

# Rumeli

## RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564 - 7903 • Yıl / Year: ilkbahar / Spring 2019 • Sayı / Issue: 3



**TRAKYA**  
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ  
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

# RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 2 - İlkbahar / Spring 2019 - Sayı / Issue: 3



ISSN: 2564-7903

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



**RUMELİ**  
**İslâm Araştırmaları Dergisi**  
مجلة الدراسات الإسلامية / Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903

**Sahibi / Owner**

Trakya Üniversiteler Birliği  
İlahiyat Fakülteleri Adına  
Prof. Dr. Cevdet Kılıç  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Editör / Editor**

Dr. Mustafa Şentürk  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Yardımcı Editörler / Co-Editors**

Dr. Tuba Yıldız  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Dr. İtir Rruqa  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Dr. Feim Gashi  
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Dr. Yakup Bıyıkoglu  
Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi  
Dr. Ümit Eker  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi

**Yazı İşleri Müdürü /**

**Responsible Manager**

Dr. İtir Rruqa  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Alan Editörleri / Field Editors**

Dr. Mustafa Şentürk  
*mustafasenturk@trakya.edu.tr*  
Dr. İtir Rruqa  
*rrugailir@trakya.edu.tr*  
Dr. Tuba Yıldız  
*tubayildiz@trakya.edu.tr*

**Yayıncı / Publisher**

Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Balkan Yerleşkesi, 22030, Edirne,  
TÜRKİYE

**Amblem Tasarım / Emblem Design**

Dr. Ömer Kasım Kahya

**Grafik Tasarım / Graphic Design**

Dr. İtir Rruqa  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Adres / Address**

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne -  
TÜRKİYE

Tel. 0 284 235 68 99 Fax. 0 284 235 08 87

*rumelislam@trakya.edu.tr*

**Basım Yeri / Place of Publication**

Trakya Üniversitesi Matbaası  
Edirne Teknik Bilimler MYO  
Sarayıçi Yerleşkesi EDİRNE



**Basım Tarihi / Printing Date**

**Nisan / April - 2019**



<https://rumeli.trakya.edu.tr/>  
<https://dergipark.org.tr/rumeli>



*rumelislam@trakya.edu.tr*



<https://www.facebook.com/rumeli.islamicstudies>



*rumeliislam@rumeliislam*

**Uluslararası Danışma Kurulu /  
International Advisory Board**

- Dr. Abdullah Taha İmamoğlu  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Abdurrahman Okuyan  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Adem Apak  
Uludağ Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmad Sawan  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Çapku  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Faruk Güney  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Öz  
K. Maraş Sütçü İmam Üni., Türkiye
- Dr. Ali Karataş  
Sakarya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali Öztürk  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Bayram Ali Çetinkaya  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Bekir Zakir Çoban  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fahrush Rexhepi  
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Faredin Ebibi  
Üsküp Üniversitesi, Makedonya
- Dr. Fatih Toktaş  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fatih Yakar Trakya Üniversitesi,  
Türkiye
- Dr. Habibe Kazancıoğlu  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Halil Aldemir  
Kilis Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Halim Işık  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hasan Coşkun  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hasan Maçın  
Adıyaman Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İbrahim Kocabaş  
Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İlyas Çelebi  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İrfan Morina  
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. İsmail Çalışkan  
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mahmut Yazıcı  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Dalkılıç  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Demirtaş  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Kenan Şahin  
Ordu Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Ümit  
Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muammer Bayraktutar,  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Murat Sula  
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Hocoğlu  
RTE Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Özel  
Şehir Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muzaffer Özli  
Fırat Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nazar Omran  
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Nebile Özmen  
Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necdet Şengün  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necdet Ünal  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necmettin Gökkr  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nevzat Aydın  
Bayburt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nurullah Altaş  
Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Oğuzhan Ş. Yağmur  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ömer Başkan  
Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ömer Soner Hunkan  
Trakya Üniversitesi, Türkiye

- Dr. Özkan Öztürk  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ramadan Doğan  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Raşit Küçük  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Rıdvan Canım  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Sema Geyin  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Serpil Başar  
Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
- Dr. Seyfullah Efe  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Siham Mevid  
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Suat Erdem  
Bozok Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Süheyl Ünal  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Thaer Alhallak  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yakup Yılmaz  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yasemin Sarı  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yusuf Şen  
Bayburt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Zübeyir Bulut  
Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

**Uluslararası Yayın Kurulu /  
International Editorial Board**

- Dr. Safvet Halilović  
Zenica Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Almir Fatić  
Sarajevo Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Zuhija Hasanović  
Sarajevo Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Sulejman Topoljak  
Bihac Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Şukriya Ramiç  
Zenica Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Abas Jahja  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fahrush Rexhepi  
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Ahmad Sawan  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali Hüseyinoğlu  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Behlül Kanaç  
Karadağ İslam Birliği, Karadağ
- Dr. Cevdet Kılıç  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Emina Sadikovic  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Emine Arslan  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Enver Gicic  
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Fatih Köse  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Irfan Morina  
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Mensur Nuredin, Üsküp Üniversitesi,  
Makedonya
- Dr. Mesut İdriz  
Uluslararası Sarajevo Üniversitesi, Bosna  
Hersek
- Dr. Mohammad Jaber Thalji  
Yarmouk Üniversitesi, Ürdün
- Dr. Muhammed Altaytaş  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muzaffer Üzümcü  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nevzat Erkan  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nimetullah Akın  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
Türkiye
- Dr. Nizamettin Karataş  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nurullah Koltaş  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Salih İnci  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Sefer Hasanov  
Sofya Yüksek İslam Enstitüsü,  
Bulgaristan
- Dr. Selahattin Aktı  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
Türkiye
- Dr. Üzeyir Durmuş  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
Türkiye

Editörden...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Hamd, Rumeli İslâm Araştırmaları Dergimiz'in 3. sayısını çıkarmayı lutfeden ve bu yolda işimizi kolay eyleyen Rabbimize, salât-ü selâm Peygamberimiz Hz. Muhammed'e, O'nun sevgili ailesine ve ashâbına, selâm da siz değerli okuyucularımızdır.

Büyük bir teveccühle karşılanan, günden güne gelişen, kısa zamanda hem ülkemizde, hem bölgemizde ve hem de Balkan coğrafyasında tanınan Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'ni dolu dolu bir sayıyla siz değerli okuyucularımızın beğeni ve ilgisine sunmaktan mutluluk duyuyoruz.

Bu sayımızın da daha çok Balkanlar'a dönük çalışmalarından müteşekkil olduğunu söylemek mümkündür. Balkan şehirleri, şâirleri ve tekkelerine ilişkin makaleler bulacaksınız bu sayımızda. Ancak "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne" uzanacağız bu sayımızda. Zira Çin'deki tarihî camileri konu edindik.

Erdovan Shabanovski ve Ali İhsan Karataş, bizim için *Selanik Salnamelerine Göre Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerinde Geygeli Kazası'nın İdarî Yapısı ve Kurumları*'ni yazdı.

Ramadan Doğan, *Üsküplü İshâk Çelebi Dîvanı'nda Beşerî Hayat*'ı kaleme aldı.

Ahmet Nair, *Kur'ân ve Sünnet'e Göre İsimlendirme*'yi çalışıp konuyu bize sundu.

Bahriye Güray Gülyüz, gönül coğrafyamızdaki, Eskicuma'daki *Eskicuma (Targovişte) Kızana Sultan Tekkesi ve Kızana Sultan Ekseninde Türk-İslam Tasavvufunda Türk Tipi Kadın Evliya Fenomeni*'ni araştırdı ve kaleme döktü.

"Adriyatik'ten Çin Seddi'ne" seslendik bu sayımızda. Zira Wu Maerjiang, *Çin Kaynaklarına Göre Çin'deki Tarihi Camiler Hakkında Bir Araştırma* yaptı ve elde ettiği bulguları bizimle paylaştı.

Thaer Alhallak, *Zeydiyye'yi; Ortaya Çıkışı, Öncüleri, Alt Grupları, Doktrinleri ve Diğer Mezhepler ile İlişkileri*'ni ele aldı.

Dergimizin bu sayısında birbirinden kıymetli çeviri makaleler de kendisine yer buldu.

Mustafa Şentürk ve Halid Derin, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ahz/الأخذ Kelimesi ve Anlam Farkları* adını taşıyan tercüme çalışması ile bize katkıda bulundular.

Mehmet Bilal Yamak *Tasavvuf ve Yogada Vecdin Psikofizyolojisi*'ne ilişkin bir tercümesi ile bu sayımızda yer aldı.

Abdurrahim Bilik de *Bir İslam Sanatı Olarak Soru Sormak: İlmü'l-İhtilaf ve Görüş Ayrılıklarının Kurumsallaşması*'ni çevirdi.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nin 3. sayısının hazırlanmasında ve ilim-irfan hayatımıza kazandırılmasında çok kıymetli mesailerinden samimiyetle fedâkârlıkta bulunan değerli *Editör Yardımcılarıma, Yayın ve Danışma Kurulu Üyelerimize, Yazarlarımıza, Hakemlerimize* ve dizgiden baskıya kadar *Destek Elemanlarımıza* ilim dünyası adına çok teşekkür ederim.

Aynı heyecan ve ilgiyle, bir dahaki sayıda buluşmak ümidiyle.

Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK  
Editör

## İÇİNDEKİLER

SELANİK SALNAMELERİNE GÖRE OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMLERİNDE GEVGELİ KAZASI'NIN İDARÎ YAPISI VE KURUMLARI .....	7
ÜSKÜPLÜ İSHÂK ÇELEBİ DÎVANI'NDA BEŞERÎ HAYAT .....	22
ESKİCUMA (TARCOVİŞTE) KIZANA SULTAN TEKESİ VE KIZANA SULTAN EKSENİNDE TÜRK- İSLAM TASAVVUFUNDA TÜRK TİPİ KADIN EVLİYA FENOMENİ .....	32
ÇİN KAYNAKLARINA GÖRE ÇİN'DEKİ TARİHİ CAMİLER HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA .....	47
KUR'ÂN VE SÜNNETE GÖRE İSİMLENDİRME .....	68
الزَيْدِيَّةُ: قراءة في نشأتها، وأعلامها، وفرقها، وعقائدها، وصلتها بغيرها .....	85
KUR'ÂN-I KERÎM'DE AHZ / الأخذ KELİMESİ VE ANLAM FARKLARI .....	108
TASAVVUF VE YOGADA VECDİN PSİKOFİZYOLOJİSİ .....	129
BİR İSLAM SANATI OLARAK SORU SORMAK: İLMU'L-İHTİLAF VE GÖRÜŞ AYRILIKLARININ KURUMSALLAŞMASI .....	135

# SELANİK SALNAMESLERİNE GÖRE OSMANLI DEVLETİ'NİN SON DÖNEMLERİNDE GEVGELİ KAZASI'NIN İDARİ YAPISI VE KURUMLARI

Erdovan Shabanovski\*  
Ali İhsan Karataş\*\*

Geliş Tarihi : 06 Mart 2019  
Kabul Tarihi : 17 Nisan 2019

## Öz

Osmanlı belgelerinde köy ve nahiye olarak kaydedilen Gevgeli, Makedonya'nın doğu tarafında Yunanistan sınırında yer almaktadır. Gevgeli, ilk kayıtlarda Avrat Hisara bağlı iken daha sonraki süreçte Lankaza Kazası'na bağlı bir nahiye konumundadır. Selanik Üsküp demiryolunun 1867 yılında açılmasından sonra ekonomik ve nüfus yönünden ilerleme sağlamış ve kaza statüsüne yükselmiştir. Kaza olduktan sonra Selanik Vilayeti'ne bağlanmıştır. Makedonya'nın birçok kazasında olduğu gibi burada da Müslümanlar ve gayri Müslimler birlikte yaşamıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde idari kurumların kontrolü Müslümanların elinde olmakla birlikte gayri Müslimlerin sayılarının daha fazla olduğu yerlerde idari kurumlarda Gayri Müslimlerden de personel bulundurulmuş hatta başkan yardımcı vekillikleri onlara verilmiştir. Gevgeli'de de aynı durum söz konusudur. Bu çalışmamızda salnamelere göre Gevgeli'nin kaza olmasından 1885 yılından 1907 yılına kadar olan süreçte idarî yapısı ve kurumları ve bu yapılar da meydana gelen değişiklikler ele alınacaktır. Araştırmamızın ana kaynaklarını salnameler ve Osmanlı Arşiv belgeleri teşkil etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Gevgeli, idari yapı, Selanik, Salname, Osmanlı, Balkanlar, Makedonya.

