğu dünyaya geldi. Bunlardan Zeyneb, Abdullah İbnü Ca'fer ile evliydi. Hz. Ali, Ümmü Külsûm'u de Hz. Ömer'e nikâhlandı.

Yukarıdaki bilgileri dikkate aldığımızda Şeriatî'nin kevseri Hz. Fatma ile açıklamasının Rasulullah (s)'a verilen nimetlerin sayısını sınırladığını, Hz. Fatıma'nın olsa olsa verilen nimetlerden birisi olduğunu ve Allah'ın Rasulullah (s)'a dünyada olduğu gibi ahirette de çok şey vereceğini söyleyebiliriz.

6. Kâfirun Suresi

Adını birinci ayetteki "kâfirun" kelimesinden alan sure, müfessirlerin çoğuna göre Mekkîdir. O dönem, Rasulullah'ın çağrısına, müşriklerin şiddetle karşı çıktıkları bir yandan da mele (ileri gelenler) ve mutrafın (bol nimetten şımaranlar), Rasulullah ile uzlaşmanın yollarını aramaktaydı. Bu amaçla zaman zaman ona teklifler götürüyorlardı. Bunun üzerine Allah bu sureyi indirdi: "*De ki: Ey kâfirler! Sizin taptıklarınıza ben tapmam. Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz. Ben asla sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır.*"¹⁵¹ Şeriatî'ye göre, bu surede söz edilen kâfirlere kasıt dinsizler değildir ve altı cümlede tekrar veya söyleyiş değişikliği ile sadece tek bir söz söylenmektedir: "Hayır sizin de dininiz var, sözlerinizin hepsi dindir ama benim başka

¹⁴⁹ Şeriatî, Ali, *Fatıma Fatıma'dır*, (çev: İsmail Babacan), Dünya Yay., İst., 2006, s. 140, 141.

¹⁵⁰ Tebbet 111/1-5.

¹⁵¹ Kâfirun 109/1-6.

bir dinim var. O halde dindarların bir araya gelmesi iyi olur. Anlaşmazlıklarını; bilimsel araştırmalar, mantıksal kanıtlamalar ve iyi niyetle gidersinler. Her ikisi de ibadet ve diyanet ehli olduğuna göre bazı görüş ayrılıkları, yöntem farklılığı ve yanlış anlaşılmalara birbirinden ayrılmaları uygun olmaz. Her iki kesim de ibadet ehlidir. Ama tapılan şey bir değildir. Mabutlar ve din iki tane olunca, bir tapınma, bir mabut ve bir din üzerinde mutabık kalmak düşünülemez. Bu durum da tartışmak da pek anlamlı olmaz.¹⁵² Şeriatı, bu sure inkârcılarla ilgili olmasına rağmen, kendisiyle aynı görüşte olmayan Şii din adamlarını da bu surenin kapsamı içinde eleştiri konusu yapmaktadır.

Şeriatı'ye göre bu surede kullanılan ibadet kelimesinin karşısında ibadetsizlik değil, ibadet yer almaktadır. Yani Hz. Peygamber'in karşısında yer alan kimseler ibadete inanmayan tanrıtanımaz kimseler değildir. Bilakis ondan daha çok tanrıya sahiptiler. Tartışmaya konu olan asıl mesele, din meselesi değil tanrı meselesidir. Daha sonra gelen "Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz." ayeti, anlam bakımından "Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz." ayetinin aynısıdır. Bu tür tekrarlarla Kur'an, önemli konuları farklı boyutlarıyla tam olarak zihinlere yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Sure şöyle bir açıklama ile bitmektedir. "*Sizin dininiz size, benim dinim banadır.*" Yani din, din ile savaşmaktadır.¹⁵³

Yazarın işaret ettiği gibi, Rasulullah'ın dini, müşriklerin dininden farklıydı. Çünkü onun getirdiği dinin İlah'ı onun risaletini kabul etmeyenlerinkinden farklı özelliklere sahipti. Bazılarının dini bir yıl İslâm dinine bir yıl da putlara tapmada bir problem görmezken¹⁵⁴ bazılarının ilahı dinlenmeye muhtaç idi. Kiminin tanrı telakisi, ulusal idi ve insanoğlu ile gureş bile tutabiliyordu. Üzeyr isminde bir de oğlu vardı. Bazılarının ilahı da evrene ilk hareketi verip onu kendi seyrine bırakmıştı. Kısacası, Allah'a inanan fakat Müslüman olmayanlar aslında bütün evrenin yaratıcısı, hâkimi olan Allah'a inanmamaktadırlar. İnkârcılar bir ilaha ibadet etmekte iseler de, aslında gerçek ilaha yani Allah'a ibadet etmemektedirler. Yine surede, Şeriatı'nın dikkat çektiği tekrarlara gelince; amacın, inkârcıların tüm umutlarını kesmek olduğu söylenmiştir. Meani bilginlerinin çoğu şöyle demişlerdir: Kur'an Arapların dili ile

¹⁵² Şeriatı, *Aşına Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar*, s. 167.

¹⁵³ Şeriatı, Ali, *Dine Karşı Din*, (çev: Ali Aydın), 3. bs., Bilge Adam Yay., İst., 2006, s. 72-73.

¹⁵⁴ Zemahşerî, IV, 803.

inmiştir. Onların anlatımında izledikleri yollardan birisi de tekit ve konuyu iyice kavratmak maksadı ile (gerekli ifadeleri) tekrarlamaktır.¹⁵⁵

7. Felak ve Nas sureleri

Kur'ân'ın bu son iki suresine aralarındaki yakın ilgi ve konularının yakınlığı nedeniyle ortak isim konularak "muavvizeteyn" (sığınma sureleri) denilmiştir. Surelerin metinleri şöyledir: "*De ki: Ben, ağaran sabahın Rabbine sığınırım, yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfleyen büyücülerin şerrinden ve haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden.*"¹⁵⁶ "*De ki: Sığınırım ben insanların Rabbine, insanların hükümdarına, insanların İlahına, O sinsi vesvesecinin şerrinden. O ki, insanların göğüslerine vesveseler fısıldar. Gerek cinlerden, gerek insanlardan.*"¹⁵⁷

Şeriatî, bu iki sureden yola çıkarak birtakım olumsuz kişilerden ve yaptıklarından söz etmektedir: Sihirbaz politikacılar, hokkabaz düşünce adamları, beyin yıkayıcı büyücüler ve hilekâr telkinciler. Bunlar insanları tefrikaya düşürmekte, birbirlerine düşmanlık aşılama, şayialar üretmekte, kin tohumları saçmakta, birbirine kenetlenmiş elleri hasım yumruklara dönüştürmekte, düşmanları kardeş, kardeşleri ise düşman yapmak için gizli-açık komplolar kurmakta ve entrikalar çevirmekte, düğümlere üflemede, dostlar arası bağları kesmekte, iradeleri felç etmekte, inançları bozmakta, kararları sulandırmakta ve anlaşmalara riayet etmemektedir. Bir bütün olan dini ve ümmeti, fırka fırka ayırmakta ve her bir fırkayı "Ğasık"ın¹⁵⁸ ağzına bir lokma yapmaktadırlar.¹⁵⁹ Şeriatî'nin babasının ifadesiyle düğümlere üfleyenler (neffasat),¹⁶⁰ gizli-den gizliye kargaşa yaratan düşmanlardır.¹⁶¹

Yazar büyücülüğe, düğümleri üflemeye güncel anlamlar yüklemektedir. Gerçekten de sihir, sihirbazın eliyle gizlice yaptığı şeyden gözleri uzak tutarak gerçekleştirdiği türden kandırmaca ve aslı olmayan hayali şeyler,¹⁶² uzaklaştırmak, yönünden saptırmak, gönlünü çelmek,¹⁶³

¹⁵⁵ Kurtubî, X/2, 201.

¹⁵⁶ Felak, 113/1-5.

¹⁵⁷ Nas, 114/1-6.

¹⁵⁸ Bu kelimenin hücum edip zarar veren her şey olduğu da söylenmiştir bkz. Kurtubî, X/2, 230.

¹⁵⁹ Şeriatî, Ali, *Hac*, (çev: Mustafa Çoban), 6. bs., Özgün Yay., İst., 2006, s. 183.

¹⁶⁰ *Neffasat* bayan ya da bay düğümlere üfleyen sihirbaz kimseler olabilir bkz. Zemahşerî, IV, 816.

¹⁶¹ Şeriatî, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, s. 116.

¹⁶² İsfahâni, Rağıb, *el-Müfredât fi Ğâribi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts., 226.

bir şeyin, bir kimsenin gözüne ve o şeyin gerçekliğine zıt bir şekilde görünmesi¹⁶⁴ sebebi gizli kalan, hakikatinin dışında görünen tüm işler¹⁶⁵ gerçekliği olmayan şeyleri göstererek insanların duyularını etkileme¹⁶⁶ olarak tanımlanmıştır. Sihir gözleri büyüleyip, bir şeyi olduğundan başka göstererek onun insanlar tarafından doğru algılanmasını engellemeye çalışmak¹⁶⁷ anlamlarına sahiptir ve Şeriatî'nin işaret ettiği anlamları içerdiği rahatlıkla söylenebilir. Yine Şeriatî'nin ğasık (gece) hakkındaki yorumu da onun sembolik yorumlarından birisidir ve gecenin çöken karanlığını mecazî¹⁶⁸ olarak; zulüm, cahillik, kötü düşünceler, iç karartıcı ruh hali, yeis ve hayata kötümser bakış şeklinde yorumlamak mümkün olduğu gibi bu sayılanlarla özdeşleşmiş kişiler için de kullanmak söz konusu olabilir.

Şeriatî'ye göre *hasid* (haset eden kişi), zorba, zulmedici, aşıkâr bir yabancı olan *ğasık* gibi değildir. Ğasık'ın gizli, art niyetli, kiralık ajanı olan *neffase* gibi de değildir o. O, bizzat yakın bildiklerindir. O ne bir despot, ne de despotun oyuncağıdır. Ne düşman, ne de düşmanın kiralık ajanıdır. Aksine, dert ortağın ve dava arkadaşın olabilir o. Fanatik bir söylemci, bir mukaddesat şampiyonudur. Ahdini bozar ve seni sırtından hançerler. Hıyanet eder ama hain değildir. Dostu vurur ama düşman değildir. “Neffase”lerin oyuncağıdır. “Vakıb” olan ğasık'ın çadırının direğidir. Hem de ücretsiz, zahmetsiz ve minnetsizdir.¹⁶⁹ Yaz-

¹⁶³ Gaznevî el-Hanefî, bunu Mutezile'nin görüşü olarak nakleder bkz. Kurtubî, I/2, 43. İftiraya da sihir denebilir çünkü o da sihir gibi eşlerin ya da birbirine muhabbet besleyen insanların arasını açar bkz. Hakemî, Hafız b. Ahmed, *Meâricu'l-Kabuli bi Şerhi Silmi'l-Vusûli ilâ İlmi'l-Usûl*, Daru İbni'l-Kayyim, Demam, 1990, II, 564.

¹⁶⁴ Taberî, Muhammed bin Cerir, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 15 c., Daru'l Fikr, Beyrut, 1995, I, 648.

¹⁶⁵ Râzî, I, 619; Munavî, Muhammed Abdurraûf, *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Teâruf*, Daru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut, 1410 (h), s. 399.

¹⁶⁶ Tabatabaî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İslamiye, Tahran, ts., VIII, 226.

¹⁶⁷ Vahidî'den naklen bkz. Râzî, V, 335.

¹⁶⁸ Mecaz; akla gelen ilk anlamın, ifadenin bağlamına uygun görülmediği ya da kastın yalnız ifadelere nispetle daha güzel ifade edileceği durumlarda başvurulan bir yöntemdir. Bir bakış açısına göre de, mecaz diye bir şey söz konusu değildir. Sözelimi bir kimseye “alın ak” denildiğinde ilk akla gelen o kişinin alınının beyazlığı değil, onun iyi bir insan olduğudur. Dolayısıyla akla ilk gelen anlam mecaz değil ifadeden kastedilenin kendisidir. Benzer şekilde bu ayette de “Allah'a biat etmek” ifadesinin ilk anlamı O'na bağlılık sözü vermek olup ifadedeki asıl anlam budur ve aksi de düşünülemez.

¹⁶⁹ Şeriatî, *Hac*, s. 183, 184.

rın hasid üzerine yaptığı açıklamalar aslında münafık kimselerin özellikleriyle daha fazla örtüşmektedir. Ayrıca hasid, Şeriatî'nin ileri sürdüğü gibi "neffaselerin oyuncağı olmak" zorunda değildir. Belki de başkasının varlığını yitirmesini –Gerekirse bunun için hileye de başvurabilir.– isteyen ve Allah'ın kendisine verdiği nimetlere razı olmayan *hasidî*, en güzel anlatan hikâye şudur: "Birbirini çekemeyen iki hasede o dönemin hükümdarı demiş ki: 'İkinizden biri benden bir şey istesin, vereceğim. Ama arkadaşına ise onun istediğinin iki katını vereceğim.' ikisi de uzun zaman suskun kalmışlar. Bir süre sonra birisi bir adım ileri atmış ve demiş ki: Efendim benim bir gözümü çıkarın."

Şeriatî'ye göre "neffasat", "ğasık"ların iş bitiricileri, komisyoncularıdır. Büyücüler "gece"nin himayesinde iş çevirmekte ve gece adına çalışmaktadırlar. Bu tefrikacı büyücüler; düşünceyi, bilinci ve ahlaki ifsat eden bozguncular ve ğasık için uygun fikrî ve kültürel ortamlar hazırlayan beyin yıkayıcılarıdır. Yine onlar "vakıb"ın gece örtüsü himayesinde halkı uyuşturan narkozculardır.¹⁷⁰ Şeriatî'nin "ahlaki ifsat eden bozguncular" tanımlaması "neffâsât" kelimesini, teşbihen "cinsellik açısından erkekleri etkisi altına alan kadınlar" şeklinde yorumlanabileceğini söyleyen müfessirlere¹⁷¹ paraleldir. Bu açıdan onlar kötülüğü temsil eden "ğasık"ın emirlerini yerine getirmektedirler. Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Yusuf'a yapılan iftira konusunda hakemlik yapan kişinin dilinden: "*Şüphesiz sizin hileniz büyüktür.*"¹⁷² buyurmasının da bu saptırıcı etkinin varlığına işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Şeriatî'ye göre Kur'ân'da Allah; Rabbinnas, Melikinnas, İlahinnas¹⁷³ şeklinde insanlarla birlikte anılmakta ama soyluların, azınlıktaki seçkin bir sınıfın veya elit tabakanın yanında zikredilmemektedir.¹⁷⁴ Yazarın -Allah'ın; soyluların, seçkin bir tabakanın destekçisi olmadığı şeklinde bir düşünceye sahip olma ihtimalini hariç tutarsak iddia ettiğinin aksine ayetlerdeki bu ifadeler; soyluları, seçkinleri de kapsayacak niteliktedir. Kaldı ki, Hz. Musa'nın Firavun ve ileri gelenlerine yönelik şu ifadesi Allah'ın "kendini seçkin görenlerin" de Rabbi

¹⁷⁰ A.y.

¹⁷¹ Zemahşerî, IV, 817.

¹⁷² Yusuf 12/28.

¹⁷³ Nas 114/1-3.

¹⁷⁴ Şeriatî, Ali, *Kapitalizm*, (çev: Yakup Arslan), Dünya Yay., Dünya Yay., İst., 2004, s. 35.

olduğunu gayet güzel ifade etmektedir: “*Musa dedi ki: O sizin de Rabbiniz, daha önce ki atalarınızın da Rabbidir.*”¹⁷⁵

“Allah ve nas (halk) felsefî ve ilmî açıdan değil, belki Allah’ın ve halkın diğer sınıfa (toplumun önde gelenlerine) karşı olması yönüyle eşittir.” diyen Şerati’ye göre nas’ın (halkın) dini tevhid,¹⁷⁶ diğer sınıfinki ise şirk olup her iki sınıf da dındardır. Dolayısıyla tarih boyunca tevhidin savaşı, nas’ın savaşı olmuştur.¹⁷⁷ İlmî ve yaratılışa dair ayetlerde değil, sosyal, siyasi ve ekonomik meseleleri açıklayan bütün ayetlerdeki nas kelimesinin yerine Allah kelimesini koymak, Allah kelimesinin yerine ise nas kelimesini koymak¹⁷⁸ hiçbir (anlamsal) değişikliğe neden olmaz. Sözelimi “*Kimdir o, Allah'a güzel bir borç verecek olan ki, Allah da onun verdiği kat kat artırsın ve onun için şerefli bir mükâfat da versin.*”¹⁷⁹ ayetinin anlamı, Allah’ın ihtiyacı olduğu için O’na borç vermek değil, insana borç vermek demektir. Sosyal konularla ilgili ya da sosyal bir yönü olan bütün ayet ve hadislerde Allah ile insan aynı safta yer almaktadır.¹⁸⁰ Toplumsal konularda (felsefe ve akidelerde değil) kullanılıyorsa Allah kelimesi yerine nas kelimesini yerleştirebiliriz. Örneğin “Allah’a güzel bir borç vermek” ifadesinden kastedilen “borca muhtaç olan ve onu isteyen halka borç vermek” anlamındadır.¹⁸¹

Tevhid dini olan İslâm’ın insanların genelini maslahatını korumayı hedeflemesi açısından ele alınırsa Şeriatî’nin “halkın dininin tevhid olduğu” ifadesi anlamlı bir zemine oturmaktadır. Kastettiği, insanların çoğunun tevhid dinine mensup olduğu ise bu yaklaşım fazlaca iyimserdir. Çünkü Allah: “*Yeryüzündekilerin çoğunluğuna itaat edersen seni saptırırlar.*”¹⁸² ayetiyle insanların çoğunun zanna uyduğunu yani toplumun önde gelenlerinin dışındaki çoğunluğun da hak üzere olmadığını ifade etmektedir. Yine Şeriatî’nin “sosyal, siyasi ve ekonomik meseleleri açıklayan bütün ayetlerdeki nas kelimesinin yerine Allah kelimesini koymayı” mümkün gören yaklaşımı da oldukça genellemecidir. Sözelimi, “*Onlar: ‘Rabbimiz Allah’tır.’ demelerinden başka bir sebep olmaksızın haksız yere yurtlarından çıkarıldılar. Allah insanların bir*

¹⁷⁵ Şuara 26/26.

¹⁷⁶ Şeriatî’nin tevhid algısı hakkında bkz. Şeriatî, Ali, *Tevhidi Altyapı*, (çev: İsa Çakan), Yeni Zamanlar Yay., İst., 2004.

¹⁷⁷ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, I, 178.

¹⁷⁸ Şeriatî, *Dine Karşı Din*, s. 63, 74.

¹⁷⁹ Hadid 57/11.

¹⁸⁰ Şeriatî, *Dine Karşı Din*, s. 64.

¹⁸¹ Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 25.

¹⁸² Enam 6/114.

kısmını bir kısmı ile defetmeseydi manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çok anılan mescidler elbette yıkılırdı. Şüphesiz Allah kendi (dini) ne yardım edene yardım edecektir. Şüphesiz Allah çok güçlüdür, çok izzetlidir.” (Hac, 22: 40) ayetinde savaşan tarafların ikisi de “nas”tır ve ayette nas ile –Şeriatî'nin deyimiyile- “halkın karşısındaki sınıf” arasında bir savaş olduğundan söz edilmemektedir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'in belirttiği birtakım mustazaf halklar vardır ki, bunlar hicret etmektense onları saptırmaya çalışan azınlığın dinine uyup cehennemi cennete tercih etmektedirler ve onların dinlerinin tevhid olması söz konusu değildir.

Yazara göre “vesvas” ise, insan katliamıdır ve üç başlı, yüz suratlı yılanın Âdemoğlunun damarlarına akıttığı zehirdir. Zaten İblis, Âdem'i yılan kılığında aldatıp Allah'ın cennetinden çıkarmıştır.¹⁸³ Anlaşıldığı kadarıyla yazar, “vesvas”ı şeytan¹⁸⁴ olarak algılamaktadır. Vesvas, insanları yoldan çıkarmak, başlarına kötü şeyler getirmek isteyenler, görünür ya da görünmez tüm varlıkları kapsayıcı niteliktedir. Kur'ân, şeytanı korkunç bir görünüme sahip bir yılan olarak anlatmaz. Bu tür anlatılar tefsirlere kadar girmiş İsrailiyat türü haberlerdir.

C. Bazı Kur'ân Kıssalarına İlişkin Yorumları

ق-ص-ح kök harflerinden türeyen *kıssa* kelimesi sözlükte; bir şeyin izini sürmek, birbirini takip eden haberler,¹⁸⁵ anlatmak, bir şeyin ortası, büyüğü, açıklamak,¹⁸⁶ beyan etmek¹⁸⁷ anlamına gelir. İslâmî literatürde veya Kur'ân ıstılahında kıssa denildiğinde Kur'ân'da anlatılan tarihi olaylar ve peygamberlerin hayat hikâyeleri anlaşılmaktadır ancak Kur'ân-ı Kerîm'de söz konusu bağlamda bizzat kıssa olarak değil

¹⁸³ Şeriatî, *Hac*, s. 208.

¹⁸⁴ Zemahşerî de *vesvas*ın şeytan olduğunu belirtir bkz. Zemahşerî, IV, 819. Mevdudî'ye göre, şeytan cinlerdendir ve ve “isyan” fiilini bir grup cinle birlikte işlemiştir. İsyanı ilk başlatan o olduğu için Kur'an'ın sadece İblis'in adını anmakla yetinmiştir bkz. Mevdudî, Ebu'l A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri), 7 c., İnsan Yay., İst., 1986, I, 57. Şeriatî, İblis'in melek olduğu görüşünü benimsemektedir. Ona göre, İblis (şeytan), Adem'e secde etmekten yüz çeviren ve onun ilahî makamını inkâr eden tek melektir bkz. Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, I, 172; Şeriatî, *Ali*, s. 543. İ. Süreyya Sırma da Şeriatî gibi İblis'in isyan etmeden önce melek olduğu kanaatindedir bkz. Sırma, İhsan Süreyya, “Asr-ı Saadet Öncesinde Mekke Toplumu”, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm (edison), 4 c., Beyan Yay., İst., 2006, I, 79.

¹⁸⁵ Rağîb, 404.

¹⁸⁶ İbnu Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut, ts., VII, 73-74.

¹⁸⁷ Firuzâbâdî, age., s. 563-564.

de aynı kökten gelen aslında isim olup mastar yerine de kullanılan ve kıssanın çoğul formu olan kasas kullanılmaktadır.¹⁸⁸ Şeriatî, kıssa dilini çok güçlü bulmakta ve sembolizmde bir genişlik ve zarafet olduğunu düşünmektedir. Avrupa'da sembolizm siyasi tıkanma ve boğulmanın ortaya çıktığı bir dönemde gelişmiştir. Güçlü bir yazar, en buhranlı ve en şiddetli siyasi koşullarda ve diktatörlük şartlarında, en tehlikeli sözleri sembollerle söyleyebilir.¹⁸⁹ Bu bölümde Şeriatî'nin eserlerinde mevcut Kur'ân kıssalarına dair yorumlarını ele alacağız.

1. Yaratılış Kıssası

Şeriatî'nin eserlerinde yaratılış kıssasının unsurları olan melekler, insan, Habil¹⁹⁰ ve Kabil ele alınmaktadır. Bu bölümde Şeriatî'nin anılan kıssalarla ilgili yorumlarını değerlendireceğiz.

a. Melekler

Melekler, insanoğlunun beşeri idrakiyle tanıyamayacağı gaybî bir âlemi oluşturmaktadır. Onlar hakkında ancak Allah'tan gelen sadık haberlerle bilgilenmek mümkündür. Bu haberler de Kur'ân'da yer almaktadır. Onlar, Allah'ın ordularından bir ordudur ve beşerî idrakin kavrama gücünün dışındadırlar. İlahlığın genel otoritesine boyun eğler. Zaten hem fizikî, hem de fizikötesi âleminde O'na boyun eğmekten uzak kalan bir şey yoktur. Yine onlar, Allah ile yaratıkları arasındaki iletişim vasıtalarıdır.¹⁹¹

Kur'ân, meleklerin yaratıldığı maddeden –cinlerinkinden farklı olarak¹⁹²– bahsetmez.¹⁹³ Melekler semavat ve arzın işleyişi konusunda görevlidirler. Evrendeki her bir hareket meleklerden ortaya çıkar.¹⁹⁴ "Her bir işi yürütmekle görevli olan meleklerle (andolsun)."¹⁹⁵ Meleklerin; insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi yaratılmış nesnelerin özellikleri olduğunu öne süren Seyyid Ahmed Han'ın görüşünü¹⁹⁶ çağrıştıran şekilde Şeriatî, meleklerin tabiat kuvvetle-

¹⁸⁸ Âlu İmrân 3/62; Yusuf 12/3; Kasas 28/25.

¹⁸⁹ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 97.

¹⁹⁰ Habil üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. Said, Cevdet, *Adem'in Oğlu Habil Gibi Ol*, (çev. Abid Keskinsoy), Pınar Yay., İst., 2000.

¹⁹¹ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, I, 37.

¹⁹² Hicr 15/96; Rahman 55/15.

¹⁹³ Şeltut, *Akaid ve Şeriat*, I, 37.

¹⁹⁴ Hanefi, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, s. 299.

¹⁹⁵ Naziat 79/5.

¹⁹⁶ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., Konya, 1997, s. 238.

rini sembolize ettiklerini söylese de¹⁹⁷ izahlarında yaygın melek telakkisini benimsemektedir.

Şeriatî'ye göre, meleklerin faziletleri bizi bağlamaz ve onlar bizim kılavuzumuz olamazlar. Onları taklit edemeyiz. İnsanlar, tarih boyunca gaybî varlık ve melekler karşısında ilahî bir övgüye ve tapınmaya eğilimli olmuşlardır. Fakat birçok rivayete göre İslâm, bunların insanın bir alt makamında olduklarını göstermektedir. Melekler Allah'ın hizmetkârlarıdır ve O'nun emirlerine cebren itaat ederler. Allah'ın emirlerinin dışına çıkacak güçte de değildirler. Meleklerin faziletleri, onların marifet ve iradesinin değil, onları yaratan Allah'ın iradesinin ürünüdür. İnsan ise bizzat kendi yaptıklarının sorumlusudur.¹⁹⁸ Allah'ın mukarreb melekleri bile tabiat ötesinin insandan daha üstün yaratıkları değildir¹⁹⁹ çünkü onlar bile onun ayakları önünde toprağa secde etmişler ve Âdem'in ilahî makamını inkâr eden melek ise şeytana dönüşmüştür.²⁰⁰

Şeriatî'nin hem meleklerin faziletli oluşunu belirtmesi hem de bu faziletlerin iradî olmadığını söylemesi çelişkilidir. Çünkü elinde olmadan iyilik yapan varlıkların övgüye mazhar olmaları pek anlaşılır bir şey değildir. Vahiy indiren Cebrail peygamberlere doğrudan, inananlara da dolaylı olarak kılavuzluk yapmaktadır. Yine Allah'ın azabını indiren meleklerin, peygamberlere nasıl davranmaları ve ne yapmaları gerektiği konusunda yol gösterdikleri vakiidir.²⁰¹ Meleklerin secde etmekle emrolunmalarına gelince; onlar tesbih ve takdisleri ile bir parça kendilerini büyük görür gibi olunca Allah, onlara kendisinden başka birisine secde etmeleri emrini verip onlara muhtaç olmadığını, ibadetlerine ihtiyacı bulunmadığını göstermek istemiştir.²⁰²

Şeriatî'ye göre Allah, isimleri meleklerle sormuş ama onlar cevap verememiştir. Âdem ise cevap vermiş ve bir deneme ile Âdem'in meleklerden üstün olduğunu meleklerle göstermiştir.²⁰³ Âdem'in (yasak ağaca

¹⁹⁷ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, s. 103.