## THE STRUCTURE AND INSTITUTIONS OF THE GEVGELI PROVINCE ACCORDING TO THESSALONIKI REGISTRES (SALNAMES) IN LATE OTTOMAN ERA

### Abstract

Gevgeli is located in the Greek border in the eastern part of Macedonia. Firstly, it was recorded as a sub-district and county in the Ottoman registers. The main sources of the present study are the Yearbooks and Ottoman Archive documents. Gevgeli County will be evaluated according to the data given in the sources. Firstly, Gevgeli was a sub-district of the Avrat Hisar; however, it became a county of Lankaza District later. Gevgeli made economic and populational progresses after the opening of Skopje - Thessaloniki railway in 1867 and was promoted to the status of being a county. After it was announced as a county, it became a sub-county of Thessaloniki. Muslim and non-Muslims lived here together, which was the case in many Macedonian Counties. In the last periods of the Ottoman State, although the control of administrative institutions was in the hands of Muslims, in areas where the number of non-Muslims was more than that of the Muslims, such as in Gevgeli, non-Muslims were also included in administrative institutions, and even the vice-presidents were chosen from among them. In this study, the administrative structure of Gevgeli, and the changes in this administrative structure and institutions between the periods 1385, when Gevgeli became a county, and 1907 will be discussed according to the yearbooks in the archives.

**Keywords:** Gevgelija, administrative Structure, Thessaloniki, Salnâme, Ottoman, Balkans, Macedonia.

## Giriş

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. *erdovan\_92@hotmail.com*. Orcid Id: 0000-0002-9060-4208.

\*\* Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi. *ihsankaratas@uludag.edu.tr*. Orcid Id: 0000-0002-1916-8992.

Bu çalışma "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın içermediği tespit edilmiştir.

**Atf:** Shabanovski, Erdovan, Karataş, Ali İhsan. "Selanik Salnamelerine Göre Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerinde Gevgeli Kazası'nın İdari Yapısı ve Kurumları". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 3 (Nisan 2019): 7-21.



“Salname”, Osmanlı Devleti'nde merkezi yönetimin, nezaretlerin, askeri kurumların, vilayetlerin, bazı özel kurum ve kişilerin yıllık olarak çıkardıkları bilgilendirme amaçlı neşriyata verilen addır. Kelime Farsça sal (yıl) ile name (yazılı şey, mektup) kelimelerinden meydana gelmiş olup bu amaçla oluşturulan yıllıklar nev-sal olarak da adlandırılmıştır<sup>1</sup>. Batıda daha eski tarihlerde neşredilirken, Selanik salnamesinde aktarıldığına göre Osmanlılarda ilk defa Sultan Abdülmecîd zamanında hicri 1846 yılında Mustafa Reşîd Paşa'nın öncülüğünde, Ahmet Vefik Paşa tarafından hazırlanmıştır. Daha sonraki yıllarda Ahmed Cevdet Paşa, maarif meclisi başkâtibi Behçet Bey ve bu meclisin üyesi olan Reşid Bey tarafından düzenlenmiştir. Sonraki yıllarda bu görev Maarif nezaretine verilmiştir. 1888 yılında ise bu görev Mülkiye komisyonuna bağlı olan Sicill-i Ahval'e devredilmiştir.

İlk salname Bosna eyaleti için basılmış olup daha sonraki yıllarda birçok vilayet hakkında çıkarılmıştır. Gevgeli Kazası'nın bağlı olduğu Selanik ile ilgili ilki 1861 yılında, sonuncusu 1907 yılında olmak üzere toplam 19 salname basılmıştır. Selanik salnamelerinin ilk basımlarında özet bilgiler yer alırken sonrakilerde bilgiler genişletilmiş ve daha ayrıntılı malumatlar verilmiştir. İlk salnamelerde sadece vilayet hakkında genel bilgi verilmiş olup diğer kazalar hakkında sadece idarî yapı ve memurlar hakkında malumat yer almaktadır. Bu salnameler Osmanlı'nın son döneminin vilayet, kaza ve nahiyelerinin idarî yapısı, memurları, ticareti, ihracat ve ithalatı gibi konularda bizlere önemli bilgiler vermektedir. Gevgeli'nin 1885 yılında kaza olması dolayısıyla bu çalışmamızda şehrin isminin kaza olarak geçtiği salnameler incelenmiştir.

## 1. Gevgeli'nin Kısa Tarihi

Bugün Gjevgjili, Gevgelija şeklinde anılmakta olan Gevgeli, Makedonya'nın güneyinde Yunanistan sınırına yakın bir mevkide Selânik'in 70 km. kuzeyinde yer alan bir yerleşim merkezidir. Nüfusu bakımından Makedonya Cumhuriyeti'nde bulunan şehirlere göre orta büyüklükte olan şehirler arasında yer almaktadır. 2002 sayımlarına göre nüfusu 22.988. Bu nüfusun 22.320'si Makedon, sekizi Arnavut, beşi Boşnak, 18'i Roman, 372'si Sırp, 34'ü Türk, 214'ü Ulah ve 93'ü de diğer etnik kökenlilerdir<sup>2</sup>. Gevgeli, Osmanlı zamanında tren yolunun geçmesi ve günümüzde de Makedonya'nın önemli yollarından olan e-75 otobanı üzerinde bulunması sebebiyle öteden beri gelişmiş bir şehir durumundadır.

Gevgeli Kazası'nın isminin nereden geldiği konusunda genel kabul gören bir hikâye vardır. Kaza ile ilgili anlatılan efsane şöyledir: Günün birinde bir derviş Gevgeli'ye gelmiş ve kazayı çok beğenmiştir. Ancak bölge sakinleri dervişi bölgelerinde istemediklerinden dolayı onu Gevgeli'den zorla kovmaya karar vermişlerdir. Bu duruma çok üzülen derviş bölge sakinlerine beddua ederek orayı terk eder. Dervişin bedduasından endişelenen ve pişman olan Gevgelililer, dervişin ardından “gel geri” diyerek kasabalarına dönmesi için yalvarırlar ve dervişi dönmeye ikna ederler. Kasaba halkının “gel geri” sözcüklerinin zamanla birleşmesi ve bazı harflerin dönüşmesinden Gevgeli adı oluşmuştur.<sup>3</sup> Diğer bir rivayet ise “enteresan bir isim olan Gevgeli Yunanca “zeugarion” kelimesinden türemiş olup “öküz boyunduruğu” anlamına

<sup>1</sup> Bilgin Aydın, “Salname”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 51.

<sup>2</sup> [http://gevgelija.gov.mk/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&Itemid=135&lang=mk-18.05.2016](http://gevgelija.gov.mk/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=135&lang=mk-18.05.2016); 23:26

<sup>3</sup> Dzuneis Nureski, “Osmanlı kaynaklarına Göre Kültür Merkezi Konumundaki Makedonya Şehirleri ve Özellikleri”, *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 3/1 (Temmuz 2014), 98-99

gelir., İsmi de göz önünde bulundurarak bu yerin büyük ihtimalle Bizans İmparatorluğu zamanında ortaya çıktığı söylenebilir.

Gevgeli 1383 yılından 1912'ye kadar Osmanlı Devleti topraklarında bulunan, halkının birçoğu Türkçe konuşan ve bir kısmı Uahlardan oluşan kazanın adıdır. Burada yaşayan ve Türk dilini konuşan Müslümanların gelmeleri 1383, 1387 Serez ve Selanik fethedildikten kısa bir zaman sonrasına dayanır. ‘‘Uahların (Eflak) ise, tarihleri Roma İmparatorluğu'nun geç dönemine kadar giden, VI ve VII. yüzyıllarda Slav istilâlarına karşı direnen, XVII. yüzyılda bir kısmı Müslüman olan eski bir Balkan halkıdır.,,‘‘<sup>4</sup>

Gevgeli kaynaklarda ilk olarak Avrathisar kazasına bağlı bir yöre olarak zikredilmektedir. Söz konusu bilginin yer aldığı 929 (1523) tarihli İcmal Defterinde bölgede kayıtlı yer adları, Slavların istilâsına ve antik çağlarda Makedonya'nın bu önemli bölgesine kimlerin yerleştiğine dair bilgiler vermektedir<sup>5</sup>. 1018 ve 1345'te meydana gelen Sırp işgalleri sırasında bölge Bizanslıların elindeydi. 1328 yılında iç savaşı fırsat bilen Sırp buraları işgal ettiler. İşgal sırasında Bizans İmparatoru buraya ıssız bir tepede sadece kadınlardan oluşan bir birlikle savunabilecek kadar güçlü bir kale inşa etti. Kaleye bu sebeple Gynaikokastro (kadınlar kalesi) denilmiştir<sup>6</sup>.

Osmanlı'nın ilk dönem kaynaklarında Gevgeli ile ilgili bilgiler oldukça azdır. Hicri 1146 (1733) yılına ait bir belgeden hareketle burasının Sultan Süleyman'ın Hürrem'den olma kızı Mihrimah Sultana ait bir vakıf arazisi olduğu anlaşılmaktadır<sup>7</sup>. Kasaba hakkındaki en geniş malumat 19 yüzyılda basılan salnamelerde bulunmaktadır.

Gevgeli, 1134 (1721-1722) yılında Selanik Sancağı'nın Avrat Hisarı kazasına bağlı bir nahiyedir. 1280 (1863) yılında nahiyede sadece 60 hane bulunmaktadır.<sup>8</sup> Hem salnamelerden hem de arşiv belgelerinden Gevgeli'nin kaza ve daha büyük bir yerleşim yeri olmasının ancak 1302 (1885) yılında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

1383'te Serez ile 1387'de Selanik'in fethi arasında Gynaikokastro ve çevresi Osmanlılar tarafından diğer yerler gibi anlaşma yoluyla teslim olmuştur. Bundan sonraki süreçte artık Gynaikokastro adı Avrathisar'a dönüşmüş ve Aşağı Vardar bölgesinde idarî merkez haline gelmiştir. Buraların fethinden sonra bölgeye Yörükler yerleşmiştir. Bunların oluşturduğu sekiz köy Gazi Evrenos vakfiyesinde Evrenos Bey'in hizmetlileri olarak kayda geçmişlerdir. Gevgeli'ye Türk yerleşimine dair ilk kayıt 1445 yılına ait Sofya Milli Kütüphanesi'nde bulunan kayıtlı bir tımar icmal defterinde geçmektedir. Defterde Slavca isimlere sahip ve nüfusu Hristiyanlardan oluşan 23 köyle Türkçe isimlere sahip ve Müslümanlardan oluşan 11 köy anılmaktadır<sup>9</sup>.

1523 ve 1569 yıllarına ait tahrir defterlerinde bulunan verilere göre Gevgeli ve yöresinde 1446 yılı kayıtlarına kıyasla nüfusta bir artış olmuştur. Bunun sebebi olarak burada hâkim olan barışın ve veba gibi hastalıkların azalmasıdır. 1894 yılında kayıt altına alınan Selanik Vilâyeti Salnamesinde bölge nüfusu 23.848'i (% 57) Müslüman olmak üzere toplam 41.626'dır<sup>10</sup>. 1619 yılında ve 1665 yılına it cizye defterlerinde Hristiyan nüfusun azaldığı görülmekte ancak

<sup>4</sup> Machiel Kiel, ‘‘Gevgili’’, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016) Ek 1: 475

<sup>5</sup> 167 Numaralı Muhâsebe-i Vilayet-i Rum-İli Defteri: 939/1530 (nşr. Ali Coşkun ve diğerleri), Ankara 2003, 1: 115-123.

<sup>6</sup> Kiel, ‘‘Gevgili’’, 475.

<sup>7</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *AE.SMHD.I.*,40-2402 (H-1146).

<sup>8</sup> Panov Mitko, ‘‘Gevgelija’’, *Makedonska Enciklopedija*, (Üsküp: 1976), 1: 339-340.

<sup>9</sup> N. Todorov- B. Nedkov, *Turski Izvori za Balgarskata Istorija*, (Sofia 1996), II/1, 388-429; II/2, 324-360.

<sup>10</sup> Kiel, ‘‘Gevgili’’, 476.

bundan kesin bir sonuç çıkarmak zordur. Avrathisar kazasında 1900 yılına ait elde edilen kayıtlara göre Kilkis kasabası dâhil edilmek üzere bölgede 142 köy vardır. Bu yerleşim yerlerinden 106'sı Türkçe isimler taşırken 86'sı tamamıyla Türk nüfusundan oluşmuştur. Geri kalan diğer bütün köyler ise tamamı Slav isimleriyle kayda geçmiştir. Bu kayıtlardan hareketle bu köyler hakkında bir fikir elde edebiliriz.

1862'den sonra Avrathisar bölgesindeki Gevgeli kazası büyüme yönünde hızlı bir gelişim göstermiş, yarım yüzyıl içinde köyden kasabaya dönüşmüştür. Gevgeli'nin ismi ilk defa kayıtlarda 1523 yılında geçmiştir. Bu kayıta Gevgeli yirmi dört hâneli bir köy olarak kaydedilmiştir. Kırk dördü Hıristiyan ve ikisi Müslüman hânesi olmak üzere 1569 yılı kayıtlarında, hâne sayısı kırk altıya yükselmiştir. 1863'te geçimini ipek üretmekle sağlayan altmış hânesi bulunduğu görülür. Salnamelerde de Gevgeli bölümlerinde çokça zikredilmekte olan bölge halkı genellikle ipek böceği beslemekle ve ipek üretmekle meşguldü. 9 küçük ipek imalathanesi bulunmakta, bunların sahibi Selanikli bir tüccardı. Üretilen ipeğin büyük kısmı Selanik yoluyla ihraç edilmiştir. Aba üretmekte meşhur olan bu kasaba Osmanlı ordusu ve jandarma için aba üretmiştir. Bursa vilayetinden sonra en fazla ipek üreten yerlerden biri Gevgeli olmuştur. 1900 yılında Gevgeli'nin nüfusunda artış görülmüştür ve yaklaşık olarak 4200 olduğu söylenebilir (3000 Hıristiyan Bulgar, 1055 Türkçe konuşan Müslüman ve 120 Hıristiyan Ulah)<sup>11</sup>.

1884'te inşa edilen, Selânik, Üsküp ve Kosova demir yolu Gevgeli kazasının kısa sürede büyümesini hızlandırmıştır. 1900 yılında Kančov'un 1312 yılı salnamesine dayanarak yapmış olduğu istatistiklere göre Gevgeli'de toplam 68 köy bulunmaktadır. İstatistiğe göre nüfusu toplam 49.315 kişidir. Nüfusun %39'unu Müslümanlar, Müslümanların da büyük çoğunluğunu Türkler oluşturmaktaydı<sup>12</sup>.

1906 Salnamesine göre Gevgeli 7 mahalleden ve 865 haneden oluşmaktaydı. Kazada ayrıca 286 dükkân, 25 mağaza, bir han, iki otel, bir gazhane, 28 böcek hâne (ipek böceği yetiştirme yeri), bir hamam, üç cami, bir erkek ve bir kız medresesi, üç İslam, iki Rum, iki Bulgar, iki Katolik, bir Sırp, bir Ulah mektebi ve üç kilise bulunmaktadır. İdarî yapılar ise hükümet konağı, kışla-i hümayun, baruthane, tabur ambarından ibarettir<sup>13</sup>. Zikredilen yapılardan sadece hamamın kalıntıları günümüze ulaşabilmiştir.

19 Cemaziye'l âhir 1302 (5 Nisan 1885) yılına ait bir arşiv belgesinde buranın nahiyeden kazaya dönüştüğü ifade edilmektedir<sup>14</sup>. 1906 yılı salnamesinde ve bazı arşiv belgelerinde Gevgeli'nin 1906 yılında 2. sınıf kazaya yükseldiği görülmektedir. Kaza statüsüne yükselmesinin en büyük etkenleri arasında 1873 yılında yapılan Selanik-Üsküp demir yolu güzergâhında olması hususu yer almaktadır. Kaza olduktan kısa süre içinde şehrin çok hızlı bir şekilde geliştiği bilinmektedir. Demir yolunun yapılmasının ardından Gevgeli'de ciddi bir nüfus artışı olmuştur. Nüfus artışı ile birlikte Gevgeli 1885 yılında kaza olmuştur. Kaza olması idarî yapılanmada birçok yeniliği beraberinde getirmiştir. İdarî yapıdaki yenilikleri salnamelerdeki verilerden takip etmek mümkündür. Uzun dönem Osmanlı himayesinde kalan ve stratejik konumunu koruyan Gevgeli, bölgesel konumda idari olarak kaza statüsünde yerini

<sup>11</sup> Kiel, "Gevgeli", 476

<sup>12</sup> Vasil Kančov, *Makedonija Etnoğrafija i Statistika*, (Sofia: 1900), 451-453.

<sup>13</sup> 1324 (M.1906), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 19. defa, 344.

<sup>14</sup> Selanik'de Lankaza, Gevgeli ve Razlık nahiyelerinin kazaya tahviliyle memurların tâyini, , *BOA, İ..ŞD.75-4395* (H-19-07-1302).

almıştır. Gevgeli'nin de içinde bulunduğu Makedonya toprakları, I. Balkan savaşlarının akabinde 1912 yılında Osmanlı topraklarından ayrılmıştır.

## 2. İdarî Yapı (İdareciler)

1884 yılında kazaya tahvil olunduktan sonra 1885 yılında Gevgeli'ye bir kaymakam atanmıştır<sup>15</sup>. Kaymakam dâhiliye nezaretine bağlı olup valiye karşı sorumluydu. 1900 yılına ait salnameye göre bir de gayri Müslim kaymakam yardımcısı atanmıştır<sup>16</sup>. 1904 yılında Gevgeli'ye bağlı olan Nutiye köyü nahiyeye dönüştürülmüş ve buraya da bir nahiyeye müdürü atanmıştır<sup>17</sup>.

Kazanın ilk kaymakamlığını Hüseyin Avni Efendi, nâibliğini de Mahmut Nedim Efendi yürütmüştür<sup>18</sup>. Şehrin yönetimine yönelik karar alımlarında sadece kaymakam değil burada kurulan ve her kazada olan idare meclisi de söz sahibi olmuştur. Bu mecliste atanmış azaların yanı sıra seçilmiş azalar da bulunmakta ve görev almaktadır. Kaymakamın reisliğini yürüttüğü ilk meclis idaresinde dört atanmış ve dört de seçilmiş aza bulunmaktaydı. Gevgeli'de atanmış azaları kaza nâibi Mahmut Nedim Efendi, mal müdürü Mehmed Tefik Efendi, tahrirat kâtibi Fettah Efendi ve Metropolit vekili oluşturuyordu. Seçilmiş azalar ise ikisi Müslüman ikisi de gayri Müslim toplam dört kişiden oluşmaktaydı<sup>19</sup>. Daha sonraları bu meclis azalarının arttığı görülmektedir. Örneğin 1892 yılında kazaya ilk defa müftü atanıp o da atanan azalar arasında yer almıştır<sup>20</sup>.

Gevgeli'de 1889-1910 yılları arasında kaymakamlık ve 1900 yılından itibaren kaymakam yardımcılığı yürütenleri şöyle sıralayabiliriz:

1307-1325 yılları arasında salnamelerde ismi geçen kaymakamlar 6 kişidir. Bunlar Hasan Avni Efendi, Ali Rıza Efendi, Ramiz Bey, Mustafa Asım Bey, Halil Rıfat Bey ve ek bilgilerde verilen altıncı kaymakam Feyzi Bey'dir. Ayrıca arşiv belgelerinden yola çıkarak bunlardan başka şahısların da bazı dönemlerde burada kaymakamlık yaptıkları tespit edilmiştir: Hasan Tahsin Uzer<sup>21</sup>, Abdulgâni Sünni Efendi<sup>22</sup>, Celal Efendi<sup>23</sup>, Feyzi Bey<sup>24</sup>, Mahmud Munib Efendi<sup>25</sup>, Mehmed Rafet Bey<sup>26</sup>, Necati Bey<sup>27</sup>, Ömer Hüsameddin Efendi<sup>28</sup>, Hamid Hamdi Efendi<sup>29</sup> ve Züfer Efendi<sup>30</sup> bunlardan bazılarıdır.

Kaymakam muavinliği görevinin verilmesinden 1907 yılına kadarki süreçte bu vazifeyi genellikle gayri Müslimlerin ifa ettiği görülür. Salnamede geçen ilk kişi Yavor Efendi'dir<sup>31</sup>. Onun dışında bu görevi yürüten başka bir isme rastlanılmamıştır.

<sup>15</sup> BOA, İ.DH., 967 – 76428, (H-28-01-1303).

<sup>16</sup> 1318 (M.1900) Selanik Vilâyeti Salnamesi, 16. defa, 192.

<sup>17</sup> 1322 (M.1905) Selanik Vilâyeti Salnamesi, 18. defa, 185.

<sup>18</sup> 1307 (M.1890) Selanik Vilâyeti Salnamesi, 10. defa, 157.

<sup>19</sup> 1307 (M.1890) Selanik Vilâyeti Salnamesi, 10. defa, 158.

<sup>20</sup> 1310 (M.1892) Selanik Vilâyeti Salnamesi, 11. defa, 119.

<sup>21</sup> BOA, BEO, 2507-188023, (H-14-12-1322).

<sup>22</sup> BOA, BEO, 1858-139345, (H-24-02-1320).

<sup>23</sup> BOA, BEO, 3417-256268, (H-25-09-1326).

<sup>24</sup> BOA, BEO, 1698-137311, (H-16-04-1319).

<sup>25</sup> BOA, BEO, 3474-260520, (H-26-12-1326).

<sup>26</sup> BOA, BEO, 3391-254294, (H-24-06-1326).

<sup>27</sup> BOA, BEO, 4058-304285, (H-16-07-1330).

<sup>28</sup> BOA, DH. MKT., 2068-92, (H-08-04-1312).

<sup>29</sup> BOA, DH. MKT., 2845-30, (H-26-05-1327).

<sup>30</sup> BOA, İ.DH., 1374-4, (H-04-01-1318).

<sup>31</sup> 1318 (M.1900) Selanik Vilâyeti Salnamesi, 16. defa, 192.

### 3. Kazadaki Resmî Kurumlar

Salnamelerde Gevgeli Kazası'yla ilgili on altı resmî kurum sıralanmıştır. Aşağıda her biri hakkında ayrı ayrı bilgiler vereceğimiz bu resmî kurumları şöyle sıralayabiliriz:

1. İdare meclisi
2. Bidâyet mahkemesi
3. Muhasebe kalemi
4. Belediye dairesi
5. Vesâit-i nakliyye-i askeriyye
6. Evkâf komisyonu
7. İstatistik heyet-i tahririyesi
8. Maârif komisyonu
9. Ziraat bankası sandığı ve Ziraat banka sandık meclisi
10. Ticaret, Ziraat ve Sanayi odası
11. Reji idaresi
12. Zabıta idaresi
13. Duyûn-ı umumiye
14. Tahsilât komisyonu
15. Eytâm komisyonu
16. Ferağ ve intikal komisyonu

#### 3.1. İdare Meclisi

Kazalardaki meclisler, kazanın varidatı, masrafı, menkul ve gayr-ı menkullerinin muhafazası, sandıkların hesaplarının tutulması, köylere yapılacak yolların durumu vb. işlerle uğraşan birimdir. Bu meclis aldığı kararları kayda geçirdikten sonra kaymakamlığa iletirdi.

Reisliğini kaymakamların yürüttüğü meclisin üyeleri iki kısma ayrılmaktadır: Birinci kısımda tabi üyeler ya da atanmış üyeler bulunur ki bunlar ilk başta nâib, mal müdürü, tahrirat kâtibi ve metropolit vekilinden oluşur. Sonraki dönemlerde bunların arasında kaza müftüsünü ve 1900 yılından itibaren ise kaza kaymakam yardımcısını da görmekteyiz. İkinci kısmı ise kazanın ileri gelenlerinden oluşan bir üye grubu oluşturur. Bunların adları hemen her salnamede değişmiştir. Burada en çok dikkat çeken nokta bu üyeler ve diğer kurumlarda da azalar arasında gayri Müslimlere yer verilmesidir. Kazanın ileri gelenlerinden oluşan üyelerin sayısı dört olarak geçmektedir. Bazı salnamelerde gayri Müslim üyelerin Müslümanlara nazaran daha fazla olduğu görülmektedir. 1902 yılında yayınlanan salnamede bir aza yeri boş kalmıştır<sup>32</sup>.

#### 3.2. Bidayet Mahkemesi

Gevgeli'de halkın mahkemeye intikal eden davalarını çözen bir mahkeme ve bu mahkemenin bir heyeti vardır. Başında kaza nâibi vardır. Heyet yıllar içinde değişiklik göstermiştir. Kurumu oluşturan kişi sayısı yıldan yıla değişiklik göstermiştir. 1889 yılında bu kurumda nâib ve iki azadan<sup>33</sup> oluşan üç kişi bulunmaktadır<sup>34</sup>. 1892 yılında hiçbir kuruma ayrı

<sup>32</sup> 1320 (M.1902), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 17. defa, 246.

<sup>33</sup> 1307 (M.1890), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 10. defa, 163.

<sup>34</sup> Bidayet mahkemesi azaları arasında mutlaka gayri Müslim azalar da bulunmaktadır, ama genel olarak gayri Müslimler sadece aza olarak görevde bulunmuşlardır. Bunların kaymakam yardımcısı olma gibi bazı istisnaları da vardır.

bir başlık açılmadan tüm memurlar tek bir tablo içinde verilmiştir.<sup>35</sup> 1893 yılında ise artık düzenli bir şekilde burada var olan kişilerin bilgileri verilmiştir. Aza sayısı aynı kalırken ek olarak baş kâtip ve ikinci kâtiple beraber müstantik yardımcısı (sorgu hâkimi) görevleri eklenmiştir<sup>36</sup>. 1903 yılına kadar bu kurumda isimler dışında hiçbir değişim olmamıştır. 1904 yılında ise bu kuruma ek olarak bir ceza reisi, müddei umûmi muavini (savcı) atanmış olup, müstantik muavini yerine müstantik<sup>37</sup> ve iki de zâbıt kâtibi eklenmiştir<sup>38</sup>. Salnamelere göre hem kazada hem de bu kurumda görev alan nâiblerin isimlerini şöyle sıralayabiliriz.