¹⁹⁸ Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 99.

¹⁹⁹ Şeriatî, *Ali*, s. 534. Muntazeri'ye göre de insan varlıklar arasında en mükemmeldir (Talegani, Muntazeri, 197).

²⁰⁰ Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 106.

²⁰¹ Hud, 11/81; Hicr, 15/55.

²⁰² Kurtubî, I/1, 277.

²⁰³ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, I, 170. Şeriatî'nin eserlerinde insanların meleklerden üstün olduğu düşüncesi ve bu düşüncenin gerekçeleri defalarca belirtilmektedir bkz. Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 216, 217; Şeriatî, *İbrahim'le Buluşmak*, s. 104; Şeriatî, *Ali*, s. 127, 534, 535; Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, s. 103; Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 98, 106.

yönelerek) isyan etmesinden sonra teslimiyeti kayda değerdir. Fakat meleklerin teslimiyeti doğaldır.²⁰⁴ Yazar, bu sözleriyle insanın melekten üstünlüğü konusunu “marifet” ile sınırlamaktadır. Ancak insanın bilgi açısından üstünlüğünü tüm alanlara şamilmiş gibi düşünmek Kur’ân-ı Kerîm’in verileriyle uyum arz etmemektedir. Yazarın melekler hakkındaki değerlendirmeleri onlar hakkındaki “meleklerin itaatlerinin iradi olmadığı” şeklinde yaygın ve yanlış kanaat doğrultusunda olup Kur’ân-ı Kerîm’in verdiği bilgilerle örtüşmemektedir. Onlar Âdem’e secde etmeleri istendiğinde şeytandan farklı olarak ilahî emre itaat etmeyi tercih etmişlerdir,²⁰⁵ Allah’ın şerefli kullarıdır, O’nun sözünden önce söz söylemezler ve emrettiklerini (hemen) yaparlar,²⁰⁶ isyan edip karşı gelmezler.²⁰⁷ O’nun katındakiler O’na ibadet etmekte kibir göstermezler ve yorulmazlar. Gece ve gündüz durmadan O’nu tesbih ederler.²⁰⁸

b. Âdem, insan ve halife

Şeriatî’ye göre, Âdem kıssası, insan felsefesini²⁰⁹ işaret etmektedir. Âdem belki de ilk Âdem değildir.²¹⁰ Belki mutlak nevi’nin başlangıcı anlamında değil, fiilî insanın ve fiilî insan cinsinin başlangıcıdır.²¹¹ Âdem; Allah’ın sırlarının bilgesi, özel emanetçisi, ahlak ve huyunun alıcısı, irade, hürriyet, sorumluluk yüklenen, kendi kaderini yaratan, bilgelik, bilinç, özbilinç, inisiyatif, yaratıcılık, rüşd, güzellik, tedbir sahibi, kendi kendisinin sorumlusu, kendi zamanının, toplumunun, imanın, kültürünün, tarihinin, halkının ve kendi yarımının sorumlusudur. Hakiki insan budur, Âdem’dir. Beşerin²¹² her biri belirli ölçüde “insan”dır. Hepimiz Âdemoğluyuz, Âdem değiliz.²¹³ Yazarın Âdem’in

²⁰⁴ Şeriatî, *İbrahim’le Buluşmak*, s. 104.

²⁰⁵ İsrâ, 17/61.

²⁰⁶ Enbiya 21/26-27.

²⁰⁷ Tahrim 66/6.

²⁰⁸ Enbiya 21/19-20.

²⁰⁹ Şeriatî, *İslâm Ekonomisi*, s. 40.

²¹⁰ Yazar bir başka eserinde –belki de fiili insan tanımlamasını kast ederek– ilk insanın Hz. Âdem olduğunu söylemektedir bkz. Şeriatî, *Dine Karşı Din*, s. 70.

²¹¹ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 214.

²¹² Şeriatî’ye göre Kur’an; Hz. Peygamber’i melek yapmakla onun yüceltilmiş olma-yacağı, Muhammed b. Abdullah’ın en büyük değerinin bizim gibi bir “beşer” olup risaleti üstlenişi olduğunu kavratmayı hedeflemektedir: “*De ki: Ben de sizin gibi ancak bir beşerim.*” Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6. Yine “*Peygamberleri onlara dediler ki: “(Evet) biz ancak sizin gibi bir insanız.”* (İbrahim, 14/11) ayetleri çarpık ve sapık tevîl ve tefsîr yollarını kapamaktadır bkz. Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 100.

²¹³ Age., s. 104; Şeriatî, *Ali*, s. 541.

belki de ilk insan olmadığını ifade etmesi, onun insan vasfını kazanana dek bir süre yaşadığı, Âdem'in kendinden önceki neslin biyolojik ve ruhi açıdan zirvesi olduğunu akla getirmektedir. Bu türden bir evrim anlayışının “türden türe geçiş” şeklindeki yaygın evrim anlayışından farklı olduğu açıktır. Onun “Âdemoğluyuz ama Âdem değiliz.” demesi, Âdem'i insan türünün mecazî ifadesi değil, “belli bir kişi” olarak algıladığını göstermektedir.

Âdem'den bahsedildiğinde kastedilen insandır²¹⁴ ve Allah Âdem'e hem “fücur” hem de “takva” üflemiştir.²¹⁵ Âdem'i saptıranların şeytan ve Havva olduğunu²¹⁶ Mücahid'in görüşüne paralel şekilde²¹⁷ Kur'ân'ın, Havva'nın Âdem'den yaratıldığını belirttiğini düşünen yazara göre Havva, aşkın şeytan ise aklın belirlediği kişiliktir. Akıl tek başına Âdem'in yol bulmasını sağlayamamakta, aşk da kendi başına bir işlev görememektedir. Bu yüzden akıl (şeytan), aşkın yardımıyla (Havva) uyanış ve görüş meyvesini yemesi için Âdem'e vermektedir. Yine Âdem'de görüşün meydana gelmesi için, aşk ve aklın birlikte hareket etmesi gerekir.²¹⁸ Yasak meyveyi yemelerinin ardından Allah onlardan cennetten çıkmalarını istemiştir.²¹⁹ Âdem ve eşinin, daha önce çıplaklıklarından utanmamalarının nedeni, çıplaklık hakkında “görüş” sahibi olmamalarındandır. Yasak meyveyi yemekle görüş kazanmışlardır. O halde yasak ağaç “görüş” ağacıdır. Yine yazara göre çıplaklık, elbisesizlik değil, hakirlik ve bilgisizliği idrak etme anlamındadır. İnsan şuur ve bilgiye ulaşmadığı zamana kadar kendini, alemin merkezi bilmekte ve kibire kapılmaktadır. Hepsinden daha yüksek olduğunu düşünmekte ama kendisi hakkında belli bir şuura varınca kendi hakirliğini idrak etmektedir. Azamet ve büyüklüğün anlamını kavrayınca da kendini çıplak görür ve kendinden utanır. Âdem budur. Yasak meyveyi, yiyip bilgi, şuur ve görüş edinince Allah'a karşı kendi çıplaklığından utanç duymaktadır.²²⁰

Şeriatî'nin iddiasının aksine Kur'ân, Âdem'i saptıranın eşi olmadığını suçu birlikte işlediklerini ifade etmektedir.²²¹ Âdem'in eşinin

²¹⁴ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 224.

²¹⁵ Şeriatî, *Hac*, s. 89.

²¹⁶ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, I, 173.

²¹⁷ Kurtubî, III/1, 4.

²¹⁸ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 219

²¹⁹ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, I, 173.

²²⁰ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 217, 218.

²²¹ “Bunun üzerine ikisi de o ağaçtan yediler. Hemen ayıp yerleri kendilerine açılıp görünüverdi.” Taha 20/121.

Âdem'den yaratıldığı görüşü ihtilafli olmakla birlikte ilgili ayetin²²² Şeriatî'nin yaklaşımını doğruladığı kanaatinde olduğumuzu belirtmiş olalım. Ancak onun akli şeytan ile özdeşleşirmesi kabul edilebilir bir yorum değildir. Ona göre Âdem'i bir görüş sahibi kılan şey, şeytan ve kadın olmaktadır. Yani Âdem'i suç işlemeye teşvik eden iki unsur bir açıdan da eylemleriyle olumlu bir davranışta bulunmuş olmaktadır.

Ne var ki Kur'an, Âdem'i yasak ağaçtan yeme suçunu işlediği için övmez. Aksine övgüye konu olacak bir şey varsa o da Âdem'in, isyanın ardından tövbe etmesidir. Bu noktada Şeriatî'nin bakış açısında izah gerektiren bir şey daha söz konusudur: Kendisindeki bilgiden dolayı meleklerin saygısına mazhar olmuş Âdem nasıl olur da yasağı çiğnemedi önce görüş sahibi olmaz? Yine onun bakış açısına göre "kendisindeki bilgiden dolayı meleklerden üstün olan insan" nasıl olur da yasak ağaçtan yiyince bilgisizliğini idrak eder? Bu durumda onun üstünlüğü nerede kalır? Şeriatî'nin izahı esas alındığında aslında Âdem'in vafsız birisi olduğu ve bunu harama yönelince (ona göre görüş sahibi olunca) fark ettiğini kabul etmek gerekecektir ki bu doğru değildir. Onun yasak ağaç hakkında söyledikleri şu ifadeler Kur'an-ı Kerim'de anlatılanlara daha uygun görünmektedir: "Yasak ağaç yani "engel ağaç"! Kur'an tabiriyle yasak meyveyi yemek: Yasak ağaca yaklaşmak, yani sınır aşmak, her varlığa kapalı olan bir alana ayak basmak, yani "isyan"²²³

Yazara göre, Âdem'in cenneti bırakıp yeryüzüne inmesi ona takdir edilmiştir. O ve eşine: "Dertsizlik ve ihtiyaçsızlık cennetinden inin yeryüzüne. Savaşlarla acılarla dolu bir çöplük olan bu toprak yığınına." denmiştir.²²⁴ İnsan Allah'ın dünyada temsilcisi ve yeryüzünde, O'nun yerine geçendir.²²⁵ Şeriatî'nin dediği gibi Âdem'in bulunduğu cennet, müminlerin dirilişten sonra hesaba çekilip mükâfat olarak girecekleri cennet olsaydı, Hz. Âdem, şeytanın şu telkinlerine aldanmazdı: "*Nihayet şeytan ona vesvese verdi. Şöyle dedi: "Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacını ve çökmesi olmayan bir saltanatı göstereyim mi?"*"²²⁶ Mükâfat cenneti olsaydı, zaten orada ebedi olacaklardı.²²⁷

²²² Nisa 4/1.

²²³ Şeriatî, *Hac*, s. 89.

²²⁴ Şeriatî, *Aşına Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar*, s. 149.

²²⁵ Şeriatî, *İslâm Ekonomisi*, s. 39.

²²⁶ Taha 20/120.

²²⁷ Şimşek, Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İst., 1993., s. 206.

Şeriatî'ye göre Allah; yaratılış kıssasında, hem meleklere hem de insana (İnsan O'nun gerçek muhatabıdır.) açıkça hitap edip, şöyle demektedir: İnsan, birçok zaafına ve zâtı alçaklık ve süflî yapıya sahip olmasına rağmen; fazilet, marifet ve irade sahibidir. İsimleri bilme özelliği vardır. Yapısında Allah'ın bütün faziletleri yetenek olarak yerleştiği varlık insandır. Allah bütün kâinatı, bütün yaratıkları arasından onu seçip, yeryüzünün varisi yapmıştır.²²⁸

Şeriatî, insanı çevreleyen dört zindandan bahsetmekte ve bu zindanlardan birinin de insanın kendisinin olduğunu ifade etmektedir: İnsan iki zıddın toplamıdır. Hem ilahî, hem şeytanî. Allah'a sığınmak için de şeytanın oyuncağı olmak için de bir imkânı vardır.²²⁹ İnsan dünyevi ile uhrevî olanın karışımıdır. İblisî unsurlar onu toprak tarafına sürüklerken ilahî unsurlar ise, Allah'a doğru yükseltirler. İnsan “toprak” ile “Allah” arasındaki yolu kat etmekte olan bir varlıktır. Bu yolun adı “din”dir. İnsanın hedefi de budur.²³⁰ İnsan “seçebilen” bir varlıktır. İşte burada onun sorumluluğu ve bilinci ortaya çıkmaktadır. İçgüdüsel ve biyolojik terkiplerin karışımıyla bilinçli, yön ve ideali tayin edici, yaratıcı ve seçici, saf ve temiz bir cevher, iradeye dönüşmekte ve böylece insan “felah”a erişmektedir. Felah, insanın kendi zindanı olan dördüncü zindandan kurtuluşu ve özgür oluşudur. Sevk-i tabiler, adetler, sosyal ve tarihsel cebirlerle birlikte insan benliğinin psikolojisi üzerinde dondurucu ve taşlaştırıcı etki bırakmışlardır. İşte felah, bu durumdan insanın kurtuluşudur. Dolayısıyla tarihî tekâmülün boyutlarından birisi de, insan cevherinin özgürlüğünü keşfetme veya belirleme doğrultusundadır. Bu özgürlük, siyasal, düşünsel ve sanatsal özgürlüğün yanında, inanç, yaşam biçimi, seçme ve insanın kendi tekâmülü boyunca azizliğini elde etme özgürlüğüdür.²³¹ Yazarın da işaret ettiği gibi, insan hem üstün mertebelere yükselebilen ve hem de ahlakî zaafı gösterebilen bir tabiata sahiptir. Allah insana hayır ve şer olmak üzere iki yol göstermiştir²³² ve insan şükredici veya nankör olma konusunda özgürdür.²³³ Ancak kendini “Allah'a boyun eğerek” yüceltirse o en güzel arınmadır.²³⁴

²²⁸ Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 97.

²²⁹ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 141.

²³⁰ Şeriatî, *Ali*, s. 29.

²³¹ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 118.

²³² Beled 90/10.

²³³ İnsan 76/3.

²³⁴ Zemahşerî, IV, 748.

İslâm'a göre insanın, en düşük, pis ve değersiz bir öze sahip (*Salsalun Ke'l-Fehhar ve Hama'un Mesnun*)²³⁵ olduğunu ama öte yandan da insan zihninde tasavvur edilmesi mümkün olan en yüce ve en mukaddes anlamın olduğunu söyleyen Şeriati, bunun "Allah" veya "Allah'ın ruhu" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre burada edebi bir tabir söz konusudur. "Allah" veya "Allah'ın ruhu", "Allah'ın eli" gibi bir tabirdir²³⁶ ve Âdem "ruhullah" sahibidir.²³⁷ Şeriati burada ruha "en yüce ve en mukaddes anlam" gözüyle bakarak özel bir anlam yüklemiş olmaktadır. Âdem'de mevcut ruhun niteliği konusunda İbnu Teymiye'nin izahı ise şöyledir: *Min ruhihi*,²³⁸ şeklindeki isim tamlaması; Allah'a izafe edilen ilim, kudret, kelam, hayat gibi varlığı başkasıyla kaim olmayan bir sıfat ise, Allah'ın sıfatıdır. Ama kendi başına Allah'a izafe edilmesi, yaratılanın yaratıcısına izafe edilmesi türündendir. Allah'a izafe edilen şeyler, bu izafeden dolayı bir özellik kazanmış olurlar. Kabe'nin, Hz. Salih'in devesinin ve Salih kulların Allah'a izafe edilerek *beytullah*, *nakatullah*, *ibadullah* şeklindeki tamlamalar içinde yer almaları böyledir. Ruhun Allah'a izafe edilmesi bu türdendir.²³⁹

Ruhun daima iyiye, dünyaya ait olan bedenine ise, insanı daima kötülüğe doğru çektiği şeklindeki iddianın da bir temeli yoktur. İnsanın ruh ve bedenden oluştuğu doğrudur. Ancak iyi insan, bu iki şeyin birlikte kararlarıyla, kötü insan da bu ikisinin kararıyla ortaya çıkar, çatışmasıyla değil. İnsana kötüyü ve iyiyi seçme imkânı verilmiştir. Ne yalnız başına ruh ve ne de yalnız başına beden bir anlam ifade eder. İnsanın bir kimlik kazanıp mükellef olması ancak ruh ve bedenin bir araya gelmesinden sonradır.²⁴⁰

Şeriati'nin insanın fücür yönünü, toprak; takva yönünü ruh ile irtibatlandırması onun ruhçu felsefenin etkisi altında kaldığını göstermektedir. Halbuki insanın salt ruhi ihtiyaçlarına yönelmesi en az bedensel olanlara ağırlık vermesi kadar yanlıştır. İnsan toplumsal sorumluluklarını yüklenmektense Allah'a yükselme adına ruh terbiyesine yönelir ve

²³⁵ Rahman 55/14; Hicr 15/26.

²³⁶ Şeriati, *Ali*, s. 28.

²³⁷ Şeriati, *Ümmet ve İmamet*, s. 104.

²³⁸ Ruhun Allah'a atfedilmesi onun ne olduğunu sadece Allah'ın bildiği hayret edilecek bir varlık olmasına bağlıdır bkz. Zemaşşerî, III, 493. Ayrıca bu atfın, ruhun şerefine dikkat çekmek için olduğu da söylenmiştir bkz. Kurtubî, VII/2, 85.

²³⁹ İbnu Teymiye, Takıyuddin el-Harranî Ebu'l-Abbas, *el-Cevabu's-Sahihu li men Beddele Dine'l-Mesih*, 6 c., Daru'l-Asime, Riyad, 1414 (h), IV, 415-416; Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 180-181.

²⁴⁰ Age., s. 181.

bedensel ihtiyaçlarını dikkate almazsa insanlık vasfını yitirir. İnsan ruhu ve bedeniyle yükselir veya alçalır, her ikisi birbirinin zıddı değil mütemmim cüzleridir.

Şeriatî'ye göre Allah, insanı tekâmül imkânları ve istidat noktasında en yüce bilimsel seviyede yaratmış sonra da derecelerin en aşağısına düşürmüştür. “*Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra da çevirdik aşağıların aşağısına indirdik.*”²⁴¹ ayetlerinde de görüldüğü gibi insan, bilkuvve yüce bir şey, üstün bir varlıktır. Aynı zamanda da bilfiil maddi, topraksal ve biyolojik bir varlıktır. Kur'ân'da insanın ilk tabiatının alçak bir maddiyat olduğu belirtilmektedir.²⁴² “*Allah insanı, pişmiş bir çamura benzeyen bir balçıktan yarattı.*”²⁴³ “*Rabbinin meleklere şöyle dediğini hatırla: Ben, kuru balçıktan, şekil verilmiş kokuşmuş çamurdan bir insan yaratacağım.*”²⁴⁴ Fakat o, bilkuvve maddi kanunlardan bağımsız bir illet noktasına kadar doğa, katılım, tarih ve toplumun cebirini istihdam etme, maddi evreni tedbir etme, yani varlığa ilahlık etme aşamasına kadar dahi yükselebilir ve bu bilimsel süreci, “toprak”tan “Allah”a kadar katedebilir. Bu tekâmül aynı zamanda maddi, bilimsel ve cebri bir tekâmüldür. Ayrıca bu tekâmül sayesinde insan, “varlıksal özgürlüğe nail olma”ya doğru gitmektedir. Böylece de insanın ilahî cevheri tahakkuk etmektedir.²⁴⁵ Yazarın ifade ettiği gibi, insan evrende söz sahibi olma gücüne sahip bir varlıktır. Çünkü Allah gökleri ve yeri yaratmış, gökten su indirmiş, onunla insanlara rızık olarak çeşitli meyveler çıkarmış, emri gereğince denizde yüzüp gitmeleri için gemileri ve ayrıca ırmakları, sürekli olarak yörüngelerinde hareket eden ay ve güneşi, geceyi ve gündüzü de insanların emrine vermiştir. O, insanların Kendisinden isteyebileceği her şeyi insanlara vermiştir. İnsanlar, Allah'ın nimetini saymak isteseler sayamazlar.²⁴⁶ Her ne kadar bu saydığımız imkânların verildiği Kur'ân'da belirtilmişse de bu ayetlerin son cümlesi insanı Şeriatî'nin yaptığı gibi “varlığa ilahlık etme aşamasına kadar yükselebilen bir varlık” olarak tanıtmaz: “*Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür.*”²⁴⁷

²⁴¹ Tin 95/4-5.

²⁴² Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 112.

²⁴³ Rahman 55/14.

²⁴⁴ Hicr 15/26, 28.

²⁴⁵ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, s. 113.

²⁴⁶ İbrahim 14/32-34.

²⁴⁷ Ahzab 33/72.

Fiil formuyla yetkiyi başkasına devretmek anlamındaki *halife*²⁴⁸ kelimesinin zikredildiği ayetlerin hiçbirinde *halifetullah* (Allah'ın halifesi) şeklinde bir terkip söz konusu değildir. Ayrıca bu görüşte olanların “yerine halife olunan kişinin mutlaka ölmesi, orada hazır bulunması veya aciz olmasının gerekmediği, tazim ve teşrif için de başkasının ona halife olabileceği” şeklindeki ifadeleri, herhangi bir dayanaktan yoksundur.²⁴⁹ “*Ey Davud! Gerçekten biz seni yeryüzünde bir halife yaptık. Artık insanlar arasında hak ile hüküm ver.*”²⁵⁰ ayetinden de anlaşıldığı gibi *halife*, hüküm veren, yöneten anlamındadır. Bu bağlamda Hz. Davud’dan; insanlar arasında hak ve adaletle hükmetmesi,²⁵¹ iyiliği emretmesi, kötülükten sakındırması, böylece ondan önceki peygamber ve salih önderlere halef olması²⁵² istenmiş olmaktadır. Demek ki, Hz. Âdem’in halife kılındığı şey, yeryüzünün hâkimiyet ve yönetimiyle ilgili bir iştir. Aynı şekilde hilafet makamına geçtiğinde Hz. Ömer’e de, “Allah’ın halifesi” şeklinde hitap edilmesi kendine teklif edilmiş, kendisi bunu reddetmiştir. İşinde aciz olanın halifesinin olacağını, eşi ve benzeri olmayan Allah’ın halifesinin de olamayacağını söyleyen İbnu Teymiye’nin aksine²⁵³ Seyyid Kutub,²⁵⁴ Ebu’l A’lâ Mevdudî²⁵⁵ ve Allah’ın Âdem’e isimleri öğretmesini Âdem’in Allah’ın halifesi oluşuna delil gösteren Şii Müfessir Tabatabaî²⁵⁶ gibi Ali Şeriatî de insanın Allah’ın halifesi olduğu kanaatindedir.²⁵⁷

“*Bir zamanlar Rabb’in meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti.*”²⁵⁸ ayetinde de ifade edildiği gibi, Allah tüm kâinat içinden, tüm yaratıklar arasından onu seçmiş ve kendi halifesi kılmıştır. Bazı rivayetlerde geçtiği üzere onu “Kendi suretinde yaratmıştır.” Yazar, bunların sembolik anlatımlar olduğu kanaatindedir. Yani insan,

²⁴⁸ Firuzâbâdî, age., s. 727.

²⁴⁹ Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş*, s. 176.

²⁵⁰ Sad 38/26.

²⁵¹ Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş*, s. 169.

²⁵² Kurtubî, VII/1, 169.

²⁵³ Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş*, s. 170, 176.

²⁵⁴ Kutub, Seyyid, *İstikbal İslâm’ındır*, (çev: Nure[t]tin Demir), 8. bs., Ravza Yay., İstanbul, 1998, s. 67.

²⁵⁵ Mevdudî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, I, 42.

²⁵⁶ Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş*, s. 174.

²⁵⁷ Şeriatî, *Marxizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, s. 61; Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, s. 104; Şeriatî, *Hac*, s. 25; Şeriatî, *Aşına Yüzlerle Ailesine ve Dostlarına Mektuplar*, s. 149; Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, I, 170.

²⁵⁸ Bakara 2/30.

Allah'ın sahip olduğu birçok ahlakî fazilete sahiptir.²⁵⁹ İslâm dünya görüşünde insan, tabiata göre bir yönetici –tabiatın hâkimi de denebilir.- Allah'a göre ise, hükümlerini yeryüzünde icra eden halifesidir.²⁶⁰

“Yaratılış felsefesinde, insanın Allah'ın vekili oluşundaki amaç nedir?” diye soran Şeriatî'ye göre, insanın Allah'ın vekili oluşu hümanizm değildir. Yani insan, Allah gibi bütün tabiat kanunlarından bağımsız bir iradeye sahip olabilmektedir. Tabiatın cebrine tâbi olan hayvanların aksine insan kendisini çevrenin ve dünyanın cebrinden kurtarıp hür kılabilir. Allah dünyanın cebrinden hürdür ve iradesini dünyanın cebrinin üstüne yüklemiştir. İnsan, cebrî kendi için istihdam edebilir.²⁶¹ Bedenimizin; belirli ve cebrî değişmez kanunlar, fizyolojik ve biyolojik kurallar üzere çalıştığı ve var olduğu doğrudur. Ancak düşünce ve irademizin âtil ve abes olduğunu, bizim sosyal hayatımızda ve benliğimizde etkin olmadığını söylemek anlamında değildir.²⁶² Cebrden maksat determinizmdir. Yani her şey –dünya, insan ve zaman- belirli ilmî kriterlere tabidir, her olgunun bir ölçüsü ve sınırı vardır. Yazarın kanaatine göre Kur'ân'daki “takdir”, “kader-i malum” ve “eceli müsemma”dır. Determinizm ıstılahı da kadere muadildir.²⁶³ Gerçekten de insan özgür olmasaydı, onun amellerinden sorumlu tutularak cennete veya cehenne- me gitmesi anlamlı olmazdı. Ne var ki Şeriatî, bu özgürlüğü ifade ederken ölçüsüz ifadeler kullanmakta ve insanın bu alandaki özgürlüğünü Allah'ınkine benzetmektedir. Bir başka eserinde dediği gibi: “Hak din, Allah'ın zatını diğer varlıklardan ayırmaktadır.²⁶⁴ “O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur.”²⁶⁵ ayeti gereği Allah'ı herhangi bir kimseye ya da şeye benzetme eyleminden uzak durmak gerekir. Zaten evrendeki yasaların (takdir) değişmezliği fiili bir durumdur ve Allah değişmeyeceğine dair söz vermemiştir. Bundan farklı olarak toplumsal yasalar (sünnetullah) ise değişmez. İnsanlar her iki yasaya da tâbidir. Allah ise değişmeyeceğini ifade ettiği toplumsal yasalara tâbi değildir ancak adaleti gereği vaadine uygun hareket eder.