1307- Mahmud Nedîm Efendi<sup>39</sup>

1310- Kasım Tevfik Efendi (Müderri)<sup>40</sup>

1311- Hüseyin Hasan Efendi<sup>41</sup>

1313- Şevket Efendi<sup>42</sup>

1315- Ali Zülfikar Efendi<sup>43</sup>

1318- Şevket Efendi<sup>44</sup>

1322- Hüseyin Hasan Efendi (devriye müderri)<sup>45</sup>

1324- Mehmed Emîn Efendi<sup>46</sup>

1325- Mehmed Hilmi Efendi (devriye müderri)<sup>47</sup>

### 3.3. Muhasebe Kalemi

Muhasebe Kalemi'nin görevi, kazanın mali işleri ile kaza defterdarı tarafından kendisine verilen emirleri uygulamaktır. Gevgeli Kazası'nda bu kurumun varlığı ilk olarak 1893 yılı salnamesinde görülmektedir<sup>48</sup>. Bu kurumda görev yapan kişiler mal müdürü, mal müdürü yardımcısı, kaymakam refiki ve sandık emînidir. Mal müdürleri kazanın önemli görevlileri arasındadır.

### 3.4. Belediye Dairesi

Osmanlı kazalarında kurumlar arasında en önemlilerinden biri belediyelerdir. Şehirdeki temizlik, içme suyu, itfaiye ve sağlık hizmetleri belediyeler tarafından sunulmaktaydı. Belediye reisleri devlet tarafından atanmasına rağmen belediye meclisinin önemli bir kısmı seçimle belirlenirdi. Gevgeli'de kazaya dönüşmeden önceki dönemlerinde bir belediye teşkilatının var olduğu görülmektedir. Bu kurum ilk başlarda sadece belediye reisi, kâtip ve beş kişilik azadan<sup>49</sup> oluşurken daha sonraki yıllarda bir hayli değişiklikler olmuştur. 1893 yılında yeni görevli olarak komiserlik görülmektedir. Ayrıca bu görevi yürüten kişiler uzun zaman görevde

<sup>35</sup> 1310 (M.1892), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 11. defa, 120.

<sup>36</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 324.

<sup>37</sup> Bu görev 1322 ve 1324 yıllarında boş kalmış ancak 1325 yılı salnamesinde bu göreve Hasan Rami Efendi atanmıştır.

<sup>38</sup> 1322 (M.1905), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 18. defa, 182.

<sup>39</sup> 1307 (M.1890), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 10. defa, 162.

<sup>40</sup> 1310 (M.1892), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 11. defa, 119.

<sup>41</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 323.

<sup>42</sup> 1313 (M.1895), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 14. defa, 280.

<sup>43</sup> 1315 (M.1897), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 15. defa, 400.

<sup>44</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 192.

<sup>45</sup> 1322 (M.1905), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 18. defa, 182.

<sup>46</sup> 1324 (M.1906), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 19. defa, 358.

<sup>47</sup> 1325 (M.1907), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 20. defa, 296.

<sup>48</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 324.

<sup>49</sup> Azaların 2'si Müslüman diğer 3'ü de gayri müslimdir.

kalmışlardır<sup>50</sup>. Komiserlik görevini 1902 yılına kadar Timur Ali Efendi yürütmüştür. 1894 yılında üye sayısı beşten altıya çıkartılmıştır<sup>51</sup>. 1895 yılı salnamesinde itfaiye kurumunun belediye dairesinde açıldığı ve burada 28 tulumbacı ile bir adet tulumbanın bulunduğu bilgisi vardır<sup>52</sup>. 1902 yılında ise Gevgeli kazası için önemli olan bir yenilik vardır. Bu da Gevgeli belediyesine bir doktorun görevli olarak atanmış olmasıdır. Bu doktorun ismi David Nesim Efendi'dir. Aynı yılın salnamesinde tulumbacı sayısı 28'den 20'ye düştüğü görülmektedir. Ayrıca iki çavuşun da görevlendirildiği anlaşılmaktadır<sup>53</sup>. 1904 yılında ise polis komiserlerinin sayısı ikiye yükseltilmiştir. 1906 yılında Belediye reisliği yeri karşımıza boş olarak çıkmaktadır.<sup>54</sup>

Salnamelerde ismi geçen Belediye reisleri şunlardır:

Hacı Ahmed Efendi

Hacı Ömer Efendi<sup>55</sup>

Hasan Efendi

Ahmed Edib Efendi

### 3.5. Vesâit-i Nakliyye-i Askeriye

Gevgeli'de Vesâit-i nakliyye-i askeriye birimi ilk defa 1893 yılı salnamesinde görülmektedir<sup>56</sup>. Bu kurumun görevli sayısı altı-yedi kişi arasında değişmektedir. İlk dönemlerde kaza kaymakamı ile birlikte bazen altı bazen de yedi kişi olmuştur. Bu kurumun askeriye de ilgilendirmesinden dolayı üyeleri arasında mutlaka askeriyeden olan bir veya iki kişi bulunmuştur. 1325 yılı salnamesindeki görevlileri şunlardır:

Kurum başkanı: Kaza Kaymakamı-Rıfat Bey.

Üyeler: Süvari Mülâzımı Mustafa Efendi, Hâkim Âgu Ağa, Hasan Efendi, Hacı İbrahim Ağa, Kâtip İbrahim Fikri Efendi<sup>57</sup>.

### 3.6. Evkâf Komisyonu

Evkaf komisyonu kazadaki vakıflarla ilgilenen bir kurumdur. Bu kurumun ismi ilk defa 1893 yılı salnamesinde zikredilmiştir<sup>58</sup>. 1904 yılında son olarak gördüğümüz evkâf komisyonu, 1906 ve 1907 yıllarında bir kurum olarak zikredilmemiştir. 1893<sup>59</sup>, 1894<sup>60</sup> ve 1895<sup>61</sup> salnamelerine göre kurumun başkanlığını kaza müftüsü yürütmüştür. 1897 yılından 1905 yılına kadar bu görevi kaza nâibinin devraldığı görülmektedir<sup>62</sup>. Bu kurumda görevli sayısında da değişiklikler olmuştur. Başında kaza müftüsünün olduğu yıllarda üç üye ve evkaf vekilinden oluşmaktaydı. 1897 yılından itibaren üye sayıları altıya çıkartılmıştır. Ayrıca evkaf mütevellisi görevlisi de eklenmiştir<sup>63</sup>.

<sup>50</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 325.

<sup>51</sup> 1312 (M.1894), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 13. defa, 309.

<sup>52</sup> 1313 (M.1895), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 14. defa, 282.

<sup>53</sup> 1320 (M.1902), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 17. defa, 247.

<sup>54</sup> 1324 (M.1906), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 19. defa, 349.

<sup>55</sup> Hacı Ömer Efendi en uzun süre belediye başkanlığı yürüten kişidir.

<sup>56</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 325.

<sup>57</sup> 1325 (M.1907), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 20. defa, 297.

<sup>58</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 325.

<sup>59</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 325.

<sup>60</sup> 1312 (M.1894), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 13. defa, 310.

<sup>61</sup> 1313 (M.1895), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 14. defa, 282.

<sup>62</sup> 1315 (M.1897), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 15. defa, 402.

<sup>63</sup> 1315 (M.1897), *Selanik vilâyeti salnamesi*, 15. defa, 403

### 3.7. İstatistik Heyet-i Tahririyyesi

Kazanın önemli işlerini gören istatistik heyeti tahririyyesi diğer birçok kurum gibi ilk defa 1893 yılı salnamesinde zikredilmiştir<sup>64</sup>. İstatistik heyetinin ayrı bir şekilde zikrolunmaya başladıktan yani 1893'ten 1897'ye kadar, başında başkan olarak Tahrirat kâtibi bulunmaktadır. Kurum, başkan ve iki azadan oluşmaktadır. Azalar atanmış olan nüfus memuru ve mal müdüründen ibarettir. 1900 yılından sonra bu kurumun başında kaymakam muavini bulunmaktadır<sup>65</sup>.

### 3.8. Maârif Komisyonu

Kazadaki eğitim öğretim işlerine bakan bir kurumdur. Maârif komisyon başkanlığını 1893-1909 yılları arasında farklı görevliler yapmıştır. Kurum ilk başlarda başkan, azalar ve bir kâtipten oluşmaktadır. Aza sayısı üç-yedi arasında değişiklik göstermiştir. Bu kurumun başkanlığı birçok farklı görevli tarafından yürütülmüştür. 1893 yılı salnamesine göre bu kurumun ilk başkanı dönemin mal müdürüdür<sup>66</sup>. 1894-95 yıllarında bu göreve kaza müftüsü getirilmiştir. 1897-1900 yıllarında ise bu kurumun başında Hasan Efendi isminde bir görevli vardır. 1902-1904 yılları arasında başkanlığı kazâ nâibi yürütürken, 1906-1907 yıllarında bu vazifeyi kazâ kaymakamı üstlenmiştir.

### 3.9. Ziraat Bankası Sandığı ve Ziraat Sandığı Meclisi

Bu dönemde Osmanlı Devletinde bankalar kurulup ekonomi takip edilmiştir. Ekonominin takip edilme yollarından biri de şüphesiz ki kurulan Ziraat Bankası sandıklarıdır. Ziraat Bankası şubesi kazada ilk defa 1893'te zikredilmiştir<sup>67</sup>. Daha sonra bu banka tek bir başlık altında değil de Ziraat Banka Sandığı ve Ziraat Sandığı Meclisi adları ile iki ayrı başlık altında ele alınmıştır. 1893'te Ziraat Banka şubesi görevlileri bir başkan, dört aza (azaların ikisi Müslüman ikisi gayri Müslim), bir mülazım ve bir muhasebe kâtibinden oluşmuştur<sup>68</sup>. 1900 yılına kadar Ziraat Sandığı'nda görevli olarak mülazım ve muhasebe kâtibi zikredilmiş, 1900 yılından itibaren de mülazım görevi kaldırılıp onun yerine kaymakam refikliği ve tahsildar görevleri eklenmiştir<sup>69</sup>. Ziraat Sandığı Meclisi'nde ise başkan ve azalardan oluşan görevli kadrosu vardır. Azaların sayısı 1900 yılında dörtten üçe düşürülmüştür<sup>70</sup>.

### 3.10. Ticaret, Ziraat ve Sanayi Odası

Osmanlı Devleti 19. yüzyılda ticaret ve sanayi sorunlarına eğilmek isterken Avrupa'da olduğu gibi bu sektör temsilcilerini birer kuruluşa toplamak ve onlarla fikir alış verişi ve istişarelerde bulunmak ihtiyacı duydu. 1879'da Küçük Said Paşa'nın önderliğinde Ticaret,

<sup>64</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 325

<sup>65</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 193

<sup>66</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 326

<sup>67</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 326.

<sup>68</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 326.

<sup>69</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 194.

<sup>70</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 194.



Ziraat ve Sanayi odaları kuruldu<sup>71</sup>. Gevveli Kazası'nda bu kurum ilk defa diğer birçok kurum gibi 1893 yılında ayrı olarak zikredilmiştir<sup>72</sup>. Ticaret, Ziraat ve Sanayi Odası görevlileri başkan, 1900 yılına kadar dört aza, 1900 yılından itibaren üç aza ve kâtipten oluşmaktadır<sup>73</sup>. 1897<sup>74</sup> ve 1900 yılları salnamelerinde bu kurumun bir gayri Müslim tarafından yönetildiği görülmektedir.

### 3.11. Reji İdaresi

Memâlik-i Şâhâne Duhanları Müşterekül Menfaa Reji Şirketi veya kısaca "Reji", Osmanlı Devleti, Düyûn-ı Umûmiye ve üç bankacılık grubu (Die Österreichische Kreditanstalt - Viyana, Banker S. Bleichröder - Berlin ve Bank-ı Osmanî-i Şahane - İstanbul) arasındaki görüşmeler sonucunda 27 Mayıs 1883 tarihli sözleşmeyle yabancı sermaye ile kurulmuştur. Tütün ticareti tekel ayrıcalıkları olan bir özel kâr ortaklığı şirkettir<sup>75</sup>. Reji idaresi Gevveli Kazası'nda 1893 yılında ayrı zikredilmeye başlanmasından itibaren reji memuru, kâtip, muhammen (bedel tespit eden) ve ambarcı görevlilerinden oluşmuştur<sup>76</sup>. Görevliler arasında gayri Müslim olanlar da vardır.

### 3.12. Zabıta İdaresi

Tanzimat Fermanı'nda üzerinde durulan önemli konulardan biri de halkın can ve mal güvenliğinin sağlanmasıydı. Çıkarılacak yeni yasalarla can güvenliği, mülkiyetin korunması gibi görevler, devletin en önde gelen sorumlulukları arasında sayılmaktaydı. Böylece 1844 yılında Zaptiye Teşkilatı kurularak, iç güvenlik bu kuruluşa devredildi. Zaptiye örgütü, bugünkü anlamıyla hem polis hem de jandarmanın görevini üstlenen kurumdu. Bu kolluk yönetimi, vali ve kaymakamın denetimindeydi. Gevveli'de bu kurum diğer birçok kurum gibi müstakil olarak 1893'te zikredilmiştir<sup>77</sup>. Daha önceki salnamelerde görevli olarak polis memurları vardır ancak müstakil bir başlık altında verilmemiştir. 1893-1907 yılları arasında büyük değişimlere uğrayan kurumda başta sadece Jandarma Mülazımı, Polis Komiser Vekili ve Polis Memurları vardır<sup>78</sup>. 1895'te polis memuru sayısı ikiye<sup>79</sup>, 1900 yılında üçe<sup>80</sup>, 1902'de beşe<sup>81</sup> çıkartılmıştır. 1904'te Zabıta Memurluğu görevi de eklenmiştir<sup>82</sup>. 1906'da Zabıta idaresine Jandarma bölük kumandanı eklenmiş, bir olan jandarma mülazımlarının sayısı da ikiye çıkartılmıştır<sup>83</sup>. 1900 yılında polis memurları arasında Hristo adında bir gayri Müslim polis memuru olduğu bilinmektedir<sup>84</sup>. 1904 polis memurlarının hangi karakolda görev yaptıkları belirtilmiştir<sup>85</sup>.

<sup>71</sup> Zekeriyâ Kurşun, *Küçük Mehmed Said Paşa (Siyasi Hayatı, İcraat ve Fikirleri)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991), 56

<sup>72</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 327.

<sup>73</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 194.

<sup>74</sup> 1315 (M.1897), *Selanik vilâyeti salnamesi*, 15. defa, 404.

<sup>75</sup> Filiz Diğiroğlu, "Selanik Ekonomisinde Unutulmuş Bir Alan: Tütün Üretimi, Ticareti ve Reji (1883-1912)", *Osmanlı Araştırmaları*, c. 43, sy. 43 (2014), s. 231, <http://dergipark.gov.tr/oa/130674>.

<sup>76</sup> 1320 (M.1902), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 17. defa, 248.

<sup>77</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 327.

<sup>78</sup> 1311 (M.1893), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 12. defa, 327.

<sup>79</sup> 1313 (M.1895), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 14. defa, 284.

<sup>80</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 195.

<sup>81</sup> 1320 (M.1902), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 17. defa, 249.

<sup>82</sup> 1322 (M.1905), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 18. defa, 183.

<sup>83</sup> 1324 (M.1906), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 19. defa, 350.

<sup>84</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 195.

<sup>85</sup> 1322 (M.1905), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 18. defa, 183.

### 3.13. Duyûn-ı Umûmiye

Duyûn-ı umûmiye Osmanlı Devleti'nin 1881-1939 yılları arasında dış borçlarını denetleyen kurumdur. Osmanlı'nın hemen her yerinde duyûn-ı umûmiye kurumları kurulmuştur. Gevgele'de kaza olmasından itibaren bu kurumun var olduğu bilinse de kayıtlarda sadece memurun ismi geçmektedir<sup>86</sup>. 1897 yılından itibaren ayrı bir başlık altında değerlendirilen kurumda, bir memur, kâtip, aşar kâtibi ve mukâvelât muharriri görev yapmaktadır<sup>87</sup>. 1895 yılından itibaren de bu kurumun varidatı ve masrafı verilmeye başlanmıştır<sup>88</sup>.

### 3.14. Tahsilât Komisyonu

Dönemin vergilerini toplamakla görevli bir komisyondur. Sadece 1897 ve 1900 yılları salnamelerinde rastlanılmıştır. Komisyon 1897 yılında başkan ve iki azadan oluşmaktadır. Başkanlığını kaymakamın yürüttüğü bu komisyonun azaları mal müdürü, tapu kâtibi<sup>89</sup> ve 1900<sup>90</sup> yılında eklenen mal müdürü yardımcısından oluşmaktadır.

### 3.15. Eytam Komisyonu

“Emvâl-i Eytâm Nezareti'nin kurulmasındaki temel düşünce anne veya babası ölen çocuklara miras kalan malların kadı veya vasi tarafından zayi edilmeden düzgün bir şekilde kayıt altına alınması ve güvenli yerlerde saklanarak mallarının işletilmesi, çocuk rüşet yaşına geldiğinde ise malının faiziyle birlikte kendisine teslim edilmesidir”<sup>91</sup>. Komisyon 1840 yılında kurulmuştur. Eytam Komisyonu Selanik salnamelerinde ilk defa 1897 yılı salnamesinde zikredilmiştir. Bir başkan ve iki azadan oluşan komisyonun başkanlığını kaza nâibi yürütmüştür. Kurumun azalarından biri Müslüman biri gayri Müslimdir.

### 3.16. Ferağ ve İntikal Komisyonu

Ferağ ve İntikal komisyonu özellikle toprak alım satımlarında bu işleri denetleyen ve kayda geçiren görevlilerdir. Bu komisyon ilk defa 1897 yılı salnamesinde görülmektedir. Kaza kaymakamının başkanlık ettiği komisyonda, müftü, mal müdürü, tapu kâtibi ve tapu kâtibi yardımcısı görev yapmaktadır<sup>92</sup>. 1900 yılında azalar arasına vakıf muhasebe vekili de katılmıştır<sup>93</sup>. Ancak 1904'te azaların sayısında bir azaltmaya gidilmiştir<sup>94</sup>.

### 3.17. Diğer Görev(li)ler

İsmi geçen kurumları zikrettikten sonra bir de kurum ismi geçmeyen ancak görevlisinin belirtildiği önemli memuriyetleri de bildirmekte fayda vardır. Bu memurların bazıları diğer memurlar (Memurîn-i sâire) kısmında zikredilmiş, bir kısmına da nahiyeye ayrılan bölümlerde yer verilmiştir. Tapu kâtibi, nüfus memuru, telgraf memuru, orman memuru, orman ondalık

<sup>86</sup> 1307 (M.1890), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 10. defa, 162.

<sup>87</sup> 1315 (M.1897), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 15. defa, 405.

<sup>88</sup> 1313 (M.1895), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 14. defa, 284.

<sup>89</sup> 1315 (M.1897), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 15. defa, 406.

<sup>90</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 196.

<sup>91</sup> Furkan Şahin, *Eytam Sandıklarının Kuruluşu ve Konuyla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017) 50.

<sup>92</sup> 1315 (M.1897), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 15. defa, 406.

<sup>93</sup> 1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16. defa, 196.

<sup>94</sup> 1322 (M.1905), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 18. defa, 186.

memuru, mahkeme-i şer'iyeye kâtibi, mukâvelat muharriri ve şimendifer memuru (tren yolunun geçmesinden beri var olan bir görevdir) diğer memurlar arasında zikredilebilir. Nahiye müdürlüğü görevini de buna ilave edebiliriz.

Birçok kazada bulunmayıp Gevgeli'de bulunan müftü ve metropolit vekilinin isimlerini zikretmekte de fayda vardır. 1892-1904 yılları arasında müftü vekilliği görevini Hacı Mustafa Efendi yürütmüştür. 1906 ve 1907 yıllarında ise bu makamın karşısında bir isim yazılmamıştır. 1889'da kazada bir metropolit vekili vardır ama ismi belirtilmemiştir. 1894-1900 yıllarında Papa Dimitri Efendi bu görevi ifa etmiştir. 1902 yılında isim belirtilmemiş, 1904-1905 senesinde Arinei Efendi, 1906 yılında ise Yovanidis Efendi bu görev için vazifelendirilmiştir.

## **Sonuç**

Gevgeli çok geç bir dönemde kazâ olmasına rağmen idarî, stratejik, ekonomik yönden ve birçok özellikler açısından önemli bir konum kazanmıştır. Gevgeli'nin kısa dönemde gelişim göstermesinin ve büyümesinin ardında birçok neden yatmaktadır. Bu nedenlerin en başında stratejik konumu ve ekonomik kalkınması yer almaktadır. Zira Gevgeli, Selanik- Üsküp hattı üzerinde tren yolu ve kara yolu güzergâhında bulunmasından dolayı önemli bir tren istasyonu konumundadır. Ulaşım imkânlarının kolaylığı bölgedeki üretimi de tetiklemiştir. Nitekim Gevgeli'de aba ve ipek üretimi önemli bir yer teşkil etmiş ve şehrin ekonomik hareketliliğine hız vermiştir. Sanayiye dayalı tarım ürünlerinin üretimi ve bu ürünlerin nakliyesinin kolaylığı şehrin ekonomisini daha da güçlendirmiştir. Bu ekonomik kazanımlar şehrin idarî yapısında da hareketliliği beraberinde getirmiştir. Zira incelediğimiz salnamelerde Gevgeli şehrinde çok sayıda idarî birimin kurulduğu görülmüştür. Bu birimlerdeki görevlilerin sayısında zamanla artışın meydana gelmesi şehrin gelişmekte olduğunu da göstermektedir.

Salnamelerde bu kurumlarda görev yapanların isimleri ve dinî durumları hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Bu kurumlarda Müslüman ve gayri Müslim vatandaşların görev yaptığı görülmektedir. Ayrıca gayri Müslimlerin görev taksimatındaki yeri, istihdam edildikleri kademeler hakkında bilgiler de yer almıştır. Bu durum şehrin idaresi ve şehirle ilgili karar alma mekanizmasında dinî bir ayrımcılığın olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Salnameler, Gevgeli şehrinin yönetsel ve kurumsal tarihini ortaya çıkarılması açısından da oldukça önemlidir. Salnamelerin haricinde Osmanlı arşiv kaynaklarında hakkında iki binin üzerinde belge bulunan Gevgeli şehri üzerinde çok daha derin ve etraflı çalışmaların yapılmasında fayda vardır.

## **Kaynakça**

### **Arşiv Belgeleri**

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), BEO, 2507-188023, 1698-137311, 4058-304285, 1858-139345, 3391-254294, 3417-256268, 3474-260520.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İ..DH.,1374-4, 967 – 76428.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), DH. MKT. ,2068-92, 2845-30.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), AE.SMHD.I.,40-2402.

167. Numaralı Muhâsebe-i Vilayet-i Rum-İli Defteri: 939/1530 (nşr. Ali Coşkun v.dğr.), Ankara 2003, I, 115-123.

### **Salnameler**

- 1307 (M.1890) *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 10'cu defa.  
1310 (M.1892) *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 11'ci defa.  
1311 (M.1893), *Selanik vilâyeti Salnamesi*, 12'ci defa.  
1312 (M.1894), *Selanik vilâyeti Salnamesi*, 13'cü defa.  
1313 (M.1895), *Selanik vilâyeti Salnamesi*, 14'cü defa  
1315 (M.1897), *Selanik vilâyeti Salnamesi*, 15'ci defa  
1318 (M.1900), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 16'cı defa  
1320 (M.1902), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 17'ci defa  
1322 (M.1905) *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 18'ci defa  
1324 (M.1906), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 19'cu defa  
1325 (M.1907), *Selanik Vilâyeti Salnamesi*, 20'ci defa

### **Kitap, Tez, Makale ve Ansiklopediler**

- Aydın, Bilgin. “Salname”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 51-54. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Diğiroğlu, Filiz. “Selanik Ekonomisinde Unutulmuş Bir Alan: Tütün Üretimi, Ticareti ve Reji (1883-1912)”. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, (2014), 227-272
- Kiel, Machiel. “Gevgili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek.1: 475-476, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Kurşun, Zekeriya. *Küçük Mehmed Said Paşa (Siyasi Hayatı, İcraat ve Fikirleri)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 1991.
- Nureski, Dzuneis. “Osmanlı Kaynaklarına Göre Kültür Merkezi Konumundaki Makedonya Şehirleri ve Özellikleri”. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 1 (Temmuz/July 2014), 63-102.
- N. Todorov- B. Nedkov. *Turski İzvori za Balgarskata İstorija*. Sofia 1996, II/1, s. 388-429; II/2, s. 324-360.
- Panov, Mitko. “Gevgelija”, *Makedonska Enciklopedija*. C:1, Kn-1, Üsküp, 1976, 339-340.
- Şahin, Furkan. *Eytam Sandıklarının Kuruluşu ve Konuyla İlgili Yapılan Yasal Düzenlemeler*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.