²⁵⁹ Şeriatî, *Ali*, s. 534.

²⁶⁰ Şeriatî, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, s. 75. Şeriatî, Allah'ın halifesi ifadesini bir başka eserinde de kullanır bkz. Şeriatî, *Anne-Baba Biz Suçluyuz*, s. 73, 133.

²⁶¹ Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, I, 183.

²⁶² Şeriatî, *Ali, Muhammed Kimdir*, (çev: Ali Seyyidoğlu), 6. bs., Fecr Yay., Ank., 2005, s. 348.

²⁶³ Şeriatî, *Hac*, s. 120.

²⁶⁴ Şeriatî, *Dine Karşı Din*, s. 74.

²⁶⁵ Şura 42/11.

c. Habil ve Kabil

Âdem'in iki oğluna dair kıssada²⁶⁶ bu iki oğlun isimleri belirtilmemekte, Tevrat'ta ise isimlerinin Kain ve Habil olduğu bildirilmektedir. Kain'in adı Kabil olarak İslâmi literatüre sonradan yerleşmiştir. Kabil ile Habil arasındaki anlaşmazlığın nedeni Kur'ân'da anlatılmamaktadır.²⁶⁷ Kur'ân'da anlatılan; her ikisinin Allah'a birer kurban takdim ettikleri, birinin kurbanı kabul edilirken diğerinin kurbanının kabul edilmediğidir. Ancak niçin kurban takdim ettikleri konusunda herhangi bir açıklama yoktur.²⁶⁸

Şeriatî'ye göre "Habil" ve "Kabil" insanlık tarihidir. Habil, göçebe ve işbölümünden, ayrımcılıklardan uzak bir hayatın Kabil ise; çiftçilik, ayrımcılık, işveren-işçi, köle-efendi ve servet paylaşımının gündeme geldiği bir hayatın insanıdır. Habil-Kabil öyküsü, babaları Âdem'in huzurunda, kız kardeşleriyle evlilik konusunda vuku bulan anlaşmazlığın ardından başlamaktadır.²⁶⁹ Sembolik bir dil kullanmayı oldukça önemseyen Şeriatî, toplam dört ayetlik bir kıssayı –Üstelik kıssada lafız olarak Habil ve Kabil isimleri de geçmemektedir.- insanlık tarihi olarak takdim etmektedir. Kur'ân, her ikisinin de mesleğinden ve aralarındaki ihtilafın konusunun evlilik olduğundan bahsetmemektedir.

Habil'in Kabil eliyle öldürülmesinin, tarih sürecinde bir büyük dönüşümü, keskin bir kırılmayı, özellikle de insanın serüveninde baş göstermiş olan en büyük olayı bildirdiğini düşünen Şeriatî, onu bilimsel, sınıfsal ve sosyolojik izah ve yoruma tâbi tutmaktadır. Ona göre bu kırılma; meslek olarak hayvancılık, avcılık ve balıkçılığın mevcut olduğu toplu mülkiyetin esas alındığı toplumda²⁷⁰ ilk komün devresinin yani deniz-kara avcılığı şeklindeki ilk eşitlik ve kardeşlik (Habil) düzeninin yok olması, tarımsal üretimin ve özel mülkiyetin ortaya çıkması, ilk sınıfsal toplumun ve ayrıcalıklılık, sömürü, mal tapıcılığı, imansızlık düzeninin kurulması, düşmanlık, rekabet, hırs, yağmalama, kölelik ve

²⁶⁶ Maide 5/27-31.

²⁶⁷ Hasanu'l-Basrî'nin anlaşmazlığa düşen Âdem'in iki oğlundan kastedilenin İsrailoğullarından iki kişi olduğu görüşündedir bkz. Kurtubî, III/2, 90. Bu görüşü de nakleden Zemahşerî, bir delil ortaya koymadan, Allah'ın Âdem'e vahyederek bir oğlunun diğer oğlunun kız kardeşiyle evlenmesini istediğini ancak Kabil'in İklime adlı kız kardeşinin Habil ile evlenmesine karşı çıktığını söylemektedir bkz. Zemahşerî, I, 611.

²⁶⁸ Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, s. 209-210.

²⁶⁹ Şeriatî, *İbrahim'le Buluşmak*, s. 72.

²⁷⁰ Şeriatî, *Kapitalizm*, s. 28.

kardeş katlinin (Kabil) başlamasıyla gerçekleşmiştir.²⁷¹ Habil'in yok edilmesiyle tarihin düzeni Kabil'in eline geçmiştir. Mülkiyet devresinde kabiledede ikilik meydana gelmiş, "biz" parçalanmış ve "öteki"ne dönüşmüştür.²⁷²

Habilî düzende sınıf yoktur ve çeşitli sosyal kurumlar da henüz oluşmamıştır. Her fert sosyal kurumları kendisinde tecelli ettirmektedir. Sözcüleri din, hükümet, emniyet, iktisat bunların hepsi birer kurumdur. Habilî devrede bunların toplamı bir fertte mevcuttur. Yani fert; üretim işini, dini, terbiyeyi hatta hükümeti bile kendi sınırları içinde düşünmektedir. Binaenaleyh sosyal kurumlar bu devrede müşahhas olmamıştır ve şekil almamıştır.²⁷³ Habilî bir toplumun inşasını, bir "toplumsal tevhid" ve "insani tevhid" temeli üzerine gerçekleştirmek gerekir. Bir "örnek ümmet" kurulmalıdır. İbrahim'in risaletinin çağıracağı türde bir ümmet.²⁷⁴

Şeriatî'nin bu kıssa ile kurduğu sembolik tarih anlayışı açmazlarla doludur. Kabil'in nasıl olup da Habilî dönemde yetiştiği ve ortaya çıktığı ifade edilmemektedir. Komün hayat nasıl olup da ferdiyetçi özel mülkiyetçi bir birey yetiştirmiş ve iktidarı devretmiştir? Sömürü düzeninden kurtulmak için, somut sosyal kurumlar iptal edilip, herkesin bireysel bir hayat sürmesi mi istenecek? Savaş Habil ve Kabil savaşı ise, hep Kabil mi galip gelecek? Habilî çizgi bu savaşta galip gelse, insanlık tekrar özel mülkiyetten ortak mülkiyete, komün hayatına dönecek ve çiftçiliğe de son mu verecek? Toplumsal tevhid temelli kurulacak bir Habilî toplumda kurumlar olmayacak mı? Görüldüğü gibi Şeriatî, içinde yaşadığı dönemin fikrî akımlarının ciddi şekilde etkisinde kalmış ve onlardan anlamlı bulduklarını -bu kıssa bağlamında söyleyecek olursak- içselleştirmiştir. Yine yazarın, "Bir örnek ümmet kurulmalı." teklifi Kutub'un "Kur'ân Nesli" (Pamak, 36) kavramına benzemektedir.

2. Ashabu'l-Kehf

Kur'ân'da anlatılan Mağara Arkadaşları (Ashabu'l-Kehf), dinleri uğruna vatanlarını ve sahip oldukları nimetleri terk etme konusunda Allah'ın kalplerini sabırla doldurduğu bir grup gençle²⁷⁵ ilgili bir kıssadır. Bu gençler, yaşadıkları dönemin valisi tarafından takibata uğratılmış ve inançlarından dolayı cezalandırılmak istenmişlerdi. Bunun üzerine

²⁷¹ Şeriatî, *İslâm Ekonomisi*, s. 46.

²⁷² Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, I, 141.

²⁷³ Age., I, 182, 144.

²⁷⁴ Şeriatî, *Hac*, s. 208.

²⁷⁵ Zemahşerî, II, 679.

onlar hicret edip bir mağaraya gizlenmişler ve orada üç yüz dokuz yıl kalmışlardı.²⁷⁶ Uyandıklarında kendilerini aç hisseden bu gençler aralarından bir arkadaşlarını yiyecek alması için ellerindeki para ile şehre gönderdiler. Üç yüz küsur yıl öncesinin parasıyla hiçbir şey olmamış ve değişmemiş gibi alış-veriş yapmak isteyen bu adamın hali dikkat çekince, adam valinin huzuruna götürüldü. Başından geçenleri anlattıktan sonra o topraklarda putperestliğin yerini Hıristiyanlığın ve ahirete inanan bir toplumun aldığını gördü. Bu olayın nerede meydana geldiği önemli değildir. Önemli olan bu kıssanın ahiret inancını kuvvetlendirmesi ve insanları buna davetidir.

Şeriatî bu kıssanın; bir kişinin mutlak egemenliği veya bir sınıf karşısında zaafa kapılanlara, toplumsal, siyasi, felsefî ve düşünsel anlamda ümitsizliğe duçar olanlara ve tüm bunları yılgınlık ve sorumsuzluk bahanesi olarak gösterenlere: “Dünya, hakka dayanmayan bir gücün elinde olsa ve tüm dünyada buna karşı çıkan altı yedi kişiden başkası kalmasa, tüm insanlar batılın peşinden gitse ve gelecekte durumun değişeceğine dair hiçbir ihtimal kalmamış olsa da o altı yedi kişi ümitsizliğe kapılmamalı ve bu zulmün ebedi olduğunu düşünmemelidir.” mesajı verdiği fikrindedir.²⁷⁷

Yazar, bu kıssa ile umudu yitirmemenin ve sorumluluk bilincinin önemine dikkat çekmektedir. Kıssadaki gençlerin İslâm’a karşı çıkanların karşısına dikilip: “*Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Biz, O’ndan başkasını ilâh edinmeyiz, yoksa saçma sapan konuşmuş oluruz.*”²⁷⁸ demeleri onlardaki cesareti ve bilinçlilik halini göstermektedir. Artık o gençlerin toplumlarıyla bir noktada buluşmalarının, bir arada barış içinde ortak bir hayat sürdürmelerinin imkânı yoktur. Tek çözüm inancı korumak için kaçıp bir yerlere sığınmaktır. Bu gençler, zalim ve kâfir bir ortamda hidayete ermiş az sayıda kişidir ve anlaşıldığı kadarıyla, dinlerini muhafaza etmek için Allah’a sığınmaktan ve mağarayı dünya hayatının süsüne tercih etmekten başka yapabilecek şeyleri kalmamıştır.

²⁷⁶ Kehf 18/25.

²⁷⁷ Şeriatî, *Ali*, s. 385.

²⁷⁸ Kehf 18/14.

Sonuç

Bu çalışmada Ali Şeriatî'nin eserlerinden yola çıkarak onun; genelde Kur'anı, özelde bazıları kısmen de olsa tefsir ettiği sureleri ve ele aldığı kıssaları nasıl anlayıp yorumladığını ortaya koymaya çalıştık.

Şeriatî, mezhebî yaklaşımlardan bağımsız kalamamıştır ama onun, Kur'ân merkezli bir din anlayışını dinî ve eğitim amaçlı mekânlarda tahkim etme arzusu kayda değerdir. Yine onun aydınları da Kur'ân'a yönlendirmesi, onlara karşı dindar bir kişilik olarak bir kompleks taşımadığının bir göstergesidir.

Şeriatî'nin, insanların görüşlerini onaylatmak amacıyla Kur'ân'a yönelmelerini eleştirmesi doğru olmakla birlikte bu tutumu eleştirirken oldukça genellemeci bir tutum takınmaktadır. Kendisi, mezhebî bakış açısıyla Kur'ân okumanın mezhebi doğrulamaktan başka sonuç getirmeyeceğini söylese de, bu konuda başarılı bir pratik ortaya koyamamış ve bazen Şii mezhebî/fikri kalıpları aşamamış, Kitap ve sünneti merkeze almış bir söylemi sözgelimi çağdaşları sayılabilecek Seyyid Kutub ve Ebu'l A'lâ Mevdudî kadar sergileyememiştir. Ehli Beyt, Ali, Hüseyin, Fatıma, Kербela, Aşure, İmamet, Mehdi vb. konularda, bağnaz mollalar arasında yetişen, konuşan ve yazan Şeriatî bu kültürden ve bu baskıdan ne kadar sıyrılabilir ve aforozdan ne kadar kurtulabilirdi o da ayrı bir tartışma konusudur.

Yazar; görüşünün Kur'ân ile uyumlu olup olmadığını ölçen kimselerin yarım, bir veya iki ayetle yetinmesini eleştiri konusu yaparken, kendisi pek az sureyi tam olarak tefsir etmiş, onun dışında kendisi de eleştirdiği bu yöntemi kullanmıştır.

Şeriatî Kur'ân'ın bilimsel bir metinmiş gibi tefsir edilmesine sıcak bakmamaktadır çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in hedefi insanlara doğru yolu göstermektir. Bilim ise araştırarak ulaşılabilecek bilgileri içermektedir. Çalışıp çabalama yoluyla elde edilemeyecek olan, risalet bilgisidir.

Şeriatî'ye göre Kur'ân, insanlara akademik çevrelerin kullandığı terimlerle değil halkın diliyle hitap etmektedir. Ona göre; mucizesi kitap, Allah'ı "kaleme, yazıya" ant içen bir dinî toplumun peygamberinin ümmi oluşuna dikkat çekilmesi kayda değerdir. Kur'ân, ne Batı'daki ne de Doğu'daki filozofların veya hekimlerin ürünüdür.

Yazar; insanlık tarihinin negatif yönünün sembolü olarak takdim ettiği Kabil dönemini, özel mülkiyet ve insanda tekellciliğin başladığı dönem olarak tanımlasa da, görüldüğü kadarıyla mülkiyet konusunu çağdaş kuramları dikkate alarak yaptığı sembolik yorumlardan ayrı tutup, Kur'ân çerçevesini esas alıp yorumladığında doğru anlamaktadır.

Kur'ân, mülkiyeti *hayr* olarak adlandırmakta yani onu övmektedir. Hz. Peygamber'den de bu bakış açısını destekleyen nakiller söz konusudur.

Şeriatî sabrı anlamlandırırken Kur'ân'ın bütünlüğünü göz ardı etmemiştir. Hakkı tavsiyenin yanı sıra, mümin toplumunun kaybedenlerden olmamaları için birbirlerine sabrı telkin etmesi de şarttır. Yani hakkın ve onu himaye etmenin uğrunda müminler; karşılaştıkları bütün zorluk, musibet, zarar ve mahrumiyetler karşısında birbirlerine, sabır göstermeyi tavsiye etmelidirler. Her birey, bu zor şartlara karşı sebat göstermesi için diğerine teşvikte bulunmalıdır.

Şeriatî Kur'ân'da geçen "kevsir" kelimesini, Şii bir refleksle "Hz. Fatma" olarak açıklamaktadır. Bu yorumuyla o, kelimenin anlamını daraltmıştır. Halbuki kızı Fatma olsa olsa Hz. Peygamber (s)'e verilen nimetlerden biri olabilir. Zaten o, Rasul'ün tek çocuğu da değildir.

Yazarın ifade ettiği gibi, insan evrende söz sahibidir. Çünkü Allah gökleri ve yeri yaratmış, indirdiği yağmurla insanlara rızık olarak çeşitli meyveler çıkarmış, emri gereğince denizde gemilerin yüzüp gitmelerini sağlamış ve ayrıca nehirleri, sürekli olarak yörüngelerinde hareket eden ay ve güneşi, geceyi ve gündüzü de insanların hizmetine sunmuştur. O, insanların Kendisinden isteyebileceği her şeyi onlara vermiştir. O'nun verdiği nimetleri saymak mümkün değildir. Saydığımız bu imkânların; insanların hizmetine verildiği Kur'ân'da belirtilmiş de, Şeriatî'nin yaptığı gibi insan "varlığa ilahlık etme aşamasına kadar yükselebilen bir varlık" olarak tanıtılmamış, aksine insanın "*çok zalim ve çok nankör*" olduğu ifade edilmiştir.

Şeriatî'nin Habil ve Kabil kıssasından sembolik yorumlarıyla tarih felsefesi çıkarmaktadır ancak ortaya koyduğu tarih anlayışı problemlidir. Övgüler dizdiği Habilî dönemin nasıl olup da Kabil'i yetiştirdiğine, Komün hayatın nasıl olup da ferdiyetçi, özel mülkiyetçi bir tip ortaya çıkardığına, savaş Habil ve Kabil savaşysa hep ikincisinin galip gelip gelemeyeceğine, Habilî çizginin galip gelmesi halinde insanların tekrar özel mülkiyetten ortak mülkiyete, komün hayatına dönüp dönme-yeceğine değinmemektedir.

Şeriatî ömrü boyunca, Kur'ân-ı Kerîm ile hayat arasında sıkı bir irtibat kurma gayreti içinde olmuş bir bilim adamıdır. Bu çabası dahilinde, bazı ayet, kavram ve kıssaları güncel yorumlara tabi tutmakta, bazen isabet etmekte bazen de bir delile dayanmayan yorumlarda bulunmaktadır. Sonuçta onun bir sosyolog olduğunu da unutmamak gerekir. Bununla birlikte Şeriatî'nin; Hüseyiniye'deki gençlerin İslâm'ı bir umut olarak

algılamaları ve İslâm dışı ideolojilere meyletmemeleri için gösterdiği azim takdire şayandır.

ZA'FÎ-İ GÜLŞENÎ'NİN FARŞÇA DÎVÂNÇESİ VE TÜRKÇE TERCÜMESİ

-II-

-Gazeller ve Tarihler Kısmı-

Dr. Abdurrahman ADAK*

Giriş

Za'fî-i Gülşenî, Gülşeniyye tarikatının XVI. yüzyılda yaşamış en önemli şairlerinden olup, hem mensur hem de manzum eserler vermiştir. Türkçe dîvânı en önemli ve en hacimli eseri olmakla beraber, Farsça yazmış olduğu dîvânçe de dikkat çekmektedir. Ancak bu dîvânçe şu ana kadar yayınlanmamıştır. Bu makalede dîvânçe belirli esaslar çerçevesinde yayına hazırlanmış ve dîvânçenin Türkçe çevirisine yer verilmiştir.

İki kısımdan müteşekkil olan makalenin birinci kısmında Za'fî-i Gülşenî'nin hayat hikayesine kısa bir bakıştan sonra, Farsça dîvânçesi hakkında genel bir değerlendirmede bulunulmuş ve Dîvânçe'nin terki-bentler ve tahmîslerden oluşan kısmı yayınlanmıştı. Burada ise dîvânçe'in gazeller ve tarihlerden oluşan ikinci kısmı Türkçe tercümesi ile birlikte yayınlanacaktır. Makalenin birinci kısmında dîvânçede yer alan gazeller hakkında gerekli bilgiler verildiği için burada tekrara gidilmeyecektir. Şu var ki, dîvânçede 43 gazel ve iki tane de tarih manzûmesi olduğu bilgisini yinelemekte yarar vardır.

Gazellerin muhtevası hakkında birkaç hususa işaret edecek olursak şunları söyleyebiliriz. Öncelikli olarak şairin, mensubu olduğu tarikat olan Gülşeniyye tarikatı, ya da şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'yi kastederek, iki yerde "Gülşenî" kelimesini kullandığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi, "*Ey Za'fî! Gülşenî meclisinden mâdem ki şarâb içtin, dil ile çekeceğin vird, kadeh duâsını okumak olsun*" anlamına gelen aşağıdaki beyittir:

بساز ورد زبان خواندن دعای قدح

زبزم گلشنی ضعیفی چو باده نوش شدی

Bu beyitten aynı zamanda şairin şarap kelimesini gerçek anlamında kullanmadığı anlaşılmaktadır. Zira şair, şeyhi İbrâhîm-i Gülşenî'nin elinden, ya da Gülşeniyye meclisinden olsa olsa aşk şarabını içer.

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı.

İçinde Gülşenî kelimesinin geçtiği diğer beyit de “*Ey Za’fi! Gülşenî dergâhına gönülden kul ol. Âşıkların her iki âlemde kazanacakları budur.*” anlamına gelen aşağıdaki beyittir.

بنده شو ضعیفی بجان در آستان گلشنی عاشقان را این بود از هر دو عالم ملتس

Şâir, Farsça divânçede yedi yerde bir tarikat kavramı olan *pîr* kavramını kullanmıştır. Pîr ve Gülşenî’yi bir arada zikrettiği

Mâ-sivâdan geçmişem **Za’fi** olup teslîm-i pîr

Gülşenî’ye bendeyem ammâ ki şâh-ı âlemüm

(Divan, vr.139b)

beytinden, şairin pîr ile şeyhini kastettiği açıkça ortada olduğu için, şairin pîrin kullanıldığı diğer yerlerde de bu kavram ile şeyhini kastettiği söylenebilir:

بیا ای پیر معنی از کرم بگشا در دلها شوم آگه زاصل خویش خیزد جمله مشکلیها

Seyyid Ali isimli birisinden bahsettiği Aşağıdaki gazelde de pîr ile bu kişiyi kastetmiştir.

بنده ام بر در آن پیر خرابات طریق که اوست در راه طریقت همه جا رهبر ما¹

سید علی که وارث ارث ولایتست چشم چراغ روشنی اهل حکمتست²

Bunların dışında bîdil (aşık), şarab, peygamberler, zahid, mela-met, dünya, kaza, levh-i mahfuz, insan-ı kamil, takva, gönül ve rah-ı müstakim kavramlarının divanın ana konularının başında geldiğini ifade edebiliriz. Aşağıda sıra ile bu kavramların geçtiği beyitlerden birer örneğe yer verilecektir.

مجوید از من بیدل قرار و صبر و آرامی که من دیوانه ام حاشا کنم افعال عاقلها³

ز سرّ جام جم باشد که ضعیفی را شود روشن ألا یالیهما الساقی أدر کاسا وناولها⁴

گر میرود سوی چمن آن یوسف گل پیرهن فرشی کند ورد سمن دریای او رخسارها⁵

¹ Bu tarikat dergâhının pîrinin kapısı önünde bir köleyim. Çünkü tarikat yolunda her zaman rehberimiz odur.

² Seyyid Ali ki velâyet mirasının vârisidir, ehl-i hikmetin aydınlık çırasının gözüdür. (?)

³ Bir âşık olan benden kararlılık, sabır ve sükûnet beklemeyin. Zira ben bir divâneyim, akıllıların fiilleri bende ne arar?

⁴ Za’fi’ye âşikâr olan Cem’in kadehinin sırrıdır. O halde ey saki, kadehi dolaştır ve takdîm et.

⁵ O gül gömleklî Yusuf, eğer çimenliğe doğru giderse, yasemin çiçeği onun ayağına yüzünü sergi yapar.

غالب ز طاعت زاهدان سوداي زلفت ميکند	بندند بر جاي کمر در خلوتي ز تارها ⁶
بسرم زد ز کرم سنگ ملامت گویا	ليلي کرده است شکسته قدح مجنونرا ⁷
کسي کو بر نمي آيد ز دنيا و ز ما فيها	که آرد روي خود بر درگه آعلاي مولارا ⁸
لوح محفوظ که شد جامع أسرار لدن	ختم و جمع آمده ايم و همه در ازبر ما ⁹
ما ز ديوان قضا واقف کار ازليم	کس نداند چه نويسد قلم دفتر ما ¹⁰
بخوان از دفتر انسان کامل ضعفيا معني	بجو از لوح محفوظ خدا آيات کبرا را ¹¹
از چه در دارم صلاح و زهد و تقوي کار دل	پير من چون منزلش درخانه خمّار داشت ¹²
ناصرح بيهوده گو از درد دل آگاه نيست	سرزنشها گرکند در نزد ما اكره نيست ¹³
هر کسي در ظنّ خود پاينده راه مستقيم	طرفه کاراست اين که در عالم يکي گمراه نيست ¹⁴

⁶ İbadetle vakit geçiren zâhidlerin çoğu, saçına sevda bağlıyorlar. Onlar yalnızlıkta kemer yerine zünnâr bağlıyorlar.

⁷ Melâmet taşını kereminden başıma vurdu. Dersiniz ki Leylâ, Mecnûn'un kadehini kırmıştır.

⁸ Dünya ve içindekilerinden yüzünü çevirmeyen kişi, Mevlâ'nın yüce dergâhına yüzünü nasıl sürer?

⁹ Ledünnî sırları içinde toplayan levh-i mahfûzu hatm etmiş ve bir araya getirmişiz. Levh-i mahfûzun tamamı ezberimizdedir.

¹⁰ Biz kaza dîvânındaki ezeli işlere vâkıfiz. Defterimizin kâleminin ne yazdığını bizim dışımızda kimse bilmez.

¹¹ Ey Za'fi! insan-ı kâmil defterinden mânâları oku. Allah'ın levh-i mahfûzundan da yüce âyetleri araştı.

¹² Salâh, zühhd, takvâ ve gönül işini hangi kapıdan elde edeyim? Pîrimin kapısından. Çünkü meyhânede onun bir menzili var.

¹³ Beyhûde sözler söyleyen nasihatçı, gönül derdinden habersizdir. Serzenişte bulunsa da, bu nezdimizde kötü değildir.

¹⁴ Herkes kendi zannınca doğru yol bağlıdır. Ne gariptir ki âlemde yolunu kaybetmiş tek bir kimse yoktur.

غزلیات

1

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

شوم آگه زاصل خویش خیزد جمله مشکلیها	بیا ای پیر معنی از کرم بگشا در دلها
که گر يك دم کشم آهی بسوزد اهل محفلها	چنان شد سینه پر آتش زسوزو شوق گفتارش
ابد نشنیده ام بوی وفا يك شمه زین گلها	چه باشد گر شوم فارغ زسیر گلشن عالم
که من دیوانه ام حاشا کنم افعال عاقلها	مجوید از من ببیدل قرار و صبر و آرامی
الا یا ایها الساقسی ادر کاسا وناولها	زسرّجام جم باشد که ضعفی را شو روشن

2

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن

گرمی کنم نبود عجب در گلشن تو زارها	شد بلبل دل عاشقت ای غنجه گلزارها
ازبهریک گل می کشم آزدن صد خارها	برما رقیبان هر طرف تیر ملامت می زنند
فرشی کند ورد سمن درپای او رخسارها	گرمی رود سوی چمن آن یوسف گل پیرهن
بندند بر جای کمر در خلوتی زتارها	غالب زطاعت زاهدان سودای زلفت می کند
افواها افشا نه شو در کوچه و بازارها	بگذرز ننگ و نام خود ضعفی بعشق آن پری

3

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن

روی در هم شد و نگشاد لب میگون را	دید آن شوخ جفا پیشه من مجنون را
لیلی کرده است شکسته قدح مجنون را	بسررم زد ز کرم سنگ ملامت گویا
جوی کردم بدر تو ارس و جیحون را	در شب هجر تواز دیده سرشکم خون شد
خون بکن پادشها نسیه مکن قانون را	میر از دل زکرم قاعده مهر و وفا
نامه کرده است روانه ننگر مضمون را	تا کند عرض ز احوال فراققت ضعفی

Gazeller

1

1. Ey mânâ âleminin pîri! Kereminden gel, gönüllerin kapısını aç da aslımdan haberdâr olayım ve böylece bütün sorunlar ortadan kalksın.
2. Sözlerinin yakışından ve şevkenden gönlüm o derece ateşle dolmuş ki, eğer tek bir sefer bir âh çekersem mahfillerde bulunan insanlar o âhın ateşinden yanarlar.
3. Âlem gülşenini seyretmekten mahrûm kalsam ne olur? Bu güllerden bir kere olsun vefâ kokusunu almamışım.
4. Bir âşık olan benden kararlılık, sabır ve sükûnet beklemeyin. Zira ben bir divâneyim, akıllıların fiilleri bende ne arar?
5. Za'fi'ye âşikâr olan Cem'in kadehinin sırrıdır. O halde ey saki, kadehi dolaştır ve takdîm et.