### **Elektronik Kaynaklar**

- [http://gevgelija.gov.mk/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&Itemid=135&lang=mk-18.05.2016](http://gevgelija.gov.mk/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=135&lang=mk-18.05.2016); 23:26
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/gevgili> erişim:26.02.2019
- <https://whereismacedonia.org/gevgelija-macedonia/> erişim: 26.02.2019

## EKLER

Resim 1

Kışla-i Hümayun<sup>95</sup>



Resim 2

1920'lerde Gevgeli<sup>96</sup>



<sup>95</sup> <https://www.facebook.com/gevgili.makedonya/photos/a.1561211740863549/1561211720863551/?type=1&theater>. Erişim: 26.02.2019

<sup>96</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/gevgili> erişim: 26.02.2019

**Resim 3**  
**Gevgeli Şehri Pazar Yeri<sup>97</sup>**



**Resim 4**  
**Gevgelide Osmanlı Dönemine Ait Hamam<sup>98</sup>**



<sup>97</sup> <https://whereismacedonia.org/gevgelija-macedonia/> erişim: 26.02.2019

<sup>98</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/gevgili> erişim:26.02.2019

# ÜSKÜPLÜ İSHÂK ÇELEBİ DİVANI'NDA BEŞERÎ HAYAT

Ramadan Doğan\*

Geliş Tarihi : 06 Mart 2019  
Kabul Tarihi : 13 Nisan 2019

## Öz

İshâk Çelebi (?-1538), Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli'deki mühim kültür merkezlerinden biri olan Üsküp'te on beşinci yüzyılın ikinci yarısında doğmuştur. Ailesi de Üsküp'ün yerlisidir. Babası kılıç ustası olduğu için Kılıççı İbrahim diye anılırdı. İshâk Çelebi'nin Üsküp'te başladığı tahsil hayatını nerede tamamladığı kesin olarak bilinmemektedir. Biraz baba mesleğine tevessül etse de daha sonra ilim tahsiline koyulmuş ve Kara Bali Efendi'den mülâzim olmuştur. Üsküp, Serez, Edirne ve Bursa'da müderrisliklerde bulunmuş, Şam'da kadılık yapmıştır. On altıncı yüzyıl Klasik Türk şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan İshâk Çelebi'nin Divanı'ndan başka Selimnâme'si ve Risâle-i İmtihâniyye'si vardır.

Üsküplü İshâk Çelebi, yaşadığı döneme dair, iyi bir gözlem ve tahlil yaparak günlük hayata kayıtsız kalmamış, bu gözlem ve tahlillerini çeşitli hayallerle süsleyerek Divan'ına ustaca yansıtmasını bilmiştir.

Bu çalışmamızda, Üsküplü İshâk Çelebi'nin Divanı'nda yaşadığı asırdaki beşerî hayatı yansıtan unsurlar, muhtelif başlıklar altında tasnif edilerek bunlara şiirlerinden örnekler verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik (Divan) Edebiyat, Üsküplü İshâk Çelebi, Beşerî Hayat.

## THE HUMAN LIFE IN THE DIWÂN OF İSHÂQ CHALABÎ OF SKOPJE

### Abstract

İshâq Chalabi (?-1538) was born in Skopje, one of the important cultural centers of the Ottoman Empire in the second half of the 15<sup>th</sup> century. His family members were originally from Skopje. He was called Kılıççı İbrahim in that his father was a sword master. It is not known exactly where İshâq Chalabi completed his education even though it started in Skopje. He seems to be interested in his father's profession for a while but then he began dealing with scholarly works. He became a probationer (mulâzim) after Kara Bali Efendi. He served as a *mudarris* in Skopje, Serez, Edirne and Bursa, and as a *qadi* in Damascus. As one of the preeminent representatives of Classical Turkish poetry in the sixteenth century, İshâq Chalabi authored not only his Diwân but also *Salimnâme* and *Risâle-i İmtihâniyya*.

İshâq Chalabi from Skopje did not remain indifferent to the daily life by means of a good observation and analysis concerning the period he lived. And he was able to project the mentioned observations and analysis into his Diwân by decorating with various images.

In this study, the elements reflecting the human life in the century in which İshâq Chalabi lived would be classified under various headings, and some examples from his poetry would be given.

**Key Words:** Classical (Divan) Literature, İshâq Chalabi of Skopje, Human Life.

## Giriş

İshâk Çelebi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli'deki mühim kültür merkezlerinden biri olan Üsküp'te onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında doğmuştur. Ailesi de Üsküp'ün yerlisidir. Babası kılıç ustası olduğu için Kılıççı İbrahim diye anılırdı. İshâk Çelebi'nin Üsküp'te başladığı tahsil hayatını nerede tamamladığı kesin olarak bilinmemektedir. Biraz baba mesleğine tevessül etse de daha sonra ilim tahsiline koyulmuş ve Kara Bali Efendi'den mülâzim olmuştur. Üsküp, Serez, Edirne ve Bursa'da müderrisliklerde bulunmuş, Şam'da kadılık yapmıştır. Onaltıncı

\* Dr. Öğr. Üyesi. Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ramadandogan@trakya.edu.tr. Orcid Id: 0000-0002-0367-7039.

Bu çalışma "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Atf:** Doğan, Ramadan. "Üsküplü İshak Çelebi Divanı'nda Beşerî Hayat". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 3 (Nisan 2019): 22-31

yüzyıl Klasik Türk şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan İshâk Çelebi'nin *Divanı*'ndan başka *Selîmnâme*'si ve *Risâle-i İmtihâniyye*'si vardır.<sup>1</sup>

İshâk Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in tahta çıktığı yıllarda İstanbul'un edebî muhitlerinde tanına biriydi. Yavuz Sultan Selim'in tahta cülusunu anlattığı *Selim-nâme* isimli eseri Osmanlı tarihçileri için kaynak teşkil etmiştir.<sup>2</sup>

Riyâzî'nin başkalarından nakil yoluyla bildirdiğine göre, bir gün ellerini kaldırıp yüz binden fazla evliyanın gömülü olduğu Kubûr-ı Sâlihîn denilen bir yerde defnedilmeyi ve kıyamet gününde o velilerin arasında hasrolunup gölgelerinde olmayı kendisine nasip etmesi için Allah'a dua etmiş ve gerçekten de duası kabul olunup o yerde ebedî uykusunu uyumaya bırakılmıştır.<sup>3</sup>

İshâk Çelebi'nin *Divan*'ından gayri çeşitli kaynaklarda bahsi geçen *Selîm-nâme*'si ve *Risâle-i İmtihâniyye*'si vardır. Bunlardan *Selîm-nâme* adlı eseri mevcuttur. *İshâk-nâme* olarak da bilinen bu eser, Osmanlı tarih yazıcılığı için önemlidir ve şeh-nâmecilik türünün güzel bir örneğidir.<sup>4</sup>

Divan şairleri, estetik kaidelerinin bir gelenek hâlinde devam ettirildiği Klasik Türk edebiyatı içinde kendi üslup özellikleri dışında ekseriyetle aynı malzemeyi kullanmışlardır. Farklı üslup hususiyetlerinin incelenmesinden evvel bahsi geçen edebiyatın malzemelerinin mukayeseli olarak tetkik edilip ortaya konulması gereklidir.

Çok geniş bir coğrafyaya hükmeden Osmanlı Devleti, kendi içerisinde çok farklı kültürleri barındırmıştır. Belli kültür merkezleri içerisinde hayat süren şairlerin şiirlerinde kullandıkları kültür öğeleri benzerlik gösterir. Bu kültür merkezlerinin birisi de Rumeli'dir. Rumeli şairleri, şiirlerinde kendi memleketleri Üsküp, Vardar Yenicesi, gibi Rumeli şehirlerinden bahsetmişler, bu şehirleri muhtelif özellikleriyle övüp çeşitli şiirler kaleme almışlardır. Rumeli şairlerinin şiirleri tetkik edildiğinde diğer şairler tarafından işlenen ortak kültür yanında, Rumeli yöresine ait kültürel unsurlara daha fazla yer ayırdıkları aşikârdır.<sup>5</sup>

Klasik Türk şairlerinin vezin, kafiye, nazım türü vb. teknik malzemelerin dışında çeşitli edebî sanatlar ile kullandıkları kelime, ifade ve mazmunlar hiç şüphesiz sosyal hayattan alınan unsurlardır.

Klasik Türk edebiyatına özellikle Tanzimat'tan günümüze kadar yöneltilen eleştirilerin başında, halktan ve gerçek hayattan uzak, tamamen hayalî bir edebiyat olduğu iddiasıdır. Elbette bu tenkitler şiir üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak, ön yargılar bir kenara atılıp muhtelif asırlardan seçilen birkaç divanın incelenmesiyle hakikatin öyle olmadığı ve şairlerin yaşadığı döneme ait pek çok unsuru şiirlerine yansıttığı görülecektir.

## İnceleme

Bu çalışmamızda onaltıncı yüzyıl şairlerinden, müderrislik ve kadılık gibi önemli görevlerde bulunmuş Üsküplü İshâk Çelebi'nin Divan'ında bulunan beşerî hayata dair pek çok unsuru tespit etmeye çalıştık. Vereceğimiz örneklerde de görüleceği üzere İshâk Çelebi'nin günlük hayatla iç içe olduğunu gördük. Bu tespitlerimizi genel başlıklar altında örnek beyitler vererek yazımızda ele almaya çalıştık.

<sup>1</sup> Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü 'ş-Şuarâ*, nşr. Dr. İbrahim Kutluk, (Ankara: TTK Basımevi, 1989), 1: 154.

<sup>2</sup> İsmet Parmaksızoğlu, "Üsküplü İshâk Çelebi ve Selim-nâmesi", *İ.Ü. Ed. Fak. Tarih Dergisi* 3/5-6, (1953): 4.

<sup>3</sup> Üsküplü İshâk Çelebi, *Divan (Tenkidli Basım)*, nşr. Dr. Mehmed Çavuşoğlu, M. Ali Tanyeri, (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1989), 8.

<sup>4</sup> Hamdi Savaş, "Kılıççı-zâde İshâk Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 528-529.

<sup>5</sup> Halil Çeltik, "Rumeli Şairlerinde Yöresel Kültür", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (2000), 100.



## 1. Alışverişle İlgili Hususlar

Para denilen şey, ticaretin önemli araçlarından. Geçtiğimiz yüzyıllarda paralar altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerden oluşurdu. Divan'da alışverişle ilgili pul üç beyitte; dirhem, dinar ve akçe de bir beyitte kullanılmıştır:

- Şu kim cân nakdi ile vasl-ı yâra*  
*Hâridâr olmadı bir pul bahâsı* (G. 305/4, s. 318)<sup>6</sup>  
*Meydân-ı mahabbette yine bir pula bin baş*  
*Çevgân-ı ser-i zülfine hep top olacakdur* (G. 48/2, s. 146)  
*O tâcı bir pula almazlar ikimiz başışün*  
*Var eyle terk-i ser ile mu'âmele sôfi* (G. 326/10, s. 331)  
*Çekelim nakde yine gül gibi destârumuzı*  
*Der-miyân eyleyelüm dirhem ü dînârumuzı* (M. 3/II/1, s. 76)  
*Makdemünden ki gülüstana haber virdi nesîm*  
*Yâsemen ayağına akçasını itdi nisâr* (G. 83/8, s. 171)

## 2. Padişah ve Çevresi İle İlgili Hususlar

Divan şiirinin teşekkülü genelde padişah ve çevresinde olmuştur. Çoğu şair sarayda görev yapıyor veyahut saraydan almış olduğu ihسانlarla hayatını idame ettiriyordu. Padişahlar da birer şairdi ve şiirden anlayan şahsiyetlerdi. Halil İnalçık bu konuda şöyle der: “Her biri şehzade iken seçkin hocalardan fenn-i şiirde yetişen, şiirleri mürettep bir divan teşkil eden Osmanlı padişahları, hakikaten iyi şiiri takdir edebilen yetenekli patronlardı.”<sup>7</sup>

Şair Yavuz Sultan Selim devrinde yaşamıştır; ancak şiirlerinde başka padişahlara da yer vermiştir.

- Dikildi râyet-i fethüñ riyâz-ı cennetde*  
*İrişdi ravza-i Gâzî Murâd Hâna sürûr* (K. 4/20, s. 26)

Şair burada, fethin sancağı cennet bahçesine dikildiğinde Gazi Murad Han'ın bahçesine sevinç erişti, diyerek Fatih Sultan Mehmed'in babası II. Murad'a şiirinde yer vermiştir.

- Bülend-mertebe Sultân Selîm-i şâh-ı cihân*  
*Ki zikr-i nâm-ı şerifi virür revana sürûr* (K. 4/7, s. 25)

Yüce mertebeli cihan padişahı Sultan Selîm'in şerefli ismini zikretmek, ruha mutluluk verir.

İshâk Çelebi Yavuz Sultan Selîm'e Divanı'nda çokça yer verir. Kasidelerinde ona bol bol methiyeler sunar.

- Cemâl iklimine olsa n'ola sen şah-ı hûbân beg*  
*Güzeller pâdişâhısın nazîrûñ yok Süleymân beg* (G. 144/1, s. 211)

Şair, bir gazelinde Sultan Süleyman'dan bahsetmiş ve onun adaletini övmüştür. Şaire göre, Sultan Süleyman güzellik ülkesinin padişahıdır ve bu konuda da benzeri yoktur.

## 3. Savaş ve Av İle İlgili Hususlar

İshâk Çelebi Divanı'nda, savaşla ilgili unsurlar bolca zikredilmiştir. Bunun en bariz örnekleri V. kasidenin tîğ (kılıç) redifli oluşu ile XII. kasidenin hançer redifli oluşudur.

<sup>6</sup> Şiir ve sayfa ve numaraları Dr. Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri tarafından hazırlanan Üsküplü İshâk Çelebi Divanı'nın (İstanbul 1989) tenkitli basımına göredir. Alıntılarda Divan'daki metin esas alınmıştır.

<sup>7</sup> Halil İnalçık, *Şair ve Patron*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003), 24.

Şâhâ yanunda bulmağ ile i'tibâr tîğ  
Oldı nizâm-ı mülk-i cihana medâr tîğ (K. 5/1, s. 28)

Şair yukarıdaki beyitte, padişaha seslenerek kılıç senin belinde itibar bulduğu için cihan mülkünün nizamına sebep olmuştur, diyor.

İç kabzadan müjen okını toğru câna at  
Ey kaşları kemân beni gözle nişâna at (G. 16/1, s. 122)

Hîç zâyi ' olmasun dir isen tîr-i gamzeni  
Cümle ne denlü var ise ben nâtüvâna at (G. 16/2, s. 123)

Şair, yukarıdaki beyitlerde bir nevi savaş ifadeleri olan kabza, ok, kemân, nişân ve tîr kelimelerine yer vermiştir.

Solında olduğına tîği haylî düşkündür  
Sağında olmağ ile oldı şâdmân hançer (K. 12/19, s. 54)

Bu beyitte de kılıç ile hançer karşılaştırılmış ve hançerin sağ tarafta takılı olmasından mutlu olduğu dile getirilmiştir.

Subh-dem gördi eline sûsenün tîğ alduğın  
Başına geysel 'aceb mi jâleden miğfer çemen (K. 13/19, s. 58)

Burada ise bir tabiat olayı savaş aleti olan kılıç ve miğfer kelimeleriyle anlatılmış, sabah vakti eline kılıç alan zambağa karşı çimenin şebnem, yani çiy tanelerinden kendisine miğfer yapması güzel bir hüsnütalil ile ifade edilmiştir.

'İşkî livâ-yı âh ile dil ser-firâz idüp  
Mecmû '-ı gam sipâhına ser-leşker eyledi (G. 292/6, s. 309)

Yukarıdaki beyitte de livâ (bayrak) ifadesi yer almaktadır ki, burada sancak anlamında kullanılmıştır.

#### 4. Musiki İle İlgili Hususlar

İshâk Çelebi Divanı'nda musiki ile alakalı muhtelif çalgı aletlerine yer vermiştir. Kemân genel anlamda sevgilinin kaşına bir teşbih unsuru olarak kullanılmıştır.

Gamzeden incine sanma bizi ey kaşı kemân  
Biz müjen tîrini minnet bilürüz cânımıza (G. 251/4, s. 281)

"Ey kaşı keman güzel! Bizi gamzeden incinir sanma; zira biz kirpiğin kılıcını cana minnet sayarız." Burada keman sevgilinin kaşına teşbih edilmiştir.

Sürûr-ı meclise bâ 'is sürûd-ı şî 'rümdür  
Ki ehl-i bezme virür nağme-i terâne sürûr (K. 4/29, s. 27)

Yukarıdaki beyitte musikiye dair sürûd (şarkı, türkü), nağme ve terâne (ezgi) gibi ifadeler kullanılmıştır. Şair bu yolla kendi şiirini de överek şiirinin bir nevi musiki nağmesi yarattığını söylemiştir.

Esrâr- 'ışkı bilmeğe câm-ı şarâba gel  
Gûş-ı kabûlî nağme-i çeng ü rebâba tut (G. 14/4, s. 121)

Bu beyitte de musiki aletleri olan çeng (saz) ve rebaba yer verilmiş, ayrıca nağmeden bahsedilmiştir.

Perde-i 'uşşâkda gel eyle ta 'yîn-i makâm  
Mutribâ nice olur seyr eyle kânûn ile bahs (G. 18/2, s. 125)

Yukarıdaki beyitte perde, makam, mutrib ve kanun gibi musiki kavramlarına yer verilmiştir.

Mutribe uymağ ile kâmil olur 'ûd u rebâb  
Her ki gûş eyleye üstâd sözün mâhir olur (G. 53/4, s. 149)

Şair, ut ve rebabın sazendeğe uydüğında olgunlaşmasını üstat sözünü dinleyerek maharetli olan kişiye benzetmiştir. Rebâb bir tür kemençedir.<sup>8</sup>

*Ney gibi bezm-i gamında n'ola feryâd itsem  
Ölmedin çünkü ben İshâk irişdüm bu deme* (G. 232/5, s. 269)

Şair, burada ney gibi feryat ettiğini ve ölmeden bu deme eriştiği için bu durumdan memnuniyetini dile getirir. Ney sevgilinin gamından inleyen bir gönüldür.

*Semâ' lezzeti sanma kıyâs-ı 'akl iledür  
Ne bile bir kişi sorsan neye döner rakkâs* (G. 117/3, s. 193)

Rakkas, dans eden, dönen kişi demektir. Burada Mevlevî semasından bahsedilmiş ve semayı sıradan bir akıl ile anlamının mümkün olmadığı dile getirilmiştir.

*Hâl dili ile surnâ-yı ecel dinle ne der  
Kûs-ı rihlet çalınur geldi gider geldi gider* (M. 2/1/2, s. 74)

Zurna bu beyitte ecel kelimesi ile beraber zikredilmiştir. Kıyamet günü üflenecek olan zurnaya telmih vardır.

Kös ise savaşa gidip dönerken çalınırdı. Kulakları sağır edercesine çalınan bu aletlerin sesi savaş alanlarında bir nevi güç gösterisi olup karşıdaki düşmanın korkmasına vesile olurdu.<sup>9</sup>

## 5. Süslenme, Koku ve Mücevher İle İlgili Hususlar

Süslenme ile ilgili kavramalar çoğu zaman övülen kişinin güzelliğini methetmede kullanılır. Bazen de aşağıdaki beyitte olduğu gibi teşbih unsuru olarak da kullanılmıştır:

*Gözün üstünde kaşın var dimesünler dir isen  
Var yüri hâtem gibi her ferde olma zîr-dest* (G. 13/4, s. 121)

Eğer gözün üstünde kaşın var demesinler istiyorsan yüzük gibi her kişinin eline geçme, tabi olma.

*Ne işün var kapumda diyü gel sürme bizi  
Ayağın tozın alup cân gözine sürmeliyüz* (G. 104/4, s. 184)

“Ey sevgili! Kapımda ne işün var, diyerek bizi gönderme; zira ayağının tozunu alıp sürme misali can gözümüze sürmeliyiz.” diyerek şair bu beyitte süslenme unsuru olarak sürmeye gönderme yapıyor.

Göz sağlığını muhafaza etmenin en eski yöntemi sürmedir. Günümüzde olduğu gibi sadece süs unsuru olarak kabul edilmemiş, aynı zamanda göze güç veren ve görüşü artıran bir iksir olarak kabul edilmiştir.<sup>10</sup>

*Yalnız cân ile cânân ele girmez İshâk  
Devlet ol kişiye kim sîm ü zere kâdir olur* (G. 53/7, s. 150)

Yukarıdaki beyitte altın ve gümüş bir arada kullanılmış ve bu iki unsurun saadet vesilesi olduğu zikredilmiştir.

*Gûş-ı cânâ eylesün İshâk nazmun gûşvâr  
Dürr-i şehvâr isteyen gelsün ki bu mahzendedür* (K. 15/15, s. 64)

Şair, yukarıdaki beyitte; padişahlara layık inci tanesi isteyenler İshak'ın şiirini can kulağına küpe yapsın, diyerek şiirini inciye benzetmektedir.

*Âyine bu sûret ile öykünürmiş yüzüne*

<sup>8</sup> Ahmet Say, *Müzik Sözlüğü*, (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2012), 445.

<sup>9</sup> Emir Erdem Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askeri Müzik Olgusu”, *İDİL* 1/3 (2012) 1: 96, erişim: 21 Ekim 2018, <http://www.idildergisi.com/makale/pdf/1349991956.pdf>.

<sup>10</sup> Bilal Kemikli, “Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ocak 2007): 31.

*Gör nice bin yüzlüdür bir kimseden itmez hicâb* (G. 11/5, s. 119)

Yukarıdaki beyitte şair, bin yüzlü aynanın kimseden utanmayıp sevgilinin yüzünün güzelliğine özendiğini dile getirerek güzellik unsuru aynayı kullanmıştır.

## 6. Giyim

Her milletin kendine has giyim kuşam tarzı vardır, giyim kuşama ait unsurlar bir milletin bazı özelliklerini yansıtır. Mesela sarık cübbe İslam kültürüne aitken zünnar Hristiyan kültürüne aittir.

*Ey kırmızı libâs ile kûyında salınan*  
*Gey gâfil olmagıl ki mahallende kan olur* (G. 39/4, s. 140)

Yukarıdaki beyitte şair, sevgiliye seslenerek mahallende kırmızı elbise ile dolanma, zira bu durum kana sebep olur diyerek kırmızı elbise ile kan arasında bir bağ kuruyor.

*Dest-i hasretle çeküp cân cübbesin çâk eyledük*  
*Baş açık abdâl olup bâzâra düşdi gönlimüz* (G. 94/2, s. 178)

Şair, aşğın hasret derdinden can cübbesini çekip yırttığını, bu yüzden pazarda başı açık abdallar misali dolaştığını, ifade ederken burada cübbeyi zikretmiştir.

## 7. Yiyecekler

İshâk Çelebi Divanı'nda pek çok yiyeceğe yer vermiştir, birkaçını zikrederek iktifa edeceğiz.

*Katâyıf yimege ilde heves var*  
*Üşer dükkânına 'âlem meges-vâr* (Ş. 1/102, s. 97)

Ülkede kadâyf yemeye öyle bir heves var ki, herkes sinek misali dükkâna üşüşüyor.

*Cüdâ düşmek gerekmez sofradan nân*  
*Musîbetdür ger ola sîne bî-cân* (Mk. 1/1, s. 343)

Şair, bu beyitte, sofrada ekmeğin yokluğunu cansız bedene benzetiyor.

*Tabakda seyr iden dâne pirinci*  
*Sanur her dânesin anuñ bir inci* (Mk. 1/2, s. 343)

*Pilavun 'âşıkı olmasa zerde*  
*Giriftâr olmaz idi rûy-ı zerde* (Mk. 1/3, s. 343)

Yukarıdaki ilk beyitte pirinç tanesi, inci tanesine benzetilmiştir. Sonraki beyitte de pilav ile zerdenin aşkı; yani birlikteliği anlatılmıştır.

*Mezâk ehline sor vasfın hoşâbun*  
*Akıtdı ağzı suyn şeyh ü şâhun* (Mk. 1/10, s. 343)

Yukarıdaki beyitte ise hoşafın vasıflarını anlatırken şair, hoşaf şeyh ve padişahın ağzının suyunu akıtır, diyor. Ki bunu zevk ehline sorun, diyerek ekliyor.

*Tavuk şorbasıdır gâyet latîfi*  
*Kavî eyler eger yize za 'îfi* (Mk. 1/14, s. 344)

Burada tavuk çorbasının zayıf vücutlara güç kuvvet verdiği ifade ediliyor.

## 8. Bazı Tipler ve Meslekler

*Sâkiyâ ol yâra mey sun 'âşık-ı gam-hâr ile*  
*İçmeyince bir iki peymâne olmaz âşinâ* (G: 1/5, s. 111)

Bu beyitte şair; ey saki, o yâre içki sun, zira gamlı âşıkla bir iki kadeh içmeyince aşına olmaz, diyerek saki tipini anlatıyor.

*Sôfi kanzil muhtesib serhûş vâ 'iz mey-perest*

*‘Âşık-ı bîçâreye yazık degül mi adı mest* (G. 12/1, s. 120)

Yukarıdaki beyitte; sofu, muhtesip, vaiz ve âşık gibi tiplere yer verilmiştir.

*Lebün mülâhazasıyle namâz içinde imâm*

*Yanıldı Süre-i İhlâs’ı kodı Kevser okur* (G. 87/6, s. 174)

“İmam, namaz içinde senin dudaklarını düşünürken yanıldı ve İhlas Suresi’ni bırakıp Kevser’i okumaya başladı.” Burada da tipik bir imam söz konusudur.

*Sînedesadra geçürsem n’ola gamzen okını*

*Kim durur tutmaya anun gibi mihmânı ‘azîz* (G. 102/5, s. 183)

“Sinemde göğsüme gamzenin okunu sapsam acep değildir; zira onun gibi misafiri kim yüce tutmaz.” diyerek şair, gamze okunu değerli bir misafire benzetmiştir.