2

1. Ey gül bahçelerinin goncası! Gönül bülbülü sana âşık oldu. Gül bahçende inleyip dursam garip değildir.
2. Etrafımızda rakipler bize melâmet okları atıyorlar. Bir gül kokusu almak uğruna, yüz diken acısına katlanıyorum.
3. O gül gömlekle Yusuf, eğer çimenliğe doğru giderse, yasemin çiçeği onun ayağına yüzünü sergi yapar.
4. İbadetle vakit geçiren zâhidlerin çoğu, saçına sevda bağlıyorlar. Onlar yalnızlıkta kemer yerine zünnâr bağlıyorlar.
5. Ad ve şöhretten vazgeç. Ey Za'fi! O perinin aşkından sokak ve pazarlarda dillere destân ol.

3

1. Cefayı kendine huy edinen o şuh, ben mecnûnu gördü, fakat yüzünü ekşitti ve şarap renkli dudağını açmadı.
2. Melâmet taşını kereminden başıma vurdu. Dersiniz ki Leylâ, Mecnûn'un kadehini kırmıştır.
3. Senden ayrıldığım gece akıttığım gözyaşı kan oldu. O kadar ağladım ki, kapına doğru Aras ve Ceyhun nehirlerini akıttım.
4. Ne olur, dostluk ve vefâ kuralını gönlünden atma. Ey pâdişâh! Kan dök fakat kuralı unutma.
5. Za'fi, senden olan ayrılık ahvâlini arz etmek amacıyla sana bir mektup yollamıştır; ancak sen onun ne dediğine bakma.

4

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

بیا ای بیک حضرت ازدم قدسی بده مارا	که دریای تو افشانم متاع دین و دنیا را
نسیم خوش شمیم او ز موی مشکبوی او	صفای بخش بر دل از دم زلف سمنا را
کسی کو بر نمی آید ز دنیا و ز ما فیها	که آرد روی خود بر درگه آعلای مولارا
-----	ببین از یک جهت آینهء اسم و مسمارا
بخوان از دفتر انسان کامل ضعفیا معنی	بجو از لوح محفوظ خدا آیات کبیرا را

5

فعلاتن فعلاتن فعلن

نشود ¹⁵ زار من آن ماه لقا	مسکن و منزله کان علا
دیدم آن خط بلبش می گفتم	انبیت الله نبیاتا حسنا
گر بنوشد ز لب خسته شراب	ظهورت منه دواء وشفاء
رحم کن بر من آشفته بلطف	رحم الله لاهل الرحما
ضعفیا از هوس زلف و رخش	ضاع عمری بهواء وهباء

6

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن

كلك نقاش ازل کرد رقم بر سر ما	که بود خاک درت پادشها افسر ما
بنده ام بر در آن پیر خرابات طریق	که اوست در راه طریقت همه جا رهبر ما
ما ز دیوان قضا واقف کار ازلیم	کس نداند چه نویسد قلم دفتر ما
لوح محفوظ که شد جامع اسرار لدن	ختم و جمع آمده ایم و همه در ازیر ما
ضعفیا مهر صفت شهره شوم چون باشد	پرتو مهر رخش تافته شد بر سر ما

¹⁵ Metinde şeklinde yazılan kelime, kendisiyle anlamın daha iyi tamamlandığı نشود kelimesiyle değiştirilmiştir.

4

1. Ey hazretin habercisi! Gel kudsî nefesten bize biraz ver de din ve dünya metânı ayağının önüne saçayım.
2. Onun mis kokulu saçından gelen güzel kokulu rüzgar, yasemin gibi kokan saçından gelen soluk gönlüme zevk bahşetti.
3. Dünya ve içindekilerinden yüzünü çevirmeyen kişi, Mevlâ'nın yüce dergâhına yüzünü nasıl sürer?
4.İsim ve müsemma ayinesini bir cihetten gör.
5. Ey Za'fi! İnsan-ı kâmil defterinden mânâları oku. Allah'ın levh-i mahfûzundan da yüce âyetleri araştı.

5

1. Bulunduğu yer yüce olduğu için, o ay yüzlü iniltirimi duymuyor.
2. Dudağındaki o çizgiyi görünce dedim ki “Allah o çizgiyi ne kadar güzel bir şekilde yaratmıştır.”
3. Eğer hasta olan kişi dudağından şarap içerse, o şarap ilaç olur ve o kişi şifâ bulur.
4. Ben perişana lütfunla merhamet eyle. Merhamet eyleyenlere Allah da merhamet eylesin.
5. Ey Za'fi! Sevgilinin saçı ve yüzüne olan hevesimden dolayı ömrüm heba olup zâyî oldu.

6

1. Ey pâdişâh! Nakkâş-ı ezelin kâlemi, tâcımızın, senin kapının önünün toprağı olduğunu, kaderimize yazdı.
2. Bu tarikat dergâhının pîrinin kapısı önünde bir köleyim. Çünkü tarikat yolunda her zaman rehberimiz odur.
3. Biz kaza dîvânındaki ezelf işlere vâkıfız. Defterimizin kâleminin ne yazdığını bizim dışımızda kimse bilmez.
4. Ledünnî sırları içinde toplayan levh-i mahfûzu hatm etmiş ve bir araya getirmişiz. Levh-i mahfûzun tamamı ezberimizdedir.
5. Ey Za'fi! Sevgilinin güneş gibi olan yüzünün ışığı başıma vurdu ya, artık güneş gibi şöhrete kavuşsam garip mi?

7

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

چند پوشانی بزلف آن ماه روی خویش را	چند ریگرد در ره تو آب روی خویش را
باله ای سرو سهی افتاده خود را ببین	باده نوش آری نگر دارد سبوی خویش را
چشم مخمور و نهان دارد... خویش ز خلق	شانه زد آن مه بزلف مشکبوی خویش را
خوش نسیم آمد ز سوندوست غالب صبحم	مرد این مسکین ندید آن آرزوی خویش را
خسته شد ضعفی طبیبیا ز آرزوی مقدمت	

8

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

هوای سرد رفتاری شده در سر هوس ما را	فتاده بیکسم یا رب که باشد دست رس مارا
چنان گمگشته ام در کوشهء عزلت من بیدل	اگر صد صال می جوید نیابد هیچ کس مارا
دل را لاله و گل دور از آن ریخ هیچ نگشاید	نمی آرد صفای خاطری هر خار و خس مارا
درین بزم فنا زان روئی نالان شوم هر دم	ندیدم همدم جانی که باشد همنفس ما را
کجا باشم من مسکین ندیدم خلوت خاصش	سگانش را اگر باشم ندیمی ضعفی بس ما را

حرف تا

9

مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن

سید علی که وارث ارث ولایتست	چشم چراغ روشنی اهل حکمتست
مخدوم کامرانی و ذوالقدر ذوالعلا	عالی جناب مرکز عزّ و جلالست
عمری که می رود زدرش دورسرسریست	کاری که بر رضاش نباشد بطالتست
یا رب مباد گم سر مویش ز آفتی	زیرا که بر تسلسل عالم دلالتست
ضعفی برو رموز معانی از و طلب	مفتاح باب دار پرستش حوالتست

7

1. O ay gibi olan yüzünü ne zamânâ kadar saçınla kapatacağın? Saç teli bulutunu, güneşe benzeyen yüzünün önünden kaldır.
2. Ey dimdik olan selvi! Allah için, bu düşkününün, yolunda ne kadar yüzü suyu döktüğünü gör.
3. Onun mahmûr ve gizli gözleri vardır. Evet şarap içen şarap testisini muhafaza eder.
4. Hemen her sabah, sevgilinin bulunduğu taraftan hoş bir rüzgar esmektedir. Çünkü o ay yüzlü, mis gibi kokan saçlarına tarak vurdu.
5. Ey tabip! Geleceğin gün arzusuyla Za'fi hastalandı. Bu miskîn öldü ve bu arzusuna kavuşmadı.

8

1. Hevesimizin üzerinden soğuk bir rüzgar geçmiş durumdadır. Ya Rab! Kimsesiz bir düşkünüm, kim bizim kurtarıcımız olur?
2. Ben âşık, uzlet köşesinde o kadar kaybolmuşum ki, yüz yıl bile arasalar kimse beni bulamaz.
3. Ondan uzak iken, lale ve gülün kokusu gönlümü hiç açmaz, her çerçöp bana gönül huzuru vermez.
4. Bu yüzden bu fena meclisinde, sürekli inleyen bir ney gibi olurum. Rûhumla samimi olacak birini görmedim ki bizimle arkadaş olsun.
5. Ben zavallı nasıl onun halvetteki has dostu olurum? Ey Za'fi! Eğer köpeklerine dost olabilsem bu benim için yeterlidir.

9

1. Velâyet mirasının vârisi olan Seyyid Ali, ehl-i hikmet olan Rûşenî'nin gözünün nurudur.
2. O, mutluluğun efendisi, kadir sahibi ve yücedir. O kıymetli, yüce, âlicenap, izzet ve celâlet sahibi bir kişidir.
3. Kapısından uzakta geçen ömür boşa geçen bir ömürdür. Onun rızasına uygun olmayan bir iş boş bir iştir.
4. Ya Rab! Hergangi bir âfette kılı bile yok olmasın. Zira o, âlemin var olmaya devam etmesinin sebebidir.
5. Ey Za'fi! Git mânâ âleminin remizlerini ondan talep et. Tapınma evinin kapısının anahtarı ona havaledir/ondadır.

10

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

دوش دیدم نای در مجلس فغان وزار داشت	از فغان و زار او بر خا طر من کار داشت
گفتم ی همراز عشاقان چرا دمکش شدی	گفت استاد ازل ما را ز دم بیدار داشت
از چه دردارم صلاح و زهد و تقوی کار دل	پیر من چون منزلش درخانهء خمّار داشت
آنکه زد رخ بر در اهل صفا با صدق دل	طالع میمون گرفت و بخت برخوردار داشت
دور نبود گریبمیرم زار در ویرانه	دیدم آن شوخ پری اغیار خود را یار داشت
رفت از پیشم سلامی با من مسکین نداد	غالباً آن شاه عالم از گدایش عار داشت
ضعفی بی دل به پیش آن شه گردون تخت	از برای عرضحالش دفتر طومار داشت

11

مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن

آن عارض گلگونه قدش سرو روانست	نورسته نهال و گل گلزار چنانست
خورشید جهانتاب جمالش شود افزون	منظور دل و دیده و هم منظر جانست
در کشور خوبی شده سردار سرافراز	آن میر دلاور که مه ابرو کمانست
از هجر مشو رنجه [و] از وصل مشوشاد	احوال فلک گاه چنین گاه چنانست
ضعفی گل ما نام من از یاد نگیرد	نبود عجب آن غنچهء تر تنگ دهانست

12

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

ناصر بیهوده گو از درد دل آگاه نیست	سرزنشها گر کند در نزد ما اکراه نیست
بر کسی در ظنّ خود پاینده راه مستقیم	طرفه کاراست این که در عالم یکی گمراه نیست
عاشقانرا رد نباشد از در پیر مغان	شحنه و سرهنگ و بوّابی درین درگاه نیست
آنچنانم کرد زخم غمزه ات جاننا ضعیف	در دلم صد رخنها هست و مجال آه نیست
گاه شادی رو نماید بر دلم گاهی الم	ضعفیا احوال عالم گاه هست و گاه نیست

10

1. Dün akşam mecliste neyin yalvarma ve inleme içerisinde olduğunu gördüm. Onun bu yalvarış ve inleyişleri zihnimi meşgul etti.
2. Dedim ki ey âşıkların sırdâşı! Niçin nefesle ah çekiyorsun? Dedi ki ezel üstâdı bizi nefesten yarattı.
3. Salâh, zühd, takvâ ve gönül işini hangi kapıdan elde edeyim? Pîrimin kapısından. Çünkü meyhânede onun bir menzili var.
4. Zevk ehlinin kapısına yüzünü gönülden süren kişi, bereketli bir şansa ve güzel bir bahta sahip olur.
5. Bir vîranede inleyerek ölmem, uzak bir ihtimâl değildir. Çünkü o peri güzelinin düşmanlarını yar edindiğini gördüm.
6. Önümden geçti fakat ben zavallıya bir selam vermedi. Galiba o dünya şahı hizmetçisinden utandı.
7. Âşık Za'fi içinde bulunduğu durumu arz etmek amacıyla dünya tah-tında oturan o şaha bir tomar defter sundu.

11

1. O gül yanaklı sevgili ki boyu sallanan bir selvi gibidir, cennet bahçelerinin yeni yetişmiş bir fidanı ve gülüdür.
2. Cihânı aydınlatan güneşe benzeyen güzelliği gitgide artmaktadır. Gönül, göz ve ruhun manzûru* odur.
3. O gönül alıcı emîr ki kaşları yay gibi olan bir büyük şahıdır, güzellik memleketinde başı dik bir pâdişâh olmuştur.
4. Ayrılıktan dolayı üzgün, kavuşmaktan dolayı da mutlu olma. Feleğin işi gah öyle, gah böyledir.
5. Ey Za'fi! Gülümüz adımızı hatırlamamaktadır. O taze goncanın dar ağızlı olması garip değildir.

12

1. Beyhûde sözler söyleyen nasihatçı, gönül derdinden habersizdir. Serzenişte bulunsa da, bu nezdimizde kötü değildir.
2. Herkes kendi zannınca doğru yol bağıdır*. Ne gariptir ki âlemde yolunu kaybetmiş tek bir kimse yoktur.
3. Meyhânebaşının (tarikât pîrinin*dipnotta) kapısından âşıklar kovulmaz. Bu dergahta albay, binbaşısı ya da kapıcı olmak yoktur.
4. Ey sevgili! Gamzenin yarası beni o derece zayıflattı ki, gönlümde yara olmasına rağmen bende ah diyecek mecal yok.
5. Gönlümde bazen mutluluk, bazen de sıkıntı beliriyor. Ey Za'fi! Âlemin sıkıntıları bazen olur, bazen de olmaz.

13

مفاعن فعلاتن مفاعن فععلن

بنای طاق و رواق زمانه بر بادست	مگو تکیه که این خانقاه غم آبادست
زمان گل نشود پایدارو می گذرد	بنال همچو هزاری که جای فریادست
کسی که دامن خود بر کشد ازین گلشن	ز باد نخوت گردون چو سرو آزادست
دمی قرار نگیرد ندارد آرامی	ندانم این دل شوریده را چه افتادست
مبند عشق و وصالی بآن عجز سپهر	که او عرسست ¹⁶ عروس هزار داما دست
بسمع صدق و ارادت نصیحتم بشنو	من این سخن که بگویم ز پیرم ارشادست
چه گونه شرح دهم ضعفیا که مرشد عشق	ز سوی دوست دلم را چه مژدها دادست

14

مفاعن فعلاتن مفاعن فععلن

شدم سوار بکشتی خدا پناه منست	امیر ملک هوا پیر خیرخواه منست
نهاده ایم بدرگاه حق رخ خودرا	جناب پیر مغان جای سجده گاه منست
همیشه بر در دولت کمینء باشم	بدین حدیث که گفتم خدا گواه منست
قتاده ایم بصدق و صفا در بین دریا	حمایت دل دانا رفیق راه منست
امید دارم ازین پادشاه بی همتا	عنایتی بکنند ضعفیا اله منست

¹⁶ Metinde عرسست şeklinde yazılan kelime “gelindir.” anlamını ifade etmek üzere, doğru haliyle عرسست şeklinde yazılmıştır.

13

1. Gök kubbe ve zamanın revâkları geçicidir. Bu gam dergâhının âbâd olduğunu sanıp sırtını ona dayama.
2. Gül zamanı daimi değil, geçicidir. Bülbül gibi inle, zira feryat yeridir.
3. Eteğini bu bahçeden çeken kişi, selvi ağacı gibi dünyanın kibirli rüzgarı karşısında emniyettedir.
4. Bilmiyorum, bu perişan gönle ne oldu. Bir an olsun yerinde durmuyor, sükûnet bulmuyor.
5. O yaşlı dünyaya aşk ve kavuşma umudunu bağlama. Çünkü o, bin kişinin kendisine damat olduğu bir gelindir.
6. Doğruluk ve kararlılık kulağıyla nasihatımı dinle. Şu söylediğim sözler pîrimden bana bir irşattır.
7. Ey Za'fi! Aşk mürşidinin sevgilinin yanından gönlüm için ne müjdeler getirdiğini nasıl izâh edeyim?

14

1. Gemiye bindim, sığınağım ise Allah'tır. Hava* mülkünün sultanı da, hayrımı isteyen pîrimdir.
2. Hakk'ın dergahına yüzümüzü koymuşuz. Meyhâ necibaşı (tarikât pîrinin*) yeri secdegahımızdır.
3. Devletinizin kapısında daima ben bir köleyim. Söylediğim bu sözde Allah şâhidimdir.
4. Doğruluk ve safâ ile bu denize düşmüşüz. Bilen gönlün himayesi yol arkadaşımıdır.
5. Ey Za'fi! Bu eşsiz pâdişâhtan bana yardım edeceği hususunda ümitvarım. Çünkü o ilâhımdır.

حرف حا

15

مفاعِلن فَعَلاتِن مفاعِلن فَعَلن

خوشست با می صافی دمی صافی قدح	چه باشد ار ¹⁷ هوس دل بود هوای قدح
هرآن کس که سر خود نهد بیای قدح	زدست محنت دوران ملامتی یابد
بجمع میزدگان می زند صلاهی قدح	سحر بیانگ بلندی ز شاخ گل بلبل
که نقد هر دو جهان می دهی برای قدح	بسیر جام جم آنکه دلت شود واقف
بساز ورد زبان خواندن دعای قدح	زبزم گلشنی ضعیفی چو باده نوش شدی

حرف دال

16

مفاعِلین مفاعِلین مفاعِلین مفاعِلین

ز جام بیخودی میخواره و مستانه خواهم شد	مسلمانان چه تدبیری [که] من دیوانه خواهم شد
دلا منعم مکن من طالب میخانه خواهم شد	چو دیدم آن لب میگون بردم صبروهوش از دست
که عاشق بودم از خلق جهان بیگانه خواهم شد	بیابان بلا شد منزلسم از آشنا دورم
چو یارم گنج حسنی بود و من ویرانه خواهم شد	چه باشد گر کنم کندیدن د یوار عمر مرا
مکن عیبم که ضعیفی ساکن میخانه خواهم شد	ز نقش هر ملک سیما بدیر سینه رسمی شد

¹⁷ Metinde از şekilde yazılmıştır.

15

1. Gönül, şarap kadehinin zevkine heves ederse ne olur? Bir süre berrak şarapla kadeh safası sürmek hoştur.
2. Kadehin ayağına başını koyan kişi, devrânın mihnetinden melâmet bulur.
3. Seher vakti bülbül, gül dalı üzerinde, yüksek bir sesle, meyzedelerin (içki çarpmış kişiler*dipnot) toplanması amacıyla kadeh selâsı okumaktadır.
4. İki dünyanın parasını kadeh için feda ettiğin zaman, ancak gönlün, Cem'in kadehinin seyrine vakıf olur.
5. Ey Za'fi! Gülşenî meclisinden mademki şarap içtin, kadeh duasını* diline vird yap.

16

1. Ey Müslümanlar! Bir tedbir yok mu? Aksi takdirde ben bir dîvâne olacağım, baygınlık veren kadehten şarap içecek ve kendimden geçeceğim.
2. O şarap gibi kırmızı dudağı gördüğümde, akıl ve sabır elimden gitti. Ey gönül! Beni engelleme, ben meyhânenin tâlibi olacağım.
3. Bela çölleri menzirim oldu. Tanıdıklardan uzağım. Âşık olduğum için Cihân halkına yabancı olacağım.
4. Ömür duvarımı kazısam ne olur? Zira yârim bir güzellik hazinesi idi, ben de bir vîrâne olacağım.
5. Melek yüzlülerin nakışlarından göğüs kilisesinde bir resim oluştu. Ey Za'fi! Meyhânenin sakini olacağım diye beni ayıplama.

17

مفعولُ مفاعیلن مفعولُ مفاعیلن

آن نقش حیل پرداز غارتگر چین باشد	وین نقش کمند انداز درد دل و دین باشد
ای حور پری رخسار مگذر بسوی اغیار	کس دید ملک هرگز با دیو قرین باشد
هم چون توسلیمانی در تخت جهان بنشست	شاید که ترا عالم در زیر نگین باشد
گذر ز تعلقها ای عاقل فرزانه	بسیار هوسناکی کردی و همین باشد
هر دلکه کند خود را ایوان فلک سایه	منزلگه او آخر ر زیر زمین باشد
صوفی چو شود فارغ از عالم و ما فیه	اینست سزاواری که اوکوشه نشین باشد
ز نهار مشو رنجه از بخت سیاه خود	در روز ازل قسمت ای ضعیفی چنین باشد

18

مفاعیلن فعلاتن مفاعیلن فعلن

جناب پیر مغان گر مقام ما افتد	تحسّر جم و دارا بجام ما افتد
امید دارم از آن آفتاب عالمتاب	که پرتوی ز رخ او بیام ما افتد
باشیان وفا هیچدم نمی آید	کجا که مرغ وصالش بدام ما افتد
چه باشد ای لب شیرین ز شربت دهند	شراب بیغش و صافی بکام ما افتد
منم که شهره برندی و عاشقی ضعیفی	سزد که وصف ملامت بنام ما افتد

19

مستفعیلن مستفعیلن مستفعیلن مستفعیلن

عیدست و عالم پرفرح با وصلت دلدار خود	بیمار بی درمان منم از هجر گل رخسار خود
هرکس بزینا آفتی در ذوق و شوق و صحبتی	بیچاره من در خلوتی حیران شده در کار خود
گرمی خرامد سرومن یکدم بگلگشت چمن	پابسته ماند نارون از شیوه رفتار خود
گشتم ز عشق آن نگار بی عقل و بی صبر و قرار	شد اشک چشمم جویبار از دیده ء خونبار خود
آن تند خوی پر جفا هرگز نمیدارد وفا	این به که باشی ضعیفا با نالها آزار خود

17

1. O hilebaz nakışlar, Çin yağmacıları gibidirler. Kement atan bu nakış da gönül ve din için bir dertdir.
2. Ey peri yüzlü hûrî! Düşman tarafına geçme. Meleğin şeytana arkadaş olduğu görülmüş müdür?
3. Aynen Süleymân gibi cihân tahtında otur. Sen âlemin emrin altında bulunmasına layıksın.
4. Ey akıllı bilge kişi! Taalluku (sebepleri) boş verme. O kadar heveskar oldun ama değişen bir şey olmadı.
5. Feleğin eyvanını kendine gölge yapan her gönlün menzili, en sonunda yerin dibi olur.
6. Sûfi kişi dünyadan ve içindekilerden kendini soyutladığında, ona yakışan, bir köşede oturmasıdır.
7. Ey Za'fi! Sakın kara bahtından dolayı üzülme. Çünkü ezel gününde kısmetin böyle yazılmıştır.

18

1. Meyhâneçibaşı/tarikatın pîri makamımızda bulunsa, Cem ve Dârâ bile şarap kadehimize hasretle bakarlar.
2. Âlemi aydınlatan o güneşten ümîd ediyorum ki yüzünden bir ışık damımıza düşsün.
3. Vuslat kuşu, vefa yuvasına hiç gelmiyor. O halde bu kuş nasıl tuzağımıza düşsün?
4. Ne olurdu, ey tatlı dudaklı, şerbet ağzından sâf ve hâlis şarap, nasibimiz olsaydı.
5. Ey Za'fi! Ben ki rintlik ve âşıklıkla şöhret kazanmışım, melâmet vasfının ismimizle anılması yakışır.

19

1. Bayram geldi. Sevgililerine kavuştukları için âlemin keyfi yerindedir. Ben ise gül yüzlü sevgilimden uzak düştüğüm için çaresiz bir hastayım.
2. Herkes âfet bir güzel ile zevk, neşe ve sohbet içerisinde iken, ben çaresiz yalnız başıma ne yapacağımı şaşırılmış durumdayım.
3. Selvi boylum, bir kez gezinti yeri olan çimenliğe doğru salınarak yürüse, nar ağacı onun yürüyüş tarzına âşık olur.
4. O güzele olan aşkımdan akılsız, sabırsız ve kararsız bir hale büründüm. Kan olarak akan gözyaşlarımdan bir ırmak oluştu.
5. O kötü huylu, zâlim sevgili asla vefâkâr olmaz. Za'fi! en iyisi sen inleyiş ve feryadınla başa başa kal.

20

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

شد ز هجر مهر رویت حال دل ای ماه بد
 آنچه از دست قضا می آید او را نیک دان
 کشور مهر و محبت نیست جای هرکسی
 دل بخواه ای مرد سالک تا بیایی نیک نام
 گاه وصلت می نماید ضعفا گاهی فراق
 گاه میگذارد کار عالم گاه نیک و گاه بد
 گریه بمانم در چنین کم طالعی ای واه بد
 هیچ کس هرگز نمی گوید بفعل الله بد
 بر طریق عشق رفتن زاهد گمراه بد
 نزد دانایان نباشد مردم دلخواه بد
 میگذارد کار عالم گاه نیک و گاه بد

حرف راء

21

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

میرسد آخر بغایت روز هجران غم مخور
 صاف گون از ژنگ غم مرآت دل را پاک دار
 گر شکست آرد بسرو و عرعرو شمشاد را
 عزم بندی کعبه مقصود را ای ماه دور
 چند در بیت الحزن محزون شدن یعقوبرا
 مینماید در شهادت عشق لا
 دوستداری می کند آن شاه خوبان غم مخور
 میگذارد نیک و بد احوال دوران غم مخور
 مینماید جلوه آن سرو خرامان غم مخور
 از جفای ریگ و از خار مغیلان غم مخور
 یوسف گمگشته باز آید بکنعان غم مخور
 باشد از غیب صفای کار پنهان غم مخور
 چون ترا یاری کند ایمان و قر آن غم مخور
 ضعیفا از طعنه زاهد مشو رنجور دل

22

مفاعلتن فاعلتن مفاعلتن فاعلتن

در این رباط خرابی که نیست جای حضور
 دلم چگونه سروری کند ندانم هیچ
 که ماه من بپریم پردهای زلف کشید
 مگیر تکیه بدیوار قبه گردون
 برای تحفه بدرگاهت ای شه عالم
 دعای ضعیفی بیچاره می شود معذور
 روم بکوشه تنها نشینم از همه دور
 که این زمانه کسی را نمیکند مسرور
 بچشم من چه عجب گر شود جهان دیجور
 که این رواق مقرنس مقرر است مرور

20

1. Ey ay yüzlü sevgili! Yüzünün aydınlığından uzak düştüğü için gönlüm perişan bir haldedir. Bu tâlihsizlik içinde kalırsam eyvah halim kötüdür.
2. Kazânın elinden ne gelirse onu iyi bil. Hiç kimse Allah'ın fiiline asla kötü diyemez.
3. Sevgi ve muhabbet memleketi, herkesin yeri değildir. Yolunu şaşır-mış zâhidin aşk yolundan gitmesi kötüdür.
4. Ey sâlik! Gönlün başkasının iyiliğini arzulasın ki iyi adla anılasın. Çünkü bilgili kişilerin yanında, gönlü başkasının iyiliğini arzulayan kişi kötü değildir.
5. Ey Za'fi! Bazen kavuşma, bazen de ayrılık görünür. Dünya işi bazan iyi, bazan kötü de olsa biter.

21

1. Ayrılık günleri eninde sonunda biter, gam yeme. O güzeller şâhı sana dost olur, gam yeme.
2. Gönül aynasını temiz bir şekilde gam pasından temizle. İyi ya da kötü dünya işleri geçer, gam yeme.
3. Selvi, yabani servi (ardıç), ve şimşir ağaçlarını kırsa bile, o salınarak yürüyen selvi boylu sevgili yine de cilve gösterir, gam yeme.
4. Ey uzaktaki ay! Maksadının Kabe'sine ulaşmaya karar verdin, (yol-daki) çakıl ve deve dikenlerin verdikleri eziyetten gam yeme.
5. Beytü'l-hazen'de Ya'kûb ne kadar üzüldüyse de, kayıp Yusuf Ken'an'a tekrar geri döndü, gam yeme.
6. yokluğunda işin sefâsı yok olur, gam yeme.
7. Ey Za'fi! Zâhid kişinin yermelerinden gönlün incinmesin. Çünkü îmân ve Kur'ân sana yardım edecektir, gam yeme.

22

1. Rahat ve huzur yeri olmayan bu yıkık handa, تنها bir köşeye gider, herkesten uzak bir yerde otururum.
2. Bilemiyorum gönlüm nasıl sevinsin. Çünkü bu zaman kimseyi sevin-dirmiyor.
3. Ay yüzlüm, önüme saç perdesini çektikten sonra, Cihânın tamamının gözüme karanlık görünmesi garip midir?
4. Dünya kubbesinin duvarına sırtını yaslama. Çünkü bu mukarnas revâkın geçici olduğu kesindir.
5. Ey âlemlerin şâhı! Dergahımıza bir hediye olarak çaresiz Za'fi'nin dualarını mazur görün.

حرف سین

23

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

جز هوای ترک و تجریدی مکن دیگر هوس	گر مسیح آسا دلا خواهی شوی عیسی نفس
از خمار باده هستی شود تا دست رس	دامن پیر مغان از کف منه پایش بیوس
هرکه اشک او نشد جاری چو جیحون و ارس	واصل دریا کجا باشد مثال قطرهء
ن که از نور تجلی یافت چون موسی قیس	طور تن را می کند خاکستر نار جلال
عاشقان را این بود از هر دو عالم ملتمس	بنده شو ضعیفی بجان در آستان گلشنی

24

فاعلاتن مفاعلتن فاعلن

جام قهری چشیده ام که می پرس	بار جوری کشیده ام که می پرس
می رود آب دیده ام که می پرس	ماجرای مرا نهایت نیست
سرزنشها شنیده ام که می پرس	از زبان رقیب در کوش
من لبی گزیده ¹⁹ ام که می پرس	لب ¹⁸ خود را چه می گزی ساقی
آقتابی گزیده ام که می پرس	ضعفیا از میان مهروبان

حرف لام

25

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

از چه شد شناختم بودم بسیی آشفته حال	یک شبی در خاطر آمد هلال بی مثال
تا چه می آید بگویم آن سوی هاتف مقال	سر بزانسوی تفکر می کشیدم عاقبت

¹⁸ Kelime metinde لیک şeklinde yazılmıştır.

¹⁹ Kelimenin başındaki harf okunmuyor.

23

1. Ey gönül! Eğer Mesih gibi İsa nefesli olmayı dilersem, dünyayı terk ve mâsivâyı tecrîd dışında başka bir şeye heves etme.
2. Tarîkat pîrinin eteğinden elini ayırma, ayağını öp. Ta ki varlık şarabının sarhoşluğundan seni kurtarsın.
3. Bir kişinin gözünden akan yaş bir damla olup Ceyhun ve Aras gibi akmasa bu gözyaşı denize nasıl ulaşır?
4. Mûsâ gibi tecellî nurundan bir köz ateş alan kişinin Tûr Dağına benzeyen vücudunu, Allah'ın celâl ateşi toz toprak yapar.
5. Ey Za'fî! Gülşenî dergâhına gönülden kul ol. Âşıkların her iki âlemde kazanacakları budur.

24

1. Bir zulüm yükü çekiyorum ki sorma. Bir kahır şarabı içiyorum ki sorma.
2. Maceramızın sonu yoktur. Göz suyum gidiyor ki sorma.
3. Mahallesindeki rakîbin dilinden öyle serzenişler işitmişim ki sorma.
4. Ey sâkî! Dudağımı niçin ısırıyorsun? Ben bir dudak ısırılmışım ki sorma.(?)
5. Ey Za'fî! Ay yüzlü güzeller arasından bir güneş seçmişim ki sorma.

25

1. Bir gece eşsiz bir hilal hatırıma geldi. Nedendir bilmiyorum, tanınmaz ve çok perişan bir haldeydim.
2. Sonçta gayb tarafından kulağıma hangi sözler gelecek diye başımı önüme eğip tefekküre daldım.

گفت کای مستغرق افکار وای پژمرده حل
 لالتش ظاهر بسی امّا نمیکردی خیال
 چون توی در هر دو عالم حاکم و معطی السّؤال
 کاین بود در نزد پیران حقیقت اهل قال
 بر طریق نفس عاصی را چه رو کردی رحال
 زان سبب کردم از ان درگاه عالی انتقال
 یا ز سوی دوست بر آشفته‌گان غنج و دلال
 رو بسدرگاه سعادت دستگاهش رو بمال
 توبه کردم رو بر آوردم بفقیر و ابتدال
 مرحمت دارم ز درگاهت ایا فرخنده خال
 هر که از سوی تو می آید بکرم امتثال
 بعد زان دست دعا بر دارم از بهر سؤال
 زنده بادا تا ابد با صدّت و فضل و کمال
 بر در پیرم رسان ما را بصدق حسن حال

آمد از هاتف خطابی با دل زار مرا
 ن بگویم مر ترا این غصّه بی علّاتی
 گفتمش او را بگو تا دانشم بگیرم حذر
 نعت ما را گوش دل بگشا و بشنو علّتش
 آستان پیر خود در پس نهاده کور دل
 گفتم او را پیر ما ما را اجازت داده است
 گفت نی نی آن اجازت نیست بلکه امتحان
 عزم خود اظهار کن با دلّ و فقر و مسکنت
 من بخود کردم نظر دیدم عجایب کار بد
 عذر خود دانسته ام بر عیب خویشم معترف
 ضعفی آفتهء پا بستهء دلخسته ام
 نصّه را تطویل کردن نا پسند آید مرا
 یَدَالشَبَّانِ اهل الجنّه مخدومان پاک
 با رب از درگاه تو دارم بحقّ عشق پاک

26

مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلُ فَعولن

ده عرضه بحضرت ز دعای من بی دل
 گو عاجز و افتاده ز درگاه تو سائل
 از باده هستی شده بیهوده و غافل
 ماند به بخوری می شود افسرده و باطل
 چون لطف عمیم تو بهر کس شده شامل

ای نامه برو بر در آن مرشد کامل
 گر پرسد از احوال من آشفته پیامی
 سودا زدهء بی سرو پا مست ملامت
 از همّت تو گر نرود ذره عنایت
 بستان ز خود هستی ضعفی مدد کن*

3. Gaybtan inleyen gönlüme bir hitâp geldi ve dedi ki, ey düşüncelere dalmış ve ey pejmurde kişi!
4. Bu sebepsiz derdi sana mutlaka söyleyeceğim. Bunun nedeni yeterince açıktır, ancak sen onu hayal etmiyorsun.
5. Ona dedim ki, o nedeni söyle ki onu bileyim ve ondan sakınayım. Çünkü her iki âlemde hükmeden ve kendisine hesap verilen sensin.
6. Bize dedi ki gönül kulağını aç ve o derdin nedenini dinle. Hakikat pîrlerinin nezdinde de kâl ehli bu demektir.
7. Ey gönlü kör olan kişi! Hangi yüzle pîrinin dergâhını arkana atarak âsî nefsin yolundan gittin?
8. Ona dedim ki pîrimiz bize icâzet vermiştir. O yüzden o yüce dergâhı terk ettim.
9. Dedi ki hayır hayır o icâzet değil, aksine o bir imtihan ya da sevgili tarafından perişan olmuşlara (âşıklara) yapılan bir naz ve cilvedir.
10. Zillet, fakirlik ve meskenet ile kararlılığımı ortaya koy, saadet dergâhına git ve makâmına yüzünü sür.
11. Kendime baktım ve acaip kötü işler gördüm. Tövbe ettim ve fakr ile bayağılığa* yöneldim.
12. Kusurumu öğrenmişim ve aybımı itiraf ediyorum. Dergahından merhamet diliyorum, ey kutlu benli.
13. Ben ki perişan, ayağı bağlı, gönlü hasta olan Za'fi'yim, senden gelirse hepsine uyacağım
14. Hikayeyi uzatmak tarafımdan hoş karşılanan bir şey değildir. Kıssadan sonra senden istemek için elimi duaya kaldırıyorum.
15. Gençlerin efendileri, cennet ehli olan iki torun hakkı için, pîrim sonuna kadar sıhhat, fazîlet ve kemâl ile yaşasın.
16. Ya Rabbî! Dergâhından edindiğim pâk aşkın hakkı için, bizi doğru güzel bir halde pîrimin kapısına ulaştır.

26

1. Ey haberci! O kâmil mürşidin kapsına git, ben âşkın duasını Hazret'e arz et.
2. Ben perişanın halinden bir haber sorarsa, de ki âciz ve düşkündür, dergâhından (senden) dilenmektedir.
3. O başıboş bir sevda düşkünü, melâmet sarhoşudur. Varlık şarabının etkisiyle beyhûde ve gâfil olmuştur.
4. Eğer himmetinden ona zerre kadar yardım gitmezse, o tütsü gibi solgunlaşır ve yok olur.
5. Za'fi'nin varlığını ondan al ve imdadına yetiş. Çünkü geniş lütfun herkese şamildir.

حرف میم

27

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

ز کم ادراك خويشم هر زمان تدبير مي خواهم	که یعنی آنکه تقدیرم بود تغییر می خواهم
اگر افتاده بودم در کمند زلف مشکینت	عجب نبود که من دیوانه ام زنجیر می خواهم
از آن روگوی وش در عرصه سرگردان پویانم	بچوگان غمش غلطان شدم يك میر می خواهم
چه باشد گر کنم رغبت بخاکی از در یارم	که من صرّاف دردش بودم واکسیر می خواهم
ندارم میل اطفال جهان در خاطر م هرگز	میرید شیخ عشقم ضعفا من پیر می خواهم

28

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن

برو ای نامه برو بر در آن طویبی خرام	دست بوسی کن و گو از من آشفته سلام
پرسشی گر بکند از تو بگو پادشها	گفت آن عاشق بیچارهء تو چند کلام
گفت اولگه بگو در شب هجر از رخ او	چشم خوناب نبیند بغمش هیچ منام
بعد زان گو که چنان شد ز الم زار و نزار	گر بپرسند بصد سال نیامد ببیام
شده فارغ بطربخانهء این دیر کهن	محنت آباد عدم کرد بخود جای و مقام

29

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

که باشد آن پری پیکر که من در خواب می دیدم	جمال جانفزایش روشن از مهتاب می دیدم
اگر چه دشمنی کرد است با من در ازل امشب	گشاده چهره اش در صورت احباب می دیدم
قضا کردم نمازم را که در فکرش شده ضایع	چو در پیشم خم ابروی او محراب می دیدم
چه گوهر بود از آن گوهر که در دریای رویا	در نا سفته وش در خواب اونیاب می دیدم
دل ضعفی که در تیه فراقش نشنه لب آمد	درین شب آب دمخش غرقه و سیراب می دیدم

27

1. Anlayış kıtlığımdan dolayı her zaman tedbîr istiyorum. Yani takdîrimde* olan şeyin değişmesini istiyorum.
2. Mis kokulu saçlarının kemendine düşmüşsem bu garip değildir. Çünkü ben bir deliyim ve zincir istiyorum.
3. Top gibi ortalıkta dolanmaktayım. Zira gamının sopası ile yuvarlanmışım, bir emîr istiyorum.
4. Sevgilimin kapısının önündeki toprağa rağbet etsem ne olur? Çünkü ben derdinin sarrâfıyım, iksîr istiyorum.
5. Dünya çocuklarının meylini asla hatırımda tutmam. Aşk şeyhinin mürîdiyim. Ey Za'fi! Ben bir pîr istiyorum.

28

1. Git ey mektup, o Tûbâ boylunun kapısına git, salınarak yürü. Elini öp ve ben perişandan selam söyle.
2. Eğer sana soru sorarsa, deki; ey Pâdişâh! Sana âşık olan o biçare bir kaç söz söyledi.
3. Dedi ki, ilkin, “Yüzünden ayrı düştüğü gece, kanlı gözleri, gamından hiç uyku görmedi” de.
4. Daha sonra de ki eleminden öylesine perişan ve zayıf bir hale geldi ki, yüz yıl ona soru sorsalar onun dili açılmaz.
5. Bu köhne kilisenin (meyhânenin) neşe evinden elini eteğini çekmiş, yokluk âleminin sıkıntı dolu yerini kendine yer ve makâm edinmiştir.

29

1. Rüyada gördüğüm o peri yüzlü kim olabilir? Câna cân katan güzelliğini mehtaptan daha parlak gördüm.
2. Her ne kadar ezelde benimle düşmanlık yaptıysa da, bu gece onun gülen yüzünü sevgili sûretinde gördüm.
3. Onu düşünmekten bozulan namazımı kaza ettim. Çünkü gözlerimin önünde duran kaşlarının kıvrımını mihrâb olarak gördüm.
4. O, rüya denizinde gördüğüm cevherlerden ne müthiş bir cevher idi. Onu uykuda delinmemiş inci gibi nâdir bir sevgili gibi gördüm.
5. Firâk çölünde susuzluktan dudakları kurumuş olan Za'fi'nin gönlünü, bu gece gözyaşı suyunda boğulmuş ve ona kanmış bir vaziyette gördüm.

30

مفعولُ مفاعِلنُ فعولن

ما سالك مسلك هدايييم	ما ناظر حكمت خدائييم
ما طالب ساغر سرايييم	ما راغب جام و مرحبايييم
ما فارغم از جهان و ما فيه	در ملك فنا چو پادشاييييم
مفتون فسون چشم دلبر	پا بستهء رستهء بلايييم
ما كوشه نشين خانهء خم	آشتهء جام پر صفائييم
آلوده بخاك و خون شكسته	در راه فنا و خاك پاييييم

31

فعلاتن مفاعِلن فعِلن

يا رب آن يار بيوفا چه كنم	ميكند هر زمان جفا چه كنم
نظري بر من گدا نكند	شرم او نيست از خدا چه كنم
من بيگانه چون شوم يارش	نشود با من آشنا چه كنم
چرخ ظالم ز من بيدادي	كرد آن ماه را جدا چه كنم
جان بر لب رسيد از حسرت	ضعفي اين درد را دوا چه كنم

32

مفعولُ مفاعيلُ مفاعيلُ فعولن

ما معتكف ميكنه و مست آستيم	در بزم ازل با مي و معشوق نشستيم
هرگز نپرستيم بهر هستي مطلق	المتنت لله كه ز اشراك برستيم
رنديم نظر باز نباشيم بيك حال	گه با ورع و زهد و گهي باده پرستيم
در عالم تجريد قلندر چو مسيحا	با زال زمان رستهء بيوند بيستيم
ما را بنصيحت مكن آزار كه ناصح	پندي نشناسيم كه ما عاشق مستيم

30

1. Biz Hüdâ yolunda süluka girenleriz. Biz Allah'ın kikmetine bakanlarız.
2. Biz serap kadehini talep edenleriz. Biz kadehe ve merhabaya rağbet edenleriz.
3. Biz cihândan ve içindekilerden elimizi çekmişiz. Fenâ mülkünde pâdişâh gibiyiz.
4. Sevgilinin büyüleyici gözlerine meftûn olmuşuz. Bu yüzden bela ipiyle elimiz ayağımız bağlı durumdadır.
5. Biz meyhânede bir köşeye oturmuşuz. Safâ dolu şarap kadehiyle perişan olmuşuz.
6. Toprak ve kana bulanmış, fenâ yolunda kırılmış kişileriz. Biz ayağın altındaki toprağız.

31

1. Ya Rab! O vefâsız yâri ne yapayım? O sürekli bana cefa yapıyor, ne edeyim?
2. Ben dilencisine bir kez olsun bakmaz. Onun Allah'tan utancı yok, ne yapayım?
3. Ben bîgâne, ona yâr olduğumdan beri, o bana âşinâ olmadı, ne yapayım?
4. Zâlim felek haksız yere o ay yüzlüyü benden ayırdı, ne yapayım?
5. Hasretinden rûhum dudağıma ulaştı. Za'fi! Bu derdin devâsı için ne yapayım?

32

1. Biz meyhânede itikâfa girmiş ve elest toplantısından beri sarhoş olmuş kişileriz. Ezel toplantısında şarap ve sevgili ile oturduk.
2. Biz asla ve kat'a her varlığa tapmadık. Allah'a şükürler olsun şirk koştuktan kurtulmuşuz.
3. Rindiz, ancak tümünden her şeye neşe ile bakmayız. Bazen vera ve zühhd ile oluruz, bazen de şaraba taparız.
4. Tecrîd âleminde Mesîh gibi kalenderiz. Zamanın Zâl'ı ile yakınlık kurduk.
5. Bize nasihat ederek bizi incitme. Zira ey nasihatçı, biz öğüt nedir bilmeyiz. Çünkü biz sarhoş âşıklarız.

حرف نون

33

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

خبر مقدم مرحبا ای نور چشم عاشقان	چند گویم با شما فریاد و زار بیدلان
خوش نسیم آمد ز گلزار شما با سوی ما	طبع را بنوازد از بسوی گلستان جنان
هیچ چشم ننگریده بی شما با روی باغ	بلکه شد برگ گل [ی] خاری بچشم بی گمان
کرد غم ما را عجب کرده است پامال فراق	حمد لله دستگیرم بود وصل رایگان
ضعفیا شادی کن و دستی فشان و پای کوب	چون رسید آیام وصل و وقت عید جاودان

34

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

هیچ دم پر می نشد در بزم عالم جام من	یک زمان حاصل نبود از یار جانی کام من
از برای لیلی زلفت شدم دیوانه	دور نبود ای پری مجنون با شد نام من
رفت آن ارام جانم عقل و هوش دل نماند	صبر چون گیرد الهی جان بی آرام من
ور بیابی یک شبی در کلبه ویرانه ام	روزروشن می کند خورشید رویت شام من
ضعفیا در بند زلف دلبری افتاده ام	کس نمیداند که آخر چون بود انجام من

35

مفاعیلن مفاعیلن فعولن

نیایی بر من ای جانان شیرین	بلب آمد ز حسرت جان شیرین
نه خاکست آنکه بر گرد لب تو	مگس جمعی شد [ه] بر خوان شیرین
فراموشی مکن حق نمک را	که خوردم با تو چندین نان شیرین
تو خسرو بودی در ملک ملاحظت	بیاید رو نهد خوبان شیرین
ذقن گویدست و هرسو خاله‌ایش	ز بهر بازیش طفلان شیرین
چه باشد شعر من شیرین باشد	که کردم وصف آن دندان شیرین
دهان ضعفی بیچاره پر کین	از آن لعل شکر افشان شیرین

33

1. Hoş geldin, merhabâ, ey âşıkların göz nuru! Sana bir nebze âşıkların feryad ve inleyişlerinden haber vereyim.
2. Gül bahçenizden tarafımıza doğru hoş bir koku geldi. Cennet bahçelerinden gelen bu koku mîzâcımızı okşamaktadır.
3. Gözüm, sizsiz hiçbir zaman bahçe tarafına bakmaz. Aksine, şüphe götürmeyecek bir şekilde, gülün yaprağı gözümde bir diken gibi görünür.
4. Gam bizi acaip bir şekilde ayrılık altında çiğnetti. Fakat Allah'a şükürler olsun ki, sevgiliye vâsıl olmak imdadıma yetişti.
5. Ey Za'fi! Vuslat günleri ve sonsuz bayram zamanı geldiği için, şenlik yap, sevinçten elini aç ve ayağını yere vur.

34

1. Âlem meclisinde kadehim hiçbir zaman şarapla dolmadı. Tek bir kez olsun rûhumun sevgilisi ile ilgili arzum gerçekleşmedi.
2. Gece rengindeki zülfünden dolayı divane oldum. Ey peri! Adımın Mecnûn'a çıkması uzak bir ihtimâl değildir.
3. Rûhumun sükûneti gitti, gönlümde akıl kalmadı.(?) Sükûnetsiz rûhum nasıl sabırlı olsun?
4. Vîrâne kulübeme bir gece gelirsen, yüzünün güneşi akşamımı aydınlık bir gün yapar.
5. Ey Za'fi! Bir dilberin saç bağına düşmüşüm. Sonumun ne olacağını kimse bilmemektedir.

35

1. Ey tatlı sevgili! Yanıma gelmezsen, hasretinden tatlı canım dudağıma kadar çıkar.
2. Dudağının etrafındaki toprak değildir. Sinekler tatlı sofranın başına toplandılar.
3. Tuz hakkını unutma. Çünkü seninle o kadar tatlı ekmek yedim.
4. Sen melâhat mülkünde Hüsrev idin. Tatlı güzeller gelip yüz sürerler.
5. Çene bir toptur. Etrafında da tatlı çocukların oynaması için benekleri vardır.
6. Şiirlerim tatlı olmuşsa ne olmuş? Nitekim o tatlı dişleri övmüşüm.
7. Çaresiz Za'fi'nin ağzı, o şeker saçan tatlı dudaklardan intikam hırsı ile doludur.

36

مفعولُ فاعلاتُ مفاعيلُ فاعلن

ای عارف رموز طلسمات انس و جان	وی کاشف سرائر ابداع کن فکان
سر چشمه عیون معانی امین سر	سر نامه فنون بدایع خجسته شان
زین الانام مرشد کامل شعار دین	سالار سالکان و دلیل روندگان
نسلیم خلت تو بیرون شد ز هرکسی	ز آنروکه نام تو بخیلیست توأمان
نای نمیکنند بقیاس و مقدمات	اشکال نکتهای تو علامه زمان
رَ بیتیم همچو تو غواص بحر جود	در يك صدف نتافت ز دریای لا مکان
ضعفی کجا و مدح تو گفتن کجا بود	مقصودش آنکه تا شود این خیل بندگان

37

مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن

ا رب بحق عزت ذات قدیم تو	یا رب بحق نام گزین پیمبران
تا روز باز خواست کند بنده پروری	در زیر سایه اش شود آسوده طالبان

38

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن

یا رب این جان مرا راحت روحی برسان	مایه عیش طرب جام صبحی برسان
تا که در کارگه دهر گشایش یابد	دل دمبستهء ما فتح و فتوحی برسان
توبه کردم که بجز یوسف خود دل ندهم	یا رب این توبه ما را بنصوحی برسان
آشنا نیست شدم غرقه ز طوفان بلا	آشنای بنما کشتی نوحی برسان
همچو ضعفی شده ام از غم دوران بی دل	مایه عیش و طرب جام صبحی برسان

36

1. Ey insan ve cinlerin tılsımlarının remizlerini bilen ve ey کن فکان (*) mucizesinin sırlarını keşfeden!
2. Mea'nî pınarlarının baş çeşmesi, sır emîni, hrika fenlerin başı, kutlu şahıs.
3. İnsanların süsü, kâmil mürşit, dinin şiarı, sâliklerin başı ve yolcuların rehberi.
4. Adın Halil'in adının ikizi olduğu için, senin dostluğun herkesinkinden daha fazladır.
5. Nüktelerinin müşkil yerlerini, allâme-i zaman* bile kıyas ve mukaddemât* ile çözememektedir.
6. Lâmekan denizinde bulunan sedeflerdeki incilerden hiç birisi, senin gibi cûd denizine dalan bir iri inci kadar parlamamıştır.
7. Za'fi nerde, seni övmek nerde. Onun maksadı bende sürüsünün arasına girmektir.

37

1. Ya Rab! Kadîm zâtının yüceliğinin hakkı için, seçilmiş peygamberlerin adlarının hakkı için,
2. Kıyamet gününe kadar kulunu yetiştir. Tâlipler, onun gölgesi altında huzur içerisinde yaşasınlar.

38

1. Ya Rab! Bu cânıma ruh huzuru ulaştır. Sevinç ve neşe mayası olan sabah vaktinde içilen şarabı ulaştır.
2. Nefes almayan gönlümüze fetihler ulaştır, da dünya fabrikasında gönlümüz açılsın.
3. Yusuf'um dışında kimseye gönül vermeyeceğim diye tevbe ettim. Ya Rab! Bu tevbemizi, Nasûh bir tevbe mertebesine ulaştır.
4. Bela tufanında gark oldum, ama hiçbir tanıdık yok. Bir tanıdık göster, Nuh'un gemisini ulaştır.
5. Za'fi gibi devrânın derdinden âşık olmuşum. Sevinç ve neşe mayası olan sabah vaktinde içilen şarabı ulaştır.

حرف واو

39

مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن

ای یار خوشنوا که کشیدم جفای تو	نبود عجب که بودم ازل بینوای تو
یکدم فراغتی ز هوایت نمیکنم	چون شد نوشته بر سر من آن هوای تو
از شوق جانفزاید و دل شاد می شود	نگشای گُمر بخنده لب جانفزای تو
هرگز ز گردنش نرود بند کاکلت	آن عاشقی که بود شها مبتلای تو
شاهها بحال ضعفی بیچاره کن نظر	که این دردمند و دلشده شد از گدای تو

حرف ها

40

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن

ای پر جفاؤ تندخو از من چرا رنجیده	وی بیوفا ما را بگو از من چرا رنجیده
از درد دل آفته ام با نواك غم سفته ام	مسکین حال آشفته ام از من چرا رنجیده
من بینوا و بی غمی ما درد عشقت همدمی	تو پادشاه عالمی از من چرا رنجیده
ای سرورخوبان من در تخت دل سلطان من	فرمان تو برجان من از من چرا رنجیده
تو پادشاه سرفراز بر تخت دل با عزّ و ناز	چیزی نکردم جز نیاز از من چرا رنجیده
ای سدره قامت حور من یار دل مهجور من	در دیده جان نورمن از من چرا رنجیده
درمانده بی پاؤ سرم کی در دلت گرد آورم	من ضعفی خاک درم از من چرا رنجیده

39

1. Ey cefânî çektiğim sesi güzel yâr! Eskiden beri senin yüzünden çaresiz kalışım garip değildir.
2. Bir an bile olsun nefesinden feragat etmiyorum. Çünkü nefesin alınma yazılmış durumdadır.
3. Câna cân katan dudaklarını gülümseyerek açmasan da, şevkten cânâ cân katar, gönül şâd olur.
4. Ey şâh! Sana mübtela olan o âşıkın boynundan, kâkülünün bağı hiçbir zaman ayrılmıyor.
5. Ey şâh! Çaresiz Za'fi'nin haline nazar et. Çünkü bu dertli ve âşık, senin dilencilerindedir.

40

1. Ey çok cefakar ve kötü huylu! Benden niçin dargınsın? Ey vefasız! Söyle, benden niçin dargınsın?
2. Gönül derdinden dolayı perişânım. Gam mızrağının ucu ile delinmişim. Miskîn bir vaziyette perişânım. Benden niçin dargınsın?
3. Ben takatsiz ve gamsızım. Aşkının derdi ile hemdemim. Sen âlemin pâdişâhsın. Benden niçin dargınsın?
4. Ey benim güzeller serverim, gönül tahtında sultânım! Cânım fermanın altındadır. Benden niçin dargınsın?
5. Sen gönül tahtında izzet ve naz ile başı dik bir pâdişâhsın. Ben ise niyaz dışında hiçbir şey yapmamışım. Benden niçin dargınsın?
6. Ey sidre boylu hûrim, mehcûr* gönlümün sevgilisi, cân gözümün nûru! Benden niçin dargınsın?
7. Ben şaşırılmış, hayretler içerisinde kalmışım. Gönlüne nasıl toz kondurum. Ben kapının toprağı olan Za'fi'yim. Benden niçin dargınsın?

41

فعلاتن فعلاتن فعلن

ای دل از هر دو جهان بندگی یاری به	در خم زلف گر هگیر گرفتاری به
بگذر از سار تعلق بطریق آی تهی	راه چون طول و درازست سبکباری به
منگر نقطهء اقبال جهان را زنهار	که درین دائره از پادشاهی خواری به
گر بچنک آورد آن مغنچه قانسون جفا	نای وش دمبدمی از تو دلزاری به
تا که ضعفی دل ویران تو باشد معمور	کی بود از کرم یار تو معماری به

حرف یا

42

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

دلا تحصیل دردی کن اگر درمان می خواهی	بمیراز پیش مرگ خودابد ورجان می خواهی
بزن پیمانہء نام و نشان سنگ ملامت را	اگر با پیر این خمخانه را پیمان می خواهی
نظر مفکن بزهد زاهدی و کفر کافررا	گذر کن از همه عالم اگر ایمان می خواهی
گدا را دلنوازی کن مشو بی رحم ای زاهد	اگر در روز محشر رحمت رحمان می خواهی
بخوان از لوح وجه آدمی سبع المثانی را	اگر از دفتر حق ضعفا قرآن می خواهی

43

مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن

آن کس که شود عاشق با سوزش و تاب اولی	درمیکدها دائم سرمست و خراب اولی
چون آمدی ای عاشق در بزم محبت را	با نار سرشک خود فد تو رباب اولی
طالب بود و راغب بر وصلت حق از جان	او در همه روز و شب در آن خور و خواب اولی
میخواهی اگر شوی این دلوق ربای را	درجوی خراباتی غرق می ناب اولی
چون وقت بهار آمد با شاهد زیبای	ضعفی همه دفترها در رهن شراب اولی

41

1. Ey gönül! Sevgilinin köleliği, her iki cihândan daha iyidir. Düğüm-
lenmiş saçların kıvrımları arasında tutkun olmak daha iyidir.
2. Ta'alluk (mâsivâ ile alaka kurma) yükünü bırak.. Yola yüksüz bir
şekilde gel. Yol çok uzun olduğu için, yükün hafif olması daha iyidir.
3. Sakın dünyanın ikbâl noktasına bakma. Çünkü bu dairede altta olmak
pâdişâhlıktan daha iyidir.
4. O meyhânceci çocuğu, cefâ kanununu savaş ile getirirse, ney gibi dai-
ma tarafından azarlanmak daha iyidir.
5. Ey Za'fi! Harâbe gönlünün mâmûr hale gelmesi için, bir mimar, sev-
gilinin kereminden nasıl daha iyi olabilir?

42

1. Ey gönül! Eğer dermân istiyorsan bir dert talep et. Eğer ebedî cân
istiyorsan, ölümünden önce öl.
2. Eğer bu meyhânenin pîri ile sözleşmek istiyorsan, nâm ve nişân kade-
hini melâmet taşına vur.
3. Zâhidin zühdü ve kafirin küfrüne bakma. Eğer iman istiyorsan âlemin
tamamından vazgeç
4. Ey zâhid! Eğer mahşer gününde Rahmân'ın rahmetini istiyorsan, bu
dilencinin gönlünü okşa, merhametsiz olma.
5. Ey Za'fi! Eğer Hak defterinden Kur'ân istiyorsan, Âdemin vechi
levhasından “seb'u'l-mesânî”yi (Fâtiha'yı) oku.

43

1. Âşığın yanması, ışık saçması, meyhânelerde daima sarhoş ve harâb
bir şekilde olması daha iyidir.
2. Ey âşık! Muhabbet meclisine geldiğinde, gözyaşlarının ateşi sonucu
boyunun rebâb gibi olması daha iyidir.
3. Hakk'ın vuslatına kavuşmak için cândan tâlib ve râgıp* olan kişinin,
gece gündüz yemek ve uyku ile meşgul olması daha iyidir.
4. Bu riâyâ hırkasını yıkamak istersen, harâbât ırmağında berrak şaraba
daldırman daha iyidir.
5. Güzel sevgili ile birlikte bahar vakti geldiğinde, ey Za'fi bütün defter-
leri şarap için rehin vermen daha iyidir.

تاریخات

1

فعلاتن مفاعن فعطن

آن نهال دلم نمامی رفست	باد موت آن زمانکه نفخه دمید
تیره شد چشم روشنا می رفست	نور دیده ز دیده پنهان گشت
تیر ما با سوی هوا می رفست	گشت پیوسته بر فلك آهم
گفت تاریخ مصطفا می رفست	چونکه بشنید فوت او هاتف

2

تاریخ دیگر

مفاعیلن مفاعیلن فعولن

دم خوشبو و غایت روز اسعد	درآن ساعت که آمد ضعی از راه
از آن گفتند تاریخش خوش آمد	رسید از مقدمش شادی بیاران

Tarihler

1

1. Za'fi yoldan geldiğinde güzel kokulu bir an ve gayet mutlu bir gündü.
2. Onun gelişi ile dostlar mutlu oldu. O yüzden bu gelişine tarih olarak **خوش آمد** “hoş âmed” (hoş geldi) dediler. (“hoş âmed” ifadesi, miladi 1544 tarihine karşılık gelen hicri 951 tarihini göstermektedir.)

2

1. Ölüm rüzgarı estiğinde, gönlüme şefkat gösteren o fidan gitti.
2. Göz nuru gözden gizlendi. Gören göz karanlığa boğularak gitti.
3. Âhım feleğe ulaştı. Okumuz hava tarafına doğru gitti.
4. Gayb meleği, öldüğünü duyduğunda tarih olarak dedi ki **مصطفا می رفت** “Mustafa mî-reft” (Mustafa gitti). (“Mustafa mî-reft” ifadesi, miladi 1543 tarihine karşılık gelen hicri 950 tarihini göstermektedir.)

FETİHLERDEN SONRA SURIYE BÖLGESİNE YERLEŞEN SAHÂBİLERİN MESCİDLERDEKİ İLMÎ FAALİYETLERİ

Dr. Mehmet AKBAŞ*

Özet

Suriye bölgesinin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra burada yoğun bir eğitim-öğretim faaliyeti başlamıştır. Halife Hz. Ömer'in emriyle bölgeye eğitim-öğretim ve İslâm'ın tebliği konularında faaliyet göstermeleri için yerleşen Ebu'd-Derdâ Uveymir b. Zeyd, Muâz b. Cebel ve Ubâde b. Sâmit bu konuda seferber oldular. Bu iş için en çok mescidleri kullandılar. Mescidlerde ilmi faaliyetlerini sürdüren sahâbîler, halkın İslâm'ı öğrenmesi hususunda büyük gayret gösterdiler. Bu dönemde İslâmî ilimler günümüzdeki gibi bölümlere ve fasıllara ayrılmamıştı. Bu sebeple sahâbîler mescidlerde sadece Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in hadislerini öğretiyorlar, kendilerine yöneltilen fikhî soruları cevaplandırıyorlardı. Bölgeye yerleşen her sahâbî bu konuda kendisini İslâm'ın bir öğretmeni olarak bilmiştir. Bu makale onların bölgede mescidler vasıtasıyla yürüttükleri ilmî faaliyetleri ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Sahâbî, Suriye, mescid.

Teaching Activities Of The Companions In Syria After The Conquest

Abstract

After the conquest of Syria by the Muslims, there emerged an intensive teaching activity. Abu'd-Darda Uwaymir b. Zaid, Muadh b. Jabal and Ubada b. Samit, the Companions who settled in the region by the order of the Caliph Umar, tried hard in order to organize teaching activities. They mostly employed mosques. The Companions continued their teaching activities in the mosques tried hard to teach the principles of Islam to the people. In this period, the Islamic sciences were not classified as they are today. Thus, the Companions only taught the Qur'an and the sayings of the Prophet, and answered the question regarding the rituals. Each Companion having settled in the region considered himself a teacher of Islam. In this article their teaching activities have been debated.

Keywords: Companion, Syria, Mosque.

Giriş

Resûlullah, yirmi üç yıl gibi kısa bir sürede tarihte eşine rastlanmayan bir nesil yetiştirmiş, nefisinden ve menfaatinden başka bir şey düşünmeyen bir müşrik toplumdaki, asırlarına, asr-ı saâdet denilen, Allah rızasını ve dine hizmeti ön planda tutan bir cemaat ortaya çıkarmıştır.¹ Bu cemaat, dost-düşman herkese hayat bahşedecek bir mesajla hareket eden sahâbe topluluğuydu. Eğitimlerini Hz. Peygamber'in yanında Mescid-i Nebevî'de alan bu seçkin insanlar, birer eğitimci olarak Irak ve Suriye başta olmak üzere fethedilen bölgelere dağıldılar. Onlar buldukları her ortamda insanlara İslâm'ı anlatmaya çalıştılar. İslâm'ı öğretme hususunda en çok mescidlerden yararlandılar. Bu konuda Hz. Peygamber'i örnek aldılar. Bundan dolayı göç ettikleri veya fethettikleri merkezlerde yaptıkları ilk iş, mescid inşa etmek oluyordu.²

Fetihlerin ardından merkezî şehirlere yerleşen Müslümanların sayısının artmasıyla mescidlerin sayısı da arttı. Hz. Ömer zamanından itibaren önemli merkezler başta olmak üzere, bütün yerleşim birimlerinde mescidler inşa edildi. O, Suriye, Irak ve Mısır topraklarına fetihlerle beraber yerleşmiş olan Müslümanlara, her şehre bir mescid yapmalarını emretmiş ve onun bu emri yerine getirilerek bölgede çok sayıda mescid inşa edilmiştir.³ Hz. Ömer, fethedilen bölgelerin valilerine, cuma namazı için bir mescid, değişik mahallelerde oturan kabileler için de ayrı ayrı mescidler inşa edilmesini ve cuma namazı için herkesin cuma mescidinde toplanmalarını belirten bir emir göndermiştir.⁴ Bununla hem mescidlerin yapılmasına önem verilmiş hem de cuma namazı için büyük mescidlerin yapılması öngörülmüştür. Ayrıca kilise bulunan her yere bir

*Şanlıurfa Mehmet Saçlı İ.Ö. Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, makbas72@hotmail.com.

¹ Ahmet Önkal, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2000, s. 102.

² Hz. Peygamber, hicreti sırasında Kubâ'da kaldığı kısa süre içinde bir mescid inşa etmiş ve orada namaz kılmıştı. Bu, Müslümanların yeryüzünde inşa ettikleri ilk mesciddi. Allah Teâla bu mescidi övmüş ve temelini takva üzerine bina edildiğini söylemiştir. (Tevbe 9/8). Hz. Peygamber, Medine'ye ulaştığında da kendisine nisbetle, "Mescid-i Nebevî" olarak isimlendirilen mescidini inşa etmiştir. Bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik (218/833), *es-Sîretü'n-nebevîyye*, nşr. Mustafâ es-Sekkâ v.dğr., Beyrut: Daru'l-Fikr 1999, II, 111, 114; Müslim, *Mesâcid*, 9.

³ İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan (571/1170), *Tarihu medineti Dimaşk*, nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî, Beyrut: Daru'l-Fikr 1995-1998, II, 322.

⁴ Ziya Kazıcı, *İslâm Eğitim Tarihi*, İstanbul: Bir Yayıncılık 1983, s. 26.

mescid inşa edilmesini emrederek İslâm'ın yayılması için büyük bir siyaset uygulamıştır. Bu vesileyle diğer bölgelerde olduğu gibi Suriye'de de çok sayıda mescid yapıldı ve böylece mescidler, kısa zamanda bölgenin her yerine yayıldı.⁵

İlimlerini daha çok mescidler vasıtasıyla çevrelerindeki Müslümanlara aktarmaya çalışan sahâbîler bu hususta büyük gayret içine girmişlerdir. Onların, bu insanları ilme teşvik ettiklerini, kendilerinden bu konuda gayret göstermelerini istediklerini görmekteyiz. Bölgeye yerleşen her bir sahâbî, ilim öğretme konusunda büyük gayretler sarf etmiş, özellikle Hz. Ömer'in bölgeye İslâm'ı öğretmeleri içi gönderdiği üç büyük sahâbî önemli faaliyetler gerçekleştirmiştir. Bu dönemde ilim için ayrı merkezlerin olmadığını ve bu işin mescidlerde gerçekleştirildiğini görmekteyiz.⁶ Sahâbîler bu merkezlerde Müslümanlara, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'den görüp duyduklarını öğretiyorlardı. Hz. Peygamber'den aktardıkları hadislerle toplumun ibadet, harama düşmeme vb. hususlarda bilinçlenmesinde önemli rol oynadılar. Netice olarak mescidler vasıtasıyla bölgede İslâm'ın öğrenilmesini temin ettiler.

Kur'ân-ı Kerim'i Öğretmeleri

Mescidlerde yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerinde bazı sahâbîler ön plana çıkmıştı. Bu hususta ilim ve fikhî bilgisiyle meşhur olanlar, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ ve Ubâde b. Sâmî'ti. Bölgede Halife Hz. Ömer tarafından öğretmen olarak görevlendirilen bu üç sahâbî, ilmi faaliyetlerde öncü oldular. İslâm'ın anlatılması ve yaşanarak öğretilmesi konusunda bize ulaşan bilgiler daha çok bu üç sahâbînin ortaya koyduğu faaliyetlerden oluşmaktadır. Hz. Ömer, üçünün de Hims'a gitmesini, derslere başlamalarını, sonra içlerinden birinin Hims'ta kalarak bu işe devam etmesini, birinin Dımaşk'a ve diğerinin de Filistin'e hareket etmesini söylemişti. Hz. Ömer'in belirttiği şekilde hareket eden bu üç sahâbî, kısa zamanda bu merkezlere dağıldılar. Hims'ta faaliyetler bir düzene girince Ubâde orada kaldı. Ebu'd-Derdâ Dımaşk'a, Muâz b. Cebel ise Filistin'e yerleşti.⁷ Bölgeye gelen bütün

⁵ Necde, Hammâş, *eş-Sâm fi sadri'l-İslâm*, Dımaşk: Daru Tallas, 1987, s. 98.

⁶ Kazıcı, *İslâm Eğitim Tarihi*, s. 23.

⁷ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, nşr. Beşşar Avvâd Ma'ruf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1996, II, 344. Abdurrahman b. Ganm'in de Hz. Ömer tarafından, insanlara dini öğretsin diye görevlendirilenler arasında yer aldığı bilinmektedir. Fakat bu sahâbînin, yurkarda ismi geçen üç sahâbînin dışında ve daha sonraki bir dönemde bu işle görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Bk. İbn Sad, *et-Tabakât*, VII, Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 46.

sahâbîlerin buldukları her ortamda Kur'ân'ı ve Resûlullah'ın sünnetini insanlara öğretme konusunda seferber olduklarını görmekteyiz. Özellikle Dımaşk, Hıms ve Filistin ordugâhlarında ikamet eden sahâbîler bu hususta daha fazla öne çıkmışlardı.⁸ Onlar, İslâm'ın öğretilmesinde ve bu bölgede hayat bulmasında büyük gayret gösterdiler. Hayatlarını tümüyle bu işe vakfettiler. Mesela, Ebu'd-Derdâ'nın Suriye'ye geliş ve vefat tarihini değerlendirdiğimizde yaklaşık yirmi yıl boyunca bu hizmeti yaptığını rahatlıkla görebiliriz.

Sahâbîler mescidlerde Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadislerini öğretiyorlardı.⁹ Örneğin, bulunduğu her ortamda İslâm'ı öğretmeye gayret eden Ebu'd-Derdâ, Dımaşk Mescidi'ndeki Kur'ân-ı Kerim öğretimi işiyle meşhur olmuştu. Bu topraklarda sahâbe arasında İslâm'ı öğretmede emeği en fazla olan kimseydi. Abdullah İbn Mes'ûd onun için, "Suriye'nin âlimi" demiş ve kendisi bu dönemde Suriye bölgesinin en büyük fıkıh âlimi olarak tanınmıştı.¹⁰ Muâz b. Cebel de Ebu'd-Derdâ'nın ilmine işaret etmiş ve insanlara ondan ilim öğrenmeleri hususunda tavsiyede bulunmuştur.¹¹ Emevî halifelerinden Yezid b. Muâviye de onun ilmine işaret etmiş ve onun hastalıklara şifa veren alim ve fâkih kimselerden olduğunu belirtmiştir.¹²

Ebu'd-Derdâ, fikhî, "İnsanın geçimini temin ederken helal ve haramı tanıması" şeklinde tanımlıyor, insanların helal ve haramı tanımlarını gerektiğine işaret ediyor ve bu konuda gerekli çabayı da gösteriyordu.¹³ Sahâbe içinde, Hz. Peygamber'in sözlerinin öğrenilmesi hususunda en gayretli kimselerdendi.¹⁴ Konuşmalarında ilim öğrenme konusunda teşvikte bulunuyor, halkla bu yönde azami derecede ilgileniyor, hem

⁸ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî 1969, s. 188. Melike Abyez, "ed-Devru'l-Terbevî li'l-Mescidi'l-Câmi' bi Dımaşk mine'l-Feth hetta âm 86/705" **Dirâsât tarihiyye mecelletün ilmiyye fasliyye**, sayı 6, Dımaşk: Ekim 1981, s. 104.

⁹ Muhammed İbrahim Ukle, "el-Hareketü'l-Fikhiyye fi Bilâdi's-Şâm fi Asri'l-Emevî", **Mecelletü's-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye**, Kuveyt 1989, sayı: XIV, s. 232, 235.

¹⁰ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, II, 342.

¹¹ İbn Asâkir, XLVII, 121.

¹² İbn Asâkir, XLVII, 123.

¹³ Muhammed İbrahim Ukle, *el-Hareketü'l-fikhiyye*, s. 239.

¹⁴ Muhammed Hamid Halife, *el-Ensâr fi'l-asri'r-Râşidî*, İmârât: Mektebetü'-Sahâbe 2003, s. 302.

öğrenenlerin hem de öğretmenlerin ecirde eşit olduklarını vurguluyordu.¹⁵ İlimin yok olmasının alimlerin yok olmasıyla gerçekleşeceğini söylüyor, ilme önem vermemelerinden dolayı onları eleştiriyordu.¹⁶ İnsanları ilim öğrenmeye teşvik edip onlara, “Alimlerinizin ölüp gittiğini, cahil olanlarınızın da ilmi öğrenmediğini görüyorum.” diyordu.¹⁷ İnsanların Allah’ın emirleri karşısında ağır davranmamalarını söylüyor, Allah’ın rızık konusunda kendilerine kefil olduğu halde bu konuda hırslı olduklarını zaman zaman hatırlatıp böyle davranmalarının doğru olmadığına dikkat çekiyordu.¹⁸ Bununla, insanların zamanlarını tamamen dünya işlerine ayırmamaları gerektiğine işaret ediyor, Allah’ın emirlerini öğrenme ve yaşama hususunda ağır davranmamalarını söylüyordu.

Ebu’d-Derdâ, Dımaşk ve çevresinde pek çok Müslüman’a Kur’ân-ı Kerim ve dinin emirlerini öğretmiştir. Rahle-i tedrisinde binlerce talebe yetişmiştir. Onun ders halkaları kalabalık oluyordu. Bir defasında tabîünden Müslim b. Mişkem’e, dersinde hazır bulunan öğrencileri saymasını söylemiş ve bu şahıs o sırada bin altı yüz kûsur öğrenci saymıştı.¹⁹ Ebu’d-Derdâ kalabalık öğrenci grubunun ortasına oturur, talebelerini onar kişilik guruplara ayırır ve her birinin başına iyi bilen birini tayin ederdi. Bazen kalkar, talebelerin arasında dolaşır, onları kontrol ederdi. Bir talebe kiraâtını ilerlettiği vakit ona bizzat kendisi ders verirdi. Bu dönemde mescidlerde verilen derslerin sabah namazının ardından başladığı bilinmektedir.²⁰

Ebu’d-Derdâ, Kur’ân öğrettiği öğrencilerine, uzun zaman sonra kendileriyle karşılaştığında kontrol maksadıyla olmalı ki Kur’ân’la aralarının nasıl olduğunu sorardı. Dımaşk’ta bir gün, Kur’ân öğretmiş olduğu Mi’dân b. Ebu Talha el-Ya’merî adındaki bir öğrencisiyle karşılaştığı bir esnada Kur’ân’la arasının nasıl olduğunu sorunca Mi’dân iyi olduğunu söylemişti.²¹

¹⁵ İbnü’l-Cevzî, Cemaluddin Ebu’l-Ferec, (579/1201), *Sıfâtü’s-safve*, I-IV, nşr. Mahmud Fahûrî, Beyrut: Daru’l-Maarif 1979, I, 629.

¹⁶ İbn Asâkir, XLVII, 132.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, (241/855), *Kitabu’z-zühhd*, nşr. Muhammed Celâl Şeref, İskenderiye: Daru’l-Fikri’l-Câmiî 1984, s. 64; Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, II, 348; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî(430/1038), *Hilyetu’l-evliyâ ve tabakâtü’l-Aşfiyâ*, Beyrut ts., I, 213.

¹⁸ İbn Asâkir, XLVII, 132.

¹⁹ Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ*, II, 346.

²⁰ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâi’l-kibar ala’t-tabakâti ve’l-a’sar*, Beyrut, Müessesetü Risâle 1984, I, 41-2.

²¹ İbn Asâkir, LIX, 126.

Ahmed b. Hanbel, Dımaşk Mescidi'nde Ebu'd-Derdâ'nın karşılaştığı bir Müslümana bir ayet ve bir hadisi öğretmesiyle ilgili olarak şöyle bir rivayet aktarmıştır: Mescide giren bir adam orada kimsenin olmadığını görmüş ve iki rek'at namaz kılarak şu duayı yapmıştı: "Allah'ım, yalnızlığında sana güveniyor, seninle teselli oluyorum. Yalnızlığında bana merhamet et! Yanımda oturup bana faydalı olacak salih bir kimseyle yalnızlığımı gider!" O anda adam, mescide güzel görünüşlü bir şahsın girdiğini ve iki rek'at namaz kıldıktan sonra gelip yanına oturduğunu gördü. Yaptığı duayı kendisine anlatınca ondan şu karşılığı aldı: "Ey yeğenim! Eğer doğru söylüyorsan yaptığın duaya senden daha fazla sevinirim. Ben senin Allah'tan istediğin adam isem, sana daha önce başkalarına anlatmadığım bir hadisi rivayet edeceğim ve senden sonra da onu başkasına söylemeyeceğim. Umulur ki Allah bununla sana fayda verir." demiş ve Resûlullah'ın şu hadisini aktarmıştı: Rivayete göre Hz. Peygamber, Fâtır sûresinin, "Sonra biz, Kitab'ı kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan kimisi nefisine zulmedicidir, kimi de muktesiddir. Kimi ise Allah'ın izniyle hayırlara koşandır (sâbık). İşte bu büyük lütfun ta kendisidir." anlamına gelen 32. ayetini okumuş ve ardından şunları söylemiştir: "Sâbık (hayırlara koşan) kimseler, hesaba çekilmeden Cennete girer. Muktesid olanlar, kolay bir hesapla karşılaşır ve Allah onları rahmetiyle Cennete koyar. Nefislerine zulmeden kimselere gelince, onlar kıyamet gününde kötü bir yerde durdurulacak olanlardır. Sonra hesap zamanları gelir ve Allah onları rahmetiyle salıverir. Bu kimseler, '...Bizden üzüntüyü gideren Allah'a hamdolsun...' diyenlerdir."²² Bu, o günün ve o yerin üzüntüsüdür." Onun sözlerini dinlemekte olan adam, "Sen kimsin?" diye sorunca o da, "Ben Ebu'd-Derdâ'yım" dedi.²³ Ebu'd-Derdâ, bölgede geçirdiği yirmi yıllık hayatı, tümüyle İslâm'ın öğrenilmesine adadı. Sahâbî arkadaşları dahi onun ilminin büyüklüğüne işaret etmiş ve kendisinden son derece istifade etmişti.

Hız. Ömer'in emriyle bölgede İslâm'ı öğretmekle görevlendirilen Muâz b. Cebel de fakihliğiyle tanınmış ve ilmiyle İslâm'a hizmet etmiştir. Hız. Ömer, Câbiye'ye yaptığı ziyarette Muâz için, "Kim fıkı

²² Fâtır 35/34. Ayetin tefsirinde, nefislerine zulmedenlerin kıyamet gününde bir müddet üzüntü ve kederle karşılaşacakları ve ancak bundan sonra cennete gideceklerine işaret edilmiştir. Bk. İbn Kesir, İsmail b. Ömer (774/1372), *Tefsiru'l-Kur'an'il-azim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1969, VI, 548.

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992, VI, 444; İbn Asâkir, LXVIII, 115.

öğrenmek istiyorsa Muâz b. Cebel'e başvursun." diyerek onun derin ilmine işaret etmiştir.²⁴ İnsanlar onun ilminden istifade etmek için kendilerine tavsiyede bulunmasını isterlerdi.²⁵

Muâz, Hıms'ta ikamet ettiği sırada buradaki büyük mescidde ilim öğretmiştir.²⁶ Tabînden Ebû Bahriye Yezid b. Kuteyb, Hıms Mescidi'nde Muâz b. Cebel'i gördüğünü, etrafında insanların halkalandığını ve konuşurken ağzından sanki bir nurun aktığını, adeta inci tanelerinin döküldüğünü belirtmiştir.²⁷ Yine tabînden Ebû Müslim el-Havlânî, Hıms Mescidi'ne uğradığını ve orada Hz. Peygamber'in ashâbından otuz kadarını gördüğünü ve bunlar içinde Muâz'ın onlara hocalık yaptığını belirtmektedir.²⁸

Ebû Müslim el-Havlânî'nin Muâz'la Hıms'ta tanıştığı, bu tanışmanın şu şekilde gerçekleştiği aktarılmıştır: Ebû Müslim Hıms'a geldiği sırada mescide uğradı ve orada bir gencin insanlara ders anlattığını gördü. Bu esnada ona karşı içinde daha önce hiç kimse için duymadığı bir sevgi oluşmuştu. Ebû Müslim, gece olunca uyumak maksadıyla evine gittiğinde, sabahleyin onu tekrar görme arzusuyla dolmuştu. Ertesi gün mescide gitmiş ve onu namaz kılarken görünce yanına yaklaşmıştı. Önceki gün gördüklerini anlattıktan sonra ona karşı içinde oluşan sevgisini de dile getirmişti. Bunun üzerine Muâz, elini onun omuzuna koymuş ve dizlerini de dizlerine dayayarak üç defa, "Beni gerçekten Allah için sevdin ha!" deyince Ebû Müslim, "Evet, vAllahi seni Allah için sevdim." şeklinde karşılık vermişti. Ebû Müslim bu karşılaşmada Ubâde b. Sâmit'le de tanışma fırsatını elde etmişti. Çünkü o gün Muâz'ın sohbetini dinleyenler içinde Ubâde de bulunuyordu. Ebû Müslim, onunla da konuşmuş ve sohbet etmişti.²⁹

Tabînden Ebû İdris el-Havlânî'nin de Muâz b. Cebel'in derslerine katıldığını görmekteyiz. Ondan elde ettiği Kur'ân bilgisi sayesinde ki Ebu İdris, "Dımaşk'ın kadı, vaiz ve alimi" diye adlandırılmıştır.³⁰ Muâz'ın ders halkalarından istifade edenlerden biri de tabîin neslinin

²⁴ İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: 1968, II, 348; İbn Asâkir, LVIII, 421.

²⁵ İbn Asâkir, XLVII, 121.

²⁶ Muhammed İbrahim Ukle, *el-Hereketu'l-fikhiyye*, s. 240;

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtu's-safve*, I, 490.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 393; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 229; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 230.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 229.

³⁰ Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, IV, 272.

ileri gelenlerinden biri olan Recâ b. Hayve'dir.³¹ Muâz'ın derslerine iştirak etmiş, ondan çok şey öğrenmiş ve elde ettiği ilmi çevresinde bulunanlara aktarmıştır.³² Hıms'ta hem kadı hem de Kur'ân muallimi olarak hizmet veren Muâz, burada bir müddet ders verdikten sonra Hz. Ömer'in emriyle bu işi Filistin'de yapmak için buradan ayrılmıştır.³³

Ubâde b. Sâmit de bölgede eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmek üzere görevlendirilen sahâbîler arasında yer alıyordu. Ubâde bölgedeki faaliyetleri sırasında toplumda gördüğü olumsuzlukları eleştirir, hatta insanları azarlamaktan çekinmezdi. Onun İslâm'a muhalif gördüğü konularda insanları, Dımaşk Mescidi'nde ikaz ettiği rivayet edilmiştir. Hatta bir defasında yaptığı eleştiri ve ikazlardan dolayı o sırada Şam'da bulunan meşhur sahâbî Ebû Hureyre'ye şikayet edilmiştir.³⁴

Suriye'de Ebu'd-Derdâ, Muâz b. Cebel ve Ubâde b. Sâmit'in mescidlerde ortaya koyduğu ilmi faaliyetlerinden başka diğer bazı sahâbîlerin de yer yer faaliyetlerine rastlamaktayız. Bu sahâbîlerden biri Ebu'd-Derdâ'nın vefatından sonra Dımaşk kadılığına getirilen Fedâle b. Ubeyd'dir. O da diğer sahâbîler gibi insanları ilim öğrenmeye teşvik ediyordu. O, ders sırasında talebelerine, "Birbirinize öğretin, destek olun ve ilminizi arttırın ki Allah hayrınızı fazlalaştırsın. Sizi ve sizi sevenleri sevsin. Bize sorularınızı getirin. Konuşmalarınızın arasına istiğfarı da katın!" derdi.³⁵

Hz. Ömer tarafından insanlara dini öğretsin diye görevlendirilenlerden biri de Abdurrahman b. Ganm'dır.³⁶ Hangi merkezde görevlendirildiği bilinmemekle beraber onun Dımaşk'ta halka ders verdiği şeklinde rivayetlere rastlamaktayız.³⁷ Hatta yanında Şam'daki bütün tabiîn neslinin İslâm'ı öğrendiği rivayet edilmiştir.³⁸

Abdullah b. Mes'ûd'un Suriye'de bulunduğu sırada insanları ilim öğrenmeye teşvik ettiği bilinmektedir. Tabiînden Ebû İdris Havlânî,

³¹ Recâ b. Hayve tabiîn neslinin meşhur alimlerinden olup Filistin'lidir. Hicrî 112'de vefat etmiştir. İbn Hacer, Şihabuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Tehzibu't-tehzib*, nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1994, III, 236-7.

³² Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 236; İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtu's-safve*, I, 497.

³³ Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, II, 344.

³⁴ Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, II, 10.

³⁵ İbn Asâkir, XLVIII, 304.

³⁶ İbn Sad, *et-Tabakât*, VII, Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, IV, 46.

³⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mukavviz, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1995, IV, 294.

³⁸ Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, IV, 46.

Suriye’de bir müddet bulunmuş olan Abdullah b. Mes’ûd hakkında, “Onun Dımaşk’ta, ‘İlim öğreniniz, ilim fayda verir.’ dediğini unutmuş değilim.” demektedir.³⁹

İlim öğretme faaliyeti sefer halinde dahi devam ediyordu. Ashâbın ileri gelenlerinden Ebû Eyyûb el-Ensârî, konakladıkları bir karargahta kendisine bir mescid edinmişti. Bu mescidde tabînden Ubeyd b. Ya’lâ, arkadaşlarıyla beraber Ebû Eyyûb’un yanına oturduklarını ve ondan hadis dinlediklerini aktarmıştır.⁴⁰

Onlar buldukları ortamlarda ilme teşvikte bulunmayı ve ilmi övmeyi ihmal etmiyorlardı. Hıms’a yerleşmiş olan Ebû Ümâme, ilim meclislerini övmüş ve bu meclislerin Allah’ın kitabının insanlara ulaştırılması gereken yerler olduğunu belirtmiştir. Bir defasında çevresindeki topluluğa, Resûlullah’ın kendisi aracılığıyla gönderileni kendilerine tebliğ ettiğini, kendilerinin de ashâbtan işittikleri hadisleri tebliğ etmeleri gerektiğini söylemişti.⁴¹

Hadis Öğretimi

Sahâbîler, bölgede Kur’ân-ı Kerim öğretmenin yanı sıra dinin ikinci kaynağı olan hadisleri öğretmede de büyük gayret gösteriyorlardı. Kendileri Hz. Peygamber’den öğrendikleri bu paha biçilmez sözleri insanlara aktarmada son derece arzulu oldukları gibi, Hz. Peygamber’i görmemiş olan tabîin nesli de bu sözleri onlardan öğrenme konusunda arzuluydu. Bu yüzden onların, beraber buldukları ortamlarda hem birbirlerine hem de etraflarında bulunan insanlara hadis öğrettiklerini görmekteyiz.

Hadisler daha çok mescidler vasıtasıyla insanlara aktarılıyordu. Ebû Müslim el-Havlânî Hıms Mescidi’ne⁴² yatsı namazını kılmak için girdiği bir esnada orada otuza yakın adam gördüğünü ve hepsinin de, “Resûlullah’tan işittim ki” şeklinde konuşmalar yaptıklarını belirtmektedir. Ebû Müslim bu esnada Muâz’dan, Allah için birbirlerini seven ve Allah için birbirlerini ziyaret eden mü’minlerin alacağı ecirden bahseden

³⁹ İbn Asâkir, XXXIII, 52.

⁴⁰ İbn Asâkir, XXXIV, 330.

⁴¹ Havlânî, Kadı Abdulcebbar (365/ 977), *Tarihu Dârıyyâ ve men nezele biha mine’s-sahâbeti ve’t-tabîin*, nşr. Said el-Agânî, Dımaşk: Matbaatu’t-Terakkî 1900, s. 100; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 412.

⁴² *Müsned*’de, bu karşılaşmanın Hıms Mescidi’nde olduğunu belirten rivayetin yanında bunun Dımaşk Mescidi’nde olduğunu belirten bir rivayet de vardır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 233-39.

hadisi dinlemişti.⁴³

Dımaşk Mescidi'nde bazı sahâbîlerin kendi aralarında Hz. Peygamber'in hadisleri üzerinde konuştukları bilinmektedir. Aralarında Muâz b. Cebel'in de bulunduğu bazı sahâbîler, sohbetleri esnasında Hz. Peygamber'den gizli şirk konusunda duydukları hadis üzerinde konuşmuşlardı.⁴⁴ Abdurrahman b. Ganm, Ebu'd-Derdâ, Ubâde b. Sâmit, Şeddâd b. Evs ve Avf b. Mâlik, Câbiye Mescidi'nde sohbetleri esnasında şirk konusunda Resûlullah'tan duydukları hadisleri birbirlerine aktarmışlardı.⁴⁵ Yine buna benzer bir ortamda Ebû Ubeyde ve Muâz b. Cebel kendi aralarında bir hadis üzerinde fısıldaştıkları sırada orada bulunan Ebû Sa'lebe'nin, iki kişinin bir başkası yanında fısıldaşmasına cevaz vermeyen hadisi hatırlatması üzerine niyetlerinin fısıldaşmak olmadığını, sadece Hz. Peygamber'in bir hadisini birbirlerine hatırlattıklarını söylemişlerdi.⁴⁶ Dımaşk'ta Hureym b. Fâtik ile Vâbise b. Ma'bed arasında geçen sohbette de bu iki sahâbînin birbirlerine hadis aktardıklarını görüyoruz. Vâbise'nin gelecekte zuhur edecek fitnelere ilgili olarak Abdullah b. Mes'ûd'dan duyduğu hadisi zikretmesi üzerine Hureym, bu hadisi kendisinin bizzat Resûlullah'tan duyduğunu söylemişti.⁴⁷

Hz. Ömer Suriye ziyareti esnasında Ebu'd-Derdâ'yı evinde ziyaret etmiş, bu vesileyle uzunca sohbet etmişler ve bu esnada Hz. Ömer ondan bazı hadisler dinlemişti.⁴⁸ Ebu'd-Derdâ'nın hadis rivayetinde önemli yeri vardı. Rivayet ettiği hadisleri dinlemek için çeşitli bölgelerden talebelerin geldiği bilinmektedir. Tabiînden Kesîr b. Kays el-Hımsî'nin anlattığına göre Medineli bir adam, merak ettiği bir hadisi sormak için Dımaşk'a, Ebu'd-Derdâ'nın yanına gelmişti.⁴⁹

Bir defasında Ubâde b. Sâmit minberde bir hatibin Muâviye b. Ebû Süfyan'ı övdüğünü görünce bir avuç toprak alıp hatibin yüzüne serpmişti. Muâviye kendisine kızınca, "Meddahları görünce ağızlarına toprak saçın!" hadisini okumuştur.⁵⁰ Başka bir rivayette, Muâviye'yi yaptığı bir alış-verişten dolayı eleştirmiş ve bunun Hz. Peygamber'in sünnetine uymadığını belirterek bu hususta bildiği bir hadisi okumuş-

⁴³ Havlânî, s. 68-9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 236; İbn Asâkir, LVIII, 425-27; İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtü's-saqîye*, I, 490.

⁴⁴ İbn Asâkir, XXXV, 314.

⁴⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 269.

⁴⁶ İbn Asâkir, LXVI, 102.

⁴⁷ İbn Asâkir, LXII, 336.

⁴⁸ İbn Asâkir, XLVII, 135-6.

⁴⁹ İbn Asâkir, L, 43.

⁵⁰ Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, II, 8.

tu.⁵¹ Hz. Peygamber'den en çok hadis rivayet eden sahâbîlerin başında yer alan Ebû Hureyre'nin, Muâviye'nin sarayında, Muâviye ve orada bulunanlara sabaha kadar hadis rivayet ettiği belirtilmiştir.⁵² Ensârdan Sehl b. Hanzaliyye, Hz. Peygamber'den duyduğu sözleri Muâviye'ye aktarırdı. Muâviye, bir süvari birliğinin geldiği bir sırada bu konuda Hz. Peygamber'den bir söz duyup duymadığını sorunca, İbn Hanzaliyye, kıyamete dek atların perçemlerinde hayrın saklı olduğunu, üzerlerindeki süvarilerin Allah'tan yardım göreceğini ve onlara infakta bulunan kimsenin elindekini kısmayıp cömert davranan kimse gibi sevap kazanacağını bildiren bir hadisi rivayet etmişti.⁵³

Selmân-ı Fârisî'nin Beyrut'a Ebu'd-Derdâ'yı ziyarete gittiği sırada yanında bulunan kimselere, Allah yolunda nöbet tutmanın faziletinden bahseden hadisi aktardığı,⁵⁴ ensârdan Ebû Cum'a el-Ensârî'nin, Kudüs'te bulunduğu bir sırada namaz kıldıktan sonra içlerinde tabiînin ileri gelenlerinden Recâ b. Hayve'nin de bulunduğu bir gruba, Hz. Peygamber'den bizzat duyduğu bir hadisi dinlemenin kendileri için bir hak ve mükafat olduğunu belirttiği ve rivayet etmeyi düşündüğü hadisi onlara rivayet ettiği,⁵⁵ Amvâs taûnunda şehid olan sahâbîlerden Ebû Mâlik el-Eş'arî'nin Dımaşk Mescidi'nde insanlara hadis okuduğu,⁵⁶ tabiînden Ebû Yahya el-Kilâî'nin, sahâbeden Mikdâm b. Ma'dikerb'i mescidde ziyaret edip ondan, Hz. Peygamber'den duyduklarını anlatmasını istediği ve o sırada kendisinden bazı hadisler dinlediği rivayet edilmiştir.⁵⁷

Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunan sahâbîlerden Ebû Sûlmâ'nın, Dımaşk Mescidi'ne uğradığı bir esnada orada bulunanların, "Haydin kalkın! Resûlullah'ın hizmetinde bulunan bir kimseden, başkalarının elde edemediği hadisi soralım" deyip ondan hadis dinlemek istedikleri, Ebû Sûlmâ'nın o esnada, Hz. Peygamber'den kelime-i tevhidi söyleyenin cennete gireceği konusunda duyduğu hadisi aktardığı, parmaklarını kulaklarına götürerek bu hadisi Resûlullah'tan defalarca duy-

⁵¹ Bk. İbn Asâkir, XXVI, 199.

⁵² İbn Asâkir, LXVII, 341.

⁵³ İbn Asâkir, LXVIII, 124.

⁵⁴ Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensâbu'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkar-Riyaz Ziriklî, Beyrut: Daru'l-Fikr 1996, II, 131; Ebû Zur'a ed-Dımaşkî, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah (281/894), *Tarih*, Beyrut 1996, II, 61; İbn Asâkir, XLVII, 114.

⁵⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 57.

⁵⁶ İbn Asâkir, LXVII, 196.

⁵⁷ İbn Asâkir, LX, 190.

duğunu belirttiği rivayet edilmiştir.⁵⁸

Abdullah b. Büsr'ün, Dımaşk Mescidi'nde namaz vaktini beklediği bir esnada çevresinde bulunanlara hadis anlattığı,⁵⁹ Dımaşk'a yerleşen ve Hz. Peygamber'in en son vefat eden sahâbilerinden olan Amr el-Bikâlî'nin çok fakir biri olduğu ve insanların etrafında toplanıp kendisinden hadis dinlediği,⁶⁰ Gidayf b. Hâris el-Kindî'nin, Abdumelik b. Mervân'la aynı ortamda bulunup bu vesileyle ona bidat çıkarmanın kötülüğü konusunda bildiği bir hadisi söylediği belirtilmiştir.⁶¹

Onlar, rivayet ettikleri hadisin hayata aktarılması hususunda gayet titiz davranıyorlardı. Nitekim Ukbe b. Âmir'in, aktardığı her hadisin muhtevasıyla amel etme hususunda hassas davranan biri olduğu rivayet edilmiştir.⁶² Bazı sahâbiler de rivayet ettikleri hadislerle tanınır hale gelmişlerdi. Atların perçeminde hayrın bulunduğunu anlatan hadisin ravisi Urve b. Ca'd'ın Suriye'ye yerleştiği ve evinde cihad için yetmiş atın bağlı bulunduğu rivayet edilmiştir. Görüldüğü üzere rivayet ettiği hadisin onun üzerindeki tesiri açık şekilde kendisini göstermişti.⁶³ Ebû Ümâme el-Bâhilî vefatı esnasında kendisine, Hz. Peygamber'den öğrendiği gibi telkin yapılmasını istemişti.⁶⁴ Fetihler esnasında Suriye'de bulunduğunu bildiğimiz Fâtıma bint Velid b. Muğire de Hz. Peygamber'den öğrendikleriyle amel etmiş ve bu hususta insanlara örnek olmuştur. Suriye'de bulunduğu esnada giydiği izar hakkında kendisine soru soranlara, "Ben Hz. Peygamber'in izarı emrettiğini duydum." diyordu.⁶⁵

İnsanlar çeşitli bölgelerden, Dımaşk'a yerleşmiş olan Vâsile b. Aska'nın yanına gelir ondan hadis dinlemek isterlerdi. Bir defasında ona, "İçinde yanlışlık, fazlalık ne de noksanlık bulunan bir hadis söyle dediklerinde o, "Hadisi mana olarak aktardığımız zaman bu size yeter" demişti.⁶⁶ Yine bazı sahâbilerin ise bir hadisi öğrenmek için Suriye'ye yerleşmiş olan Ebû Fâtıma Abdullah b. Enis'in yanına geldiği bilinmektedir. Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Enis'in bildiği bir hadisi ondan öğren-

⁵⁸ İbn Asâkir, LX, 275.

⁵⁹ İbn Asâkir, XII, 243.

⁶⁰ Bk. Hammâş, s. 97.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 105; Ebû Zur'a, s. 307; İbn Asâkir, XLVIII, 82.

⁶² İbn Asâkir, XL, 500.

⁶³ İbn Asâkir, XL, 217. Hadis için bk. Buhârî, *Cihad*, 43; Müslim, *İmâre*, 26; Muvattâ, *Cihad*, 19.

⁶⁴ İbn Asâkir, XXIV, 73.

⁶⁵ Bk. İbn Asâkir, LXX, 42; İbnü'l-Esir, İzzüddin (630/1236), *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, y.y. 1970, VII, 232.

⁶⁶ İbn Asâkir, LXII, 326.

mek için Medine'den buraya gelmişti.⁶⁷

Kaynaklarımızda adı zikredilmeyen fakat mescidlerde ilim öğretme hususunda faaliyetlerine rastladığımız sahâbîlerden de bahsedilmektedir. Dımaşk Mescidi'nde adı belirtilmeyen bir sahâbînin insanlara hadis okuduğu ve halkın onun etrafında toplanıp hadis dinlediği belirtilmektedir.⁶⁸

Burada şu hususa da değinmek istiyoruz: Hz. Peygamber'den en fazla hadis rivayet ettiği bilinen bazı sahâbîlerin bölgede bir müddet kalmalarından dolayı Suriyeli Müslümanların onların vasıtasıyla daha çok sayıda hadis dinlemiş olduğunu söyleyebiliriz. Mesela çok hadis rivayet etmiş olan Ebû Saîd el-Hudrî⁶⁹ ve Abdullah b. Ömer,⁷⁰ Halife Hz. Ömer'in Cabiye ziyaretine iştirak etmişlerdi.

İsmlerini tespit ettiğimiz yüzlerce sahâbînin bölgedeki faaliyetleri sayesinde binlerle ifade edilebilecek sayıda hadis burada yaşayan insanlara ulaştırıldı. Rivayet ettikleri hadisler, dilden dile dolaşıyor, insanların zihninde yer ediyor ve onların hayatlarına yön veren prensipler haline geliyordu. Onlar, öğrendikleri hadisleri ezberlerinde tutabilmek ve hayatlarını buna göre tanzim etmek için gayret sarf ediyorlardı. Geriden gelen nesillerin bu paha biçilmez sözleri öğrenmeleri için tavsiyelerde bulunuyorlardı.

Fıkhî Konuları Müzakere Etmeleri

Sahâbîlerin çeşitli konularda birbirlerine sorular yönelttiklerini görmekteyiz. Muâz b. Cebel, ilmiyle bölgedeki Müslümanlara hizmet ediyor ve onlardan gelen fikhî meselelerde hüküm veriyordu. Cezire bölgesinin fethi esnasında düşman tarafı sulh isteyince ordu komutanı İyaz b. Ganm meseleyi başkomutan Ebû Ubeyde'ye danışmış o da konuyu, ilmiyle nam salmış olan Muâz b. Cebel'e havale etmişti.⁷¹ Ebû Müslim'in anlattığına göre Hıms Mescidi'nde ilim öğrenenler kendilerine zor gelen bir konuyla karşılaştıklarında veya bir konuda ihtilaf ettiklerinde onu Muâz'a götürüyorlar ve görüşüne itimad ediyorlardı.⁷²

Sahâbîler, birbirlerine yönelttikleri sorular vesileyle Hz. Pey-

⁶⁷ Buhârî, İsmail b. İbrahim (256/870), *Sahih*, İstanbul: Çağrı yay. 1992, *İlim* 19.

⁶⁸ İbn Asâkir, LXVIII, 97.

⁶⁹ İbn Asâkir, XX, 373-4.

⁷⁰ İbn Asâkir, XXXI, 79, 83.

⁷¹ Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrahim (182/798), *Kitabü'l-harâc*, trc. Müderriszâde Muhammed Atâullah Efendi, Kahire 1397, sadeleştiren: İsmail Karakaya, Ankara 1982, s. 43.

⁷² Havlânî, s. 68-9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 236; İbn Asâkir, LVIII, 425-27; İbnü'l-Cevzî, *Sifâtu's-safve*, I, 490.

gamber'den öğrendiklerini birbirlerine aktarıyorlardı. Ebû Cendel, Dımaşk'ta, Bilâl-i Habeşî'ye abdestle ilgili olarak ayakları mesh konusunda sorular sormuş Bilâl, Resûlullah'ın mestlerini ve başındaki sarığının üzerine mesh ettiğini haber vermişti.⁷³ Ebû Hâşim b. Utbe'nin, Dımaşk Mescidi'nde bir mevzuda ortaya çıkan tartışmaya şahid olduğu ve bunu, bildiği bir hadisle çözüme kavuşturduğu bilinmektedir. Rivayete göre Müslümanların orta namazın hangi namaz olduğu konusunda tartıştıklarını görünce Hz. Peygamber'den duyduğu bir hadisle bu namazın ikindi namazı olduğunu belirtmişti. O esnada Ebû Hureyre'nin de mescidde bulunduğu ve bunu onayladığı rivayet edilmiştir.⁷⁴

İbadetler hususunda çıkan bazı ihtilafların aydınlatılması hususunda sahâbîlere müracaat edildiği bilinmektedir. Dımaşk'ta vitir namazının vacip olup olmadığı konusunda ensârdan Ebû Muhammed Kays b. Abâye ile bir Kinâneli arasında ihtilaf çıkınca Kinâneli bunu sormak için o sırada burada bulunan Ubâde b. Sâmit'e gittiğinde Ubâde, Ebû Muhammed'in yanıldığını söylemişti.⁷⁵ Tabiîn alimlerinden Mekhûl, Dımaşk Mescidi'nde Enes b. Mâlik'e cenaze namazı için yeni bir abdestin alınıp alınmayacağını sorunca, Enes'in, namazdan daha yeni çıktıklarını ve bunun için yeni bir abdeste gerek bulunmadığını söylediği,⁷⁶ Âsım b. Ubeyd es-Sekûnî'nin, gece namazı hakkında Muâz b. Cebel'e,⁷⁷ Umeyr el-Eşved'in ise Ehl-i Kitap'tan olan kimselerin yemeklerinin yenilip yenilmeyeceği konusunda Ebu'd-Derdâ'ya soru sorduğu⁷⁸ ve Ebû Mâlik el-Eş'arî'nin de Dımaşk Mescidi'nde cemaatten gelen bazı soruları cevaplandığı rivayet edilmiştir.⁷⁹

Suriye'ye yerleşen sahâbîler, Medine günlerinde Resûl-i Ekrem'den öğrendikleri İslâm'ı bütün canlılığıyla kendilerinden sonra gelen bir nesle aktardılar. Böylece tabiîn gibi bir nesil ortaya çıktı. Onların ders halkalarında tabiînden meşhur alimler yetişti. Recâ b. Hayve,⁸⁰ Ebû İdris el-Havlânî⁸¹ ve Mekhûl ed-Dımaşkî bunlardandır.⁸²

⁷³ Müslim, Mesh ala'n-Nasiye ve'l-I'mame, 4; İbn Asâkir, LXVI, 121.

⁷⁴ İbn Asâkir, LXVII, 287.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 315.

⁷⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 453; İbn Asâkir, IX, 334.

⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 443; İbn Asâkir, XXV, 245.

⁷⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 442. İbn Asâkir, XLV, 409.

⁷⁹ İbn Asâkir, LXVII, 196.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 454; İbn Asâkir, XVIII, 55, 96; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, IV, 557.

⁸¹ Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, IV, 272.

⁸² İbn Sad, *et-Tabakât*, VII, 453.

Görüldüğü üzere bölgede, ashâbın ileri gelenleri, gerek mescidlerde, gerekse başka mekanlarda, çevrelerinde kenetlenmiş bulunan bu insanları ilim bakımından, İslâm'ın arzu ettiği düzeye çıkarma gayretini en güzel şekilde ortaya koymuşlardır.

Sonuç

İslâm'ı Suriye halkına öğretmeleri için gönderilen üç büyük sahâbî Ebu'd-Derdâ, Muâz b. Cebel ve Ubâde b. Sâmit başta olmak üzere bütün sahâbîler, mescidler vasıtasıyla ilimlerini buradaki insanlara aktardılar. Onlara ilim öğrenmenin her Müslüman erkek ve kadına farz olduğunu kavratan sahâbîler, bu manada, mescidleri birer ilim merkezi olarak kullandılar. Bu dönemde İslâmî ilimler günümüzdeki gibi bölümlere ve fasıllara ayrılmamıştı. Dolayısıyla sahâbîler Kur'ân-ı Kerim'i ve Hz. Peygamber'den görüp duyduklarını insanlara aktarmakla yetindiler.

Hız. Peygamber'den aktardıkları hadislerle toplumun ibadet, harama düşmeme vb. hususlarda bilinçlenmesinde önemli rol oynadılar. Böylece mescidler vasıtasıyla bölgede İslâm'ın öğrenilmesine rehberlik ve öncülük ettiler.

Bölgede en meşhur sahâbî olan Ebu'd-Derdâ'nın yanında kısa sürede binlerce öğrenci yetişti. O, takva ve zühdüyle insanlara tesir ettiği gibi ilmiyle de onları irşad etmeye çalışmış, bölgede geçen yirmi yıllık hayatını Müslümanları eğitmeye adanmıştır. Ebu'd-Derdâ ve benzerlerinin ortaya koyduğu bu faaliyetler neticesinde bölgede "tabiîn" kuşağı içerisinde âlim payesine erişenler, toplumun İslâm'la bütünleşmesinde sahâbîlerin yardımcıları oldular.

TARİH YAZICILIĞI VE USULÜNE DAİR BİR BİBLİYOGRAFYA DENEMESİ

Doç. Dr. Mehmet Azimli*

Giriş

Tarihçi olmak isteyen herkes, tarihin yazımı, usulü, felsefesi ile ilgili çalışmalara öncelikle müracaat etmelidir. Tarihin nasıl yazıldığı ve tarihi olaylara nasıl bakılması gerektiği bilinmeden tarih alanında söz söylemek uygun değildir.

Bu çalışmamızda tarih yazıcılığı ve tarih usulüne dair bazı eserlerin künyelerini vermek istiyoruz. Alanımız olması hasebiyle listedeki eserlerin daha çok İslâm Tarihi ile ilintili olması doğal olacaktır. Aktardığımız bu çalışmalar ağırlıklı olarak Türkçede ve Arapçada yayınlanmış olanların bir kısmıdır. Bu liste, yeni çalışmalar çıktıkça daha sonra çoğaltılabilir, çoğaltılmalıdır da. Bu anlamda bizimki bu konuda bir deneme mahiyetindedir. Bu çalışmanın yapılmasındaki ana taslağı hazırlayan ve olağanüstü teşvik, yardımlarla meydana getirilmesini sağlayan Prof. Dr. Hulusi Kılıç'a teşekkür ederim.

- Abdullah, Yüsrî Abdülğani, *Mu'cemü'l-Müerrihini'l-Müslimîn Hatta'l-Karnî's-Sanî 'Aşar el-Hicrî*, Beyrut, 1991.
- Abdülaziz es-Salim, *et-Tarih ve'l-Muerrihune'l-Arab*, Beyrut, 1967.
- Ağarı, Murat, *İslâm Tarihine Metodolojik Bir Yaklaşım*, Van, 2004.
- Ahmed, Emin, *İslâm Tarihi ve Tarihçileri*, Çev: Mustafa Baş, Ankara, 1996.
- Akkoyun, Ömer, “*Kur'ân Kıssaları ve Tarih Felsefesi*,” *EÜSBED.*, Kayseri, 1997.
- Akman, Zekeriya, *Ebu Hanife ed-Dineveri'nin Hayatı ve El-Ahbaru't-Tıval Adlı Eseri*, *HÜSBE.*, Şanlıurfa, 1998.
- Akyüz, Sedat, “*Kur'ân'da Tarih Yorumu*,” *EÜSBED.*, Kayseri, 1995.
- Akyüzoğlu, İlyas, *İbn Miskeveyh ve Tarih Anlayışı*, *AÜSBE.*, Ankara 2003.
- Algül, Hüseyin, “İlahiyat Fakültelerinde İslâm Tarihi Öğretiminde Tartışılması Gereken Hususlar”, Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fa-

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

kültesi, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Haziran 1989.

- Ali, Massad Suveylim el-Shaman, *Türk Edebiyatında Siyerler ve İbn Hişam'ın Siyerinin Türkçe Tercümesi*, AÜİF., Ankara, 1982.
- Altınay, Ahmed Refik, *Tarih ve Müverrihler*, İstanbul, 1932.
- Armağan, Bekir, *Katip Çelebi ve Tarihçiliği*, AÜSBE., Ankara, 1999.
- Avcı, Necati, “Müslümanlarda Tarih İlmi”, *EÜSBED.*, sayı.6, Kayseri, 1995.
- Aycan, İrfan, Söylemez M. Mahfuz, Yurtseven Necmettin, *Apokrif Tarih Yazıcılığı*, Ankara, 2003.
- Aycan, İrfan, Söylemez M. Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara, 1998.
- Aykurt, Çetin, *Şani-Zade Mehmed Ataullah Efendi'nin Tarih Yazıcılığı*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.
- Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çev: Coşkun Üçok, Ankara, 2003.
- Barnes, H. E., *Tarihu'l-Kitabeti't-Tarihîyye*, terc: Muhammed Abdurrahman Burc, I-II, Kahire, 1987.
- Baş, Eyüp, “İbn Asakir ve “Tarihu Dimeşk”i Üzerine”, *AÜİFD.*, sayı.39, Ankara 1999.
- Baş, Eyüp, *Dil-Tarih İlişkisi Bağlamında Osmanlı Türklerinde Arapça Tarih Yazıcılığı : (XVI. ve XVII. yüzyıl örnekleriyle)*, Ankara, 2006.
- Bernheim Ernest, *Tarih Bilimine Giriş, Tarih Metodu ve Felsefesi*, Çev: M. Şükrü Akkaya, İstanbul, 1936.
- Blachere, Regis, *Histoire de la Litterature Arabe*, Paris, 1952.
- Bloch, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, 1985.
- Boumrane, Chikh, “İslâm Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış”, Çev: Nesimi Yazıcı, *AÜİFD.*, 30, Ankara, 1988.
- Cahen, Claude, “Selçuklu Devri Tarihçileri”, *AÜİFD.*, Çev: İsmet Kayaoğlu, Mehmet Dağ, Ankara 1975.
- Carr, Edward Hallet, *Tarih Nedir*, Çev: Misket Gizel Gürtürk, İstanbul, 1996.
- Cemal Abdulhani, M. Mesut ve Vefa' M. Rıfat, *Menhecu Kitabeti't-Tarih el-İslami li Maza ve Keyfe?*, Mansura, 1988.

- Cemal Abdullah ve Diğerleri, *et-Tarih Beyne'l-Hakika ve't-Tadlil*, Mansura, 1991.
- Collingwood R, G, *Tarih Tasarımı*, Çev: Kurtuluş Dinçer, Ankara, 1996.
- Collingwood, R, G, *Tarih Nedir*, Çev: Akşit Göktürk, MEB, Ankara, *Üç Aylık Dergi*, Yıl. 1, Sayı. 1.
- Çamyar, Selahattin, *Ya'kubi ve Tarihçiliği* Dan.: Prof. Dr. Sabri Hizmetli, AÜSBE., Ankara, 1998.
- Çetin, Osman, “İslâm Tarihi Araştırmalarının Halka Yansımada Karşılaşılan Problemler”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun, 1989.
- Çoruh, Seyfullah “*İbn Hişam'ın Hayatı ve Tarihçiliği*,” *OÜSBE.*, Samsun 1995.
- Demircan, Adnan, *XII. Asra Kadar İslâm Tarihi Literatürü*, SÜSBE., Konya 1989.
- Duda, Herbert W., “İbn Bibi'nin Selçuk Tarihi”, Çev: Fikret Işıltan, *Şarkiyat Mecmuası*, 2, İstanbul, 1958.
- Ebu Debbus, Receb, *Nahve Tefsiri'l-İctimai li't-Tarih*, Trablus, 1987.
- Duri Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, trc; Hayrettin Yücesoy, İstanbul, 1991.
- Duri Abdülaziz, *İlme't-Tarih İnde'l-Arab*, Amman, 1994.
- el-Alyani Muhammed b. Samil, *Menhecu Kitabeti't-Tarihi'l-İslami*, Riyad, 1986.
- el-Azm Yusuf, *Tarihuna Beyne Tezviri'l-A'da ve Gafleti'l-Ebna*, Dımaşk, 1419/1998.
- el-Azme Azize, *el-Kitabetü't-Tarihiyye ve'l-Marifetü't-Tarihiyye*, Beyrut, 1983.
- el-Beravi Raşid, *Et-Tefsiri'l-Kurani li't-Tarih*, Kahire, 1973.
- el-Hatib Süleyman, *Fikretü't-Tarih Beyne's Sehavi ve'l-Kafiye*, Mısır, 1991.
- el-Müneccid Selahattin, *Mucemu ma Ullife an Rasulillah*, Beyrut, 1982.
- En-Nasiri Seyyid Ahmet Ali, *Fennu Kitabeti't-Tarih*, Kahire, 1982.
- En-Nebravi Fethiye ve Muhammed Nasr Mühenna, *Menahicul-Bahs fi İlmeyi't-Tarih ve's-Siyase*, Kahire, 1983.

- Es-Selmi Muhammed b. Şamil el-Ulyani, *Menhecu Kitabeti't-Tarihi'l-İslami*, Riyad, 1406/1986.
- Eyüboğlu İsmet Zeki, *Tarihin İlkeleri*, İstanbul, 1991.
- Fayda, Mustafa, “Ebu Amr Halife b. Hayyat: Tarihu Halife b. Hayyat”, *AÜİFD.*, 17, Ankara 1969.
- Fayda, Mustafa, “ez-Zübeyr b. Bekkar, el-Ahbaru'l-Muvaffakiyat”, *AÜİFD.*, sayı. 22, Ankara 1978.
- Fayda, Mustafa, “İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere Tarihi”, *AÜİFD.*, sayı.28, Ankara 1986.
- Fayda, Mustafa, “Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları”, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985.
- Fayda, Mustafa, “Yesar, Muhammed b. İshak: Siratu İbn İshak el-Musemma bi-Kitabi'l-Mübtedei ve'l-Meb'asi ve'l-Meğazi”, *AÜİFD.*, 23, Ankara 1978.
- Fesevi Yakub b. Süfyan, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-tarih*, tahk: Ekrem Ziya Ömeri Medine , 1410.
- Sehavi, Ebül-Hayr, *el-İ'lan bi't-Tevbih li-Men Zemme Ehli't-Tarih*, thk. Franz Rosenthal ; Çev: Salih Ahmed Ali, Beyrut, 1497.
- Filibeli Ahmet Hilmi, *İslâm Tarihi*, Sad: Cem Zorlu, İstanbul, 2005 (Giriş Kısmı).
- Genç, Süleyman, *İbn Sa'd'ın Hayatı ve Eserleri*, DÜSBE., İzmir, 1987.
- Gibb H.A.R., “Tarih”, *İslâm Ansiklopedisi*, XI, 777-799.
- Günaltay, M. Semşeddin, *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul, 1340-1342; (*İslâm Tarihinin Kaynakları*, Haz: Yüksel Kanar, İstanbul, 1991)
- Halil, İmaduddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, Çev.: Ahmet Ağırakça, Risale Yay., İstanbul 1988.
- Halil, İmadüddin, *İslâm Tarihi-Bir Yöntem Araştırması-*, Çev: Ubeydullah Dalar, İstanbul, 1984.
- Halil Muhammed Reşad, *el-Menhecü'l-İslami li-Diraseti't-Tarih ve Tefsirihi*, Kahire, 1991.
- Halkın Leon E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev: Bahaddin Yediöldüz, Ankara, 1989.
- Hamid Muhammed el-Halife, *el-Mevkif mine-t-Tarihi'l İslami ve Te'silu'l-Huviyye*, Dımaşk, 2005.

- Hamidullah, Muhammed, “İslami İlimlerde İsrailiyat Yahut Gayrı İslami Menşeli Rivayetler”, Çev.: İbrahim Canan, *Ata.ÜİİF. Dergisi*, 2, Erzurum 1977.
- Hammad Faruk, *Mesadiru's-Sireti'n-Nebeviyye, Takvimuha*, Tunus, 1980.
- Hammad Muhammed Mahir, *Meraci Muhtare an Hayati Resulillah*, Riyad, 1982.
- Hasan Muhammed Abdulgani, *İlmü't-Tarihi İnde'l-Arab*, Kahire, 1960.
- Hatalmış, Ali, *Mes'udi ve Tarihçiliği*, AÜSBE., Ankara 1998.
- Hearnshaw F. J. C., *İlmü't-Tarih*, Çev: Abdülhamid Abbadi, 1937.
- Hizmetli Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara, 1991.
- Horovitz Josef, *İslami Tarihçiliğinin Doğuşu*, Çev: Ramazan Altınay, Ramazan Özmen, Ankara, 2002.
- Humphreys R. Stephen, *İslâm Tarih Metodolojisi*, Çev: Murtaza Bedir, Fuat Aydın, İstanbul, 2004.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1989.
- İkbâl, Muhammed, “Kur'ân'ın Tarih Hakkındaki Görüşü”, *Sebilürreşad*, 14/349, İstanbul 1963.
- İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi 2, İstanbul 21-22 Şubat 2004, 873-1032.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, İstanbul, 1332. (Sad: İsmail Hakkı Uca, Konya, 1996)
- Jones, Marsden, “İslâm'ın Zuhurunda Batı Arabistan'ın Ekonomik Tarihinin Bir Kaynağı Olması Bakımından es-Siretu'n-Nebeviyye”, Çev: Ahmet Güner, *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, İzmir, 1987.
- Kafesoğlu, İbrahim, “Büyük Selçuklu Veziri Nizamü'l-Mülk'ün Eseri Siyasetname ve Türkçe Tercümesi”, *Türkiyat Mecmuası*, 12, İstanbul, 1955.
- Kafiyeci Ebû Abdullah Muhyiddin el-Muhtasar fi ilmi't-tarih, thk. Muhammed Kemalüddin İzzeddin, Beyrut, 1990.
- Kasım Abduh Kasım, *er-Rü'yetü'l-Hadariye li't-Tarih, Kıraatün fi't-Türa et-Tarihi el-Arabi*, Kahire, 1985.
- Kaşif Seyyide İsmail, *Masadiru't-Tarihi'l-İslami ve Menahicu'l-Bahsi Fihi*, Beyrut, 1983; (*İslâm Tarihinin Kaynakları ve*

Araştırma Metodları, İzmir, 1997, terc: Mehmet Şeker, Rıza Savaş, Ramazan Şimşek)

- Kaya, Ahmet, *Vakidi'nin Hayatı ve Tarihçiliği*, Dan.: Prof. Dr. M. Zeki Terzi, OSBE., Samsun 1998.
- Kayaoğlu, İsmet, “Bir Selçuklu Kroniği: İbn Hamdun'un Kitabı't-Tezkiresi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 3, Ankara 1977.
- Kıyıcı, Selahattin, “el-Maverdi ve Ebu Ya'lanın “el-Ahkamu's-Sultaniyye” Adlı Eserlerinin Muhteva Yönünden Mukayesesi”, *Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Van 1998.
- Koç Ahmet, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, 1996.
- Köten, Akif, “Kadı İyaz Hayatı, Eserleri ve Şifasının Özellikleri”, *UÜİFD.*, sayı.7, Bursa 1998.
- Kurat, Akdes Nimet, “Abu Muhammed b. A'sam al-Kufi'nin Kitab al-Futuhu”, *Ankara Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 7/2, Ankara 1949.
- Kurt, Hasan, *Taberi'nin Hayatı ve Tarihçiliği*, OÜSBE., Samsun 1991.
- Kutub Muhammed, *Havle't-Tefsiri'l-İslami li't-Tarih*, Kahire, 1989.
- Kutub Muhammed, *Keyfe Nektubu et-Tarih el-İslami*, Kahire, 1992.
- Kütükoğlu Mübahat S., *Tarih Araştırmalarında Usul*, İstanbul, 1990.
- Langlois Ch. V-Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, Çev: Galip Akkaya, İstanbul, 1937.
- Le Bon Gustave, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, 1932.
- Macid Abdulmunim, *Zeylu ala Mukaddime li Disareti't Tarihi'l-İslami*, Kahire, 1979.
- Memiş Ekrem, *Tarih Metodolojisi*, Konya, 1995.
- Merçil, Erdoğan, “Ahmed b. Mahmud'un Selçuknamesi (ö. 1569-1570)”, *İÜEFTD.*, 23, İstanbul 1969.
- Meyerhoff Hans, *Zamanımızda Tarih Felsefesi*, Çev: Abdullah Şevki, Ankara, 2006.
- *Milel Ve Nihal Dergisi*, Tarih Özel Sayısı, Eylül-Aralık 2007, C.4, Sayı. 3.
- Monod G., *Tarihte Usul*, Çev: Kazım Şinasi Dersan, İstanbul, 1938.

- Munis Hüseyin, *et-Tarih vel-Müerrihun; Dirase fi İlmi't-Tarih*, Kahire, 1984.
- Mutahhari Murtaza, *Tarih ve Toplum*, Çev: Cengiz Şişman, İstanbul, 1989.
- Nordeo M. A., *Felsefe-i Tarih*, Çev: Sahib, İstanbul, 1330/1911.
- Numani Şibli, *İslâm Tarihi, Asr-ı Saadet*, terc: Ömer Rıza, İstanbul, 1346/1921, I, 18-123; *Asr-ı Saaadet ve Kaynakları*, (sadeleştirilmiş baskısı, Osman Zeki Mollamehmedoğlu, İstanbul, 1970, I, 17-83)
- Ocak, Ahmet Yaşar, “XIII, ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasıbi'l-Unsiyya”, *İÜEFTD*. (Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Hatıra Sayısı), 32, İstanbul, 1979.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakibnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, TTK. Yay., Ankara 1992.
- Osman Muhammed Fethi, *Et-Tarihu'l-İslami ve'l Mezhebu'l-Maddi fi't-Tefsir*, Kuveyt 1969.
- Önkal, Ahmet, “İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi”, *İslami Araştırmalar*, 6/3, Ankara 1992.
- Özbaran Salih, *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, İstanbul, 1997.
- Özbaran Salih, *Tarih ve Öğretimi*, İstanbul, 1992.
- Özçelik İsmail, *Tarih Araştırmalarında Yöntem Ve Teknikler*, Ankara, 1993.
- Özer, Hüsnü, *İbn Kuteybe'nin Tarihçiliği*, AÜSBE., Ankara 1997.
- Özkuyumcu, Nadir, “Kitap Tanıtımı (Silsiletü Vesaiki'l-İslâm)”, *DEÜİFD.*, 6, İzmir 1989.
- Özlem Doğan, *Bilim, Tarih Ve Yorum*, İstanbul, 1998.
- Özlem Doğan, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, 1994.
- Öztürk Mustafa, *Tarih Felsefesi*, Elazığ, 1999.
- Öztürk, Nuran, *Siyer Türü ve Siyer-i Veysi (Dürretü't-tac fi sireti sahibi'l-mi'rac*, EÜSBE., Kayseri 1997.
- Pınarbaşı, Bekir, *Vakıdi Hayatı ve Tarihçiliği*, Dan.: Prof. Dr. Sabri Hizmetli, AÜSBE., Ankara, 1995.
- Rosenthal Franz, *İlmü't-tarih inde'l-müslimin*, Çev: Salih Ahmed Ali, Beyrut, 1983.
- Rothacker Erich, *Tarihselcilik Sorunu*, Çev: Doğan Özlem, Ankara, 1995.

- Sakallı, Talat, “İbn Cerir et-Taberi'nin Tehzibü'l-Asar ve Tafsilü Meani's-Sabit an Rasulillah mine'l-Ahbar Adlı Eserinin Tanıtımı”, *EÜİFD.*, 4, Kayseri 1987.
- Salim 'Abdülaziz, *et-Tarih ve'l-Müerrihune'l-Arab*, Kahire, 1967.
- Sandıkçı, S. Kemal, “İbnü'l-Esir Kardeşler”, *OÜİFD*, 6, Samsun 1992.
- Savaş Rıza, *Siyer ve Kaynakları*, İzmir 1995.
- Savran, Ahmet, “İbn el-Ezrak Hayatı, Eserleri ve Kaynakları”, *Ata.ÜİFD.*, 8, Ankara 1978.
- Sayar, Süleyman, “M. Şemseddin Günaltay ve İslâm'da Tarih ve Müverrihler'e Dair”, *UÜİFD.*, 4, Bursa 1992.
- Seade Yusuf Cafer, *Devrul-Kıraati'l- Hariciye fi Tedrisi't-Tarih*, Kahire, 1985.
- Sevim, Ali, “İbnü'l-Adim'in Bugyetü't-Taleb fi Tarihi Haleb Adlı Eserinin Yayınları Hakkında”, *Bellekten*, 60/227, Ankara 1996.
- Sezgin, Fuad, “İslâm Tarihinde Rivayetlerin Değeri”, *V. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 12-17 Nisan 1956, Ankara 1960.
- Sezgin, M. Fuat, “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/1, İstanbul 1957.
- Sıddıki Abdulhamit, *Tarihin Yorumu*, Çev: Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1978.
- Sıddıki Mazharuddin, *Kuran'da Tarih Kavramı*, Çev: Süleyman Kalkan, İstanbul, 1982.
- Sırma İhsan Süreyya, *İslâm ve Tarih*, İstanbul, 1991.
- Sırma, İhsan Süreyya, “Siret İbn İshak”, *Ata.ÜİFD.*, 2, Ankara 1977.
- *Soruşturma 4, Tarih Siyer*, Sor Yay., Ankara 1991.
- Suyuti Celalüddin, *eş-Şemarih fi İlmi't-Tarih*, nşr: Muhammed b. İbrahim eş-Şeybani, Kuveyt, 1399/1978.
- Şakir Mustafa, *et-Tarihü'l Arabi ve'l-Müerrihun*, Beyrut, 1979/1993.
- Şapolya, Enver Behnan, “Selçuklu Tarihine Ait Eserler Üzerine”, *İstanbul*, 1966.
- Şehidi, Seyyid Cafer, *Bir İslâm Tarihi Tahlili*, Çev.: Hasan Elmas, Endişe Yay., Ankara 1992.
- Şerare Abdüllatif, *el-Fikrut-Tarihi fi'l İslâm*, Beyrut, 1983.

- Şeriati Ali, *İslâm'ın Tarih Felsefesi*, Çev: Battal Uzuner, Ankara, 1991.
- Şeşen, Ramazan, "Selçuklu-Eyyubi İlişkilerinden Bahsedilen Kaynaklar ve Çalışmalar", *IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Bildirileri (25- 26 Nisan 1994)*, SÜSAM., Konya 1995.
- Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.
- Şulul Kasım, *Kahtiyeci'de Tarih Usulü*, İstanbul, 2003.
- Şulul, Kasım, *İlk Siyer ve Megazi Müelliflerinden Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Vakıdi, Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği ve Etkileri*, Uludağ ÜSBE., Bursa 1996.
- Tanrıverdi Eyyüp, "Doğubilimciliğin Kurucuları: Modern Mısır Biliminin Doğuşu", *folklor / edebiyat*, sayı 53, Ankara, 2008/1, ss. 23-64.
- Tanrıverdi Eyyüp, "Ebu's-Salt Umeyye ed-Dânî'nin Mısır İzlenimleri: VI./XII. Yüzyılda Kahire'de İlmî, Kültürel ve Edebî Çevreler", *Dini Araştırmalar*, c.10, s.29 Ankara, 2007.
- Tanrıverdi Eyyüp, "Klâsik Arapça Kaynaklarda Eski Mısır Kültürü Araştırmaları", *Kutadgubilig / felsefe-bilim araştırmaları*, Sayı 13, İstanbul, Mart 2008, ss.185-251.
- *Tarih Öğretimi Ve Ders Kitapları Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 1995.
- Terzi, M. Zeki, "Buharinin Sahihindeki Siyer ve Meğazi Rivayetleri", *OMÜİFD.*, sayı.5, Samsun 1991.
- Terzi, Mustafa Zeki, *İslâm Tarih Yazarları ve Eserleri*, Samsun, 1995.
- Thomson David, *Tarihin Amacı*, Çev: Salih Özbaran, İzmir, 1983.
- Toğan, Z. Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul, 1969.
- Uçar Şahin, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, İstanbul, 1997.
- Unat Faik Reşit, *Hicri Tarihleri Miladi Tarihlere Çevirme Kılavuzu*, Ankara, 1974.
- Ünal, A. Afşin, "İbnü'l-Esir'in "el-Kamil Fi't-Tarih" İsimli Kaynak Eserinin "Selçuklu Kültür ve Medeniyeti" Bakımından Bir Değerlendirmesi", *EÜSBED.*, 8, Kayseri 1999.
- Varol, Hüseyin, "İbn Kuteybe ve Eserleri", *Ata.ÜİFD.*, 6, Erzurum 1986.

- Varol, Mehmet Bahaüddin, “İbn Kuteybe, Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliğindeki Yeri”, *SÜSBED.*, 5, Konya 1999.
- Vıda, G. Devi Della. “Sire”, *İslâm Ansiklopedisi*, X, 699-703.
- Walia Shelley, *Edward Said Ve Tarih Yazıcılığı*, Çev: Gürol Koca, İstanbul, 2004.
- Wals William Henry, *Tarih Felsefesine Giriş*, Çev: Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara, 2006.
- Yardım, Ali, “Şemail Nev’inin Doğuşu ve Tirmizi’nin Kitabı’ş-Şemaili”, *DEÜİFD.*, sayı.1, İzmir, 1983.
- Yıldız Abdullah, *Tarih Bilinci*, İstanbul, 1994.
- Yüksel, Ahmet Turan, “İzzuddin İbn Cema el-Kinani’nin “Muhtasaru Sireti’n-Nebi” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, *SÜSBE.*, Konya 1987.