*Tîr-i müjene ağız açar sînedesahmum*

*Bir sâ’ile benzer ki tura reh-güzer üzre* (G. 235/3, s. 271)

“Sinemdeki yaram, senin kirpiğin okuna ağzını açar ki, mendili yol üzerinde olan bir dilenciye benzer.” diyerek şair, sinedeki yarayı bir dilenciye benzetmektedir.

*Şebçerâğ-ı dideye kasd ideli düzd-i remed*

*Uyhu yüzün görmez oldu pâsbân oldu gözüm* (G. 187/2, s. 239)

“Gözbebeğime hastalık hırsız kastettiğinden beri gözüm uyku yüzü görmez oldu, âdeta gece bekçisi oldu.” Bu beyitte göz uyumayan bir gece bekçisine benzetilmiştir.

## 9. İnanışlar

*Mûy-ı siyâh ağardı yürü var du ‘âda ol*

*Vakt-i sabâh icâbete makrûn olur du ‘â* (K. 3/31, s. 24)

“Sabah vakti ağardı, yürü var dua et; zira sabah vakti yapılan dua makbul olur.” Burada şair sabah vakti yapılan duanın kabul oluşuna dair bir inancı zikrediyor.

*Ko hâb-ı gafleti gözüün aç gâfil olma kim*

*Meftûh olur hazîne-i lutf-ı Hudâ seher* (K. 8/3, s. 40)

“Gaflet uykusundan uyan gafil olma, zira seher vakti Allah’ın lütuf hazinesi açık olur.” Burada da seher vakti uyanık olmanın önemi anlatılmıştır.

*Basiret ehli isen gel nazar kıl evrâka*

*Zebân-ı hâl ile gör nice zikr ider eşcâr* (M. 1/2, s. 69)

“Eğer basiret ehli isen yapraklara nazar kıl, hâl diliyle bak nasıl Allah’ı zikreder ağaçlar.”

*Hırâmân kadd ile ol serv-kâmet*

*Yürüdükçe kopar san kim kıyâmet* (Ş. 65/a, s. 105)

“Naz ile yürüyen o servi boylu sevgili, sanasın yürüdükçe kıyamet kopar.” diyerek şair burada kıyamet günü inancına işaret etmektedir.

*Hûb def’ itdün rakibi gel sana cânım fedâ*

*Bir kazâ savdun begüm itmez misin kurbân aña* (G. 6/3, s. 115)

“Ey beyim! Rakibi başından güzel kovdun, sana canım feda; öyle bir bela def ettin ki ona kurban gerekir.” Bu beyitte şair, bir bela definde kurban kesmek gerektiği inancına gönderme yapmaktadır.

*Kabûl it bende-i mukbildür İshâk*

*Kapundan ol fakîri eyleme red* (G. 23/5, s. 129)

“Kabul et ey sevgili! İshak makbul bir köledir. Kapından o fakiri kovma.” Burada da kölenin veya dilencinin kapıdan geri çevrilmeyeceğine dair inanç ifade edilmiştir.

*Sögesin sîneme cevrünle ölürsem cânâ*

*Meyyite hayr du ‘â kabr ‘azâbın götürür* (G. 69/5, s. 160)

“Ey sevgili! Eğer senin cevrinle ölürsem göğsüme söv, zira ölüye hayır dua etmek kabir azabını izale eder.” diyerek şair, ölüye hayır dua etmenin onun kabir azabını yok edeceği inancını beyitte işlemiştir.

*Âyet-i hüsnüne inkâr idemez kimse senün  
Kâfir olur kişi kim tutmaya Kur’ân’ı ‘azîz* (G. 102/3, s. 183)

“Senin güzelliğinin ayetini kimse inkâr edemez, çünkü Kuran-ı Kerim’i yüce tutmayan kişi kâfir olur.” Burada da Kuran-ı Kerim’in bir ayetini dahi inkâr etmenin insanı küfre götüreceği inancı yer almaktadır.

*İncinürmüş ne âceb cevr ü cefasına gönül  
Ben de bildüm ki meğer kişiye eyelük yaramaz* (G. 108/2, s. 187)

“Ne acayıptır ki gönül sevgilinin cevr ü cefasına incinürmüş, bu yüzden anladım ki kişiye iyilik yaramazmış.” Şair bu beyitte sevgilinin eziyetini aşığı iyilik olarak addediyor ve insana iyilik yaramazmış düşüncesine de gönderme yapıyor.

*Müddet-i ‘ömri çoğ olur elemi az olanun  
Menzili artuk alur kişi sebük-bâr olıcak* (G. 131/3, s. 202)

“Elemi az olanın ömür müddeti çok olur; zira yükü hafif olan gideceği yere çabuk varır.” Şair burada, yükü hafif olan nasıl ki menziline çabuk varırsa elemi, üzüntüsü az olan da uzun yaşar, diyor.

*Ağız açup kalma hayrân ni ‘met-i dünyâ için  
Gâfil olma sohbeti bozar dem-âdem esnemek* (G. 150/3, s. 215)

“Dünya nimetine ağzın açık hayran bir vaziyette bakma; zira gafil olup sürekli esnemek sohbeti bozar.” Bu beyitte dünya nimetlerine aldanıp hayran olma durumu dostlar arasında sohbet ederken sürekli esnemeye benzetilmiştir.

*Görmeyelden iki ay oldu kaşun mihrâbın  
Ol geçen vakt namâzını kazâ eyleyelüm* (G. 182/4, s. 236)

“Kaşının mihrabını görmeyeli iki ay oldu ey sevgili, o geçen vakit namazlarını gel de kaza edelim.” diyerek şair, sevgilinin kaşını mihraba benzetirken onsuz geçen vakitlerin de kılınmayan namazlar misali kazasının gerektiğini ifade ediyor.

*O mâh-tal ‘ati gördükde vardı dil vecde  
Okıdı Sûre-i ve’n-Necm’i eyledi secde* (G. 271/1, s. 295)

“O ay yaratılışı güzeli görünce gönül vecde vardı ve Necm Suresini okuyarak secdeye gitti.” Bu beyitte namaz kılmak, sure okumak ve secdeye gitmek gibi inançlardan bahsedilmiştir.

## 10. Âdetler

*İcrâ-yı hükmün itmege hıdmet kuşağını  
Biline iki yerden ider üstüvâr tığ* (K. 5/6, s. 29)

“Senin hükmünü yerine getirmek için kılıç beline iki yerden sağlam kuşanır.” derken şair burada kılıç kuşanma geleneğinden bahsetmektedir.

*Sen bahtiyâra ‘izzet ü devlet nedîm olup  
Âyât-ı nasr ile nakş ı nigâr tığ* (K. 5/37, s. 32)

Yukarıdaki beyitte kılıçları nasr ayeti ile nakş edildiği yani süslendiği âdetine bir işaret vardır. Ayrıca “Nasrun mine’llâhi ve fethun karîb” ayet-i kerimesine de bir telmih vardır.

*Şehriyârâ gelesin diyü buhûr itmek için  
Gezdürür bezm-i çemende yine micmer tâvûs* (K. 11/18, s. 51)

Tavus kuşunun, burada bir kimsenin gelmesi için çimende buhurdan taşıdığı söylenerek bir geleneğe gönderme yapılmıştır.

*Teb-i hecri ulaşdı ben garibe*  
*Niceyki rişte bağlatmak hatıbe* (ř. 81, s. 95)

Rişte-i teb: Rişte, iplik; teb, sıtma. Rişte-i teb: Sıtma bağlanılan iplik demektir. Eskiden birtakım kocakarı ilağlarıyla dermanı mümkün olmayan humma hastalığını yok etmek için sıtma bağlatmak âdetti.<sup>11</sup> Yukarıdaki beyitte de bu geleneğe bir işaret vardır.

*Begüm ‘ömrün çoğ olsun al du ‘âyı*  
*Göz ucuyla unutma merhabâyı* (ř. 86, s. 9)

“Beyim ömrün çok olsun istiyorsan dua almaya bak, göz ucuyla da olsa merhabayı, selamı unutma.” diyerek şair selamlaşma geleneğine işarete bulunmaktadır. Selamı *yaymak dinimizde sünnettir*.

*‘Açık bu yolda başını virmek gerek demiş*  
*İşhâk müjde var külehün âsumâna at*(G. 16/ 8, s. 123)

“Aşığın sevda yolunda başını vermesi gerek demiş, ey İşhak yürü var müjdeler olsun, külahını gökyüzüne at!” Bu beyitte, sevinç esnasında, bugün hâlâ devam eden, külahını havaya atma geleneğinden bahsedilmiştir.

*Ol ruh-ı zîbâ sanasın hatt-ı ‘anber-sâ ile*  
*Mushaf içinde konulmuş tâze gül yaprağıdır* (G. 62/2, s. 155)

“O süslü yanaklı sevgili anber gibi yüz hattıyla sanasın ki, Kuran içine konulmuş taze gül yaprağıdır.” Burada mushafa konulan gül yaprakları olayına bir işaret vardır.

*Derd-i hecrinden o bed-mihrün bize mâtem tutup*  
*Karalar geydi yüzün toprağa urdı sâyemüz* (G. 103/3, s. 184)

“O insafsız sevgilinin ayrılık derdinden dolayı, gölgemiz karalar giydi ve yüzünü toprağa vurdu.” Beyitte bir yas esnasında karalar giyme ve yüzünü toprağa vurma olayı güzel bir hüsnütalil yoluyla anlatılmıştır.

*Mekteb-i ‘ışkunda hattun ezber itmiş ‘akl-ı küll*  
*Hıfz-ı Kur’ân eylemiş bir dünki oğlan âferîn*(G. 221/5, s. 261)

Yukarıdaki beyitte hafızlık geleneğine bir işaret vardır ki, günümüzde bu âdet hâlâ devam etmektedir.

## Sonuç

On altıncı yüzyıl ve daha sonrasının günlük hayatının muhtelif unsurlarını Üsküplü İşhâk Çelebi’nin Divanı’nda bulmak elbette mümkündür. Çünkü bu şiir her ne kadar sosyal hayattan kopuk tenkidi il yüz yüze kalsa da şairlerin pek çoğunun divanında beşerî hayata dair unsurları içinde barındırmaktadır. İşhâk Çelebi Divanı’nda mensubu bulunduğu toplumun günlük hayatını kendi duygu ve düşüncelerini ifade etmede vesile kılmıştır.

Bahsi geçen Divan’ın taranması neticesinde elde ettiğimiz hususlar, şunu göstermektedir ki, klasik şiir diye tavsif ettiğimiz bu şiirde Osmanlı Devleti’nin her türlü gelenek, görenek, yaşayış ve âdetlerini bulmamız mümkündür.

Klasik edebiyatımıza yapılan haksız eleştirilerin, bu tür çalışmalarla ne kadar yersiz ve mesnetsiz olduğu ortaya konacaktır kanaatindeyim.

<sup>11</sup> Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, nşr. Cemal Kurnaz, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 348.

### Kaynakça

- Çavuşoğlu, Mehmed. Necati Bey Divanının Tahlili. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Çeltik, Halil. “Rumeli Şairlerinde Yöresel Kültür”. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14/2, 100.
- Doğan, Muhammet Nur. “Klasik Türk Edebiyatında Osmanlı Hayatının İzleri”. *Eski Şiirin Bahçesinde*. İstanbul: Alternatif Yayınları, 2005.
- İnalcık, Halil. Şair ve Patron. Ankara Doğu Batı Yayınları, 2003.
- Kaya, Emir Erdem. “Türk Ordu Geleneğinde Askeri Müzik Olgusu”. *İDİL* 1/3, 96.
- Kemikli, Bilal. “Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, 31.
- Kınalı-zâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü’ş-Şuarâ*. Nşr. İbrahim Kutluk. Ankara: TTK Basımevi, 1989.
- Kurnaz, Cemal. Hayâlî Bey Divânı’nın Tahlili. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Levend, Ağâh Sırrı. Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Onay, Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı. Nşr. Cemal Kurnaz. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Özkan, Ömer. Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- Pala, İskender. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. İstanbul: L&M Yayınları, 2003.
- Parmaksızoğlu, İsmet. “Üsküplü İshâk Çelebi ve Selim-nâmesi”. *İ.Ü. Ed. Fak. Tarih Dergisi*, 3/5-6: 4.
- Savaş, Hamdi. “Kılıççı-zâde İshâk Çelebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 22: 528-529.
- Say, Ahmet. Müzik Sözlüğü. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2012.
- Sefercioğlu, Nejat. Nev’î Divanı’nın Tahlili. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Üsküplü İshâk Çelebi. *Divan Tenkidli Basım*. Nşr Mehmed Çavuşoğlu-M. Ali Tanyeri. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1990.



# ESKİCUMA (TARGOVIŞTE) KIZANA SULTAN TEKKESİ VE KIZANA SULTAN EKSENİNDE TÜRK-İSLAM TASAVVUFUNDA TÜRK TİPİ KADIN EVLİYA FENOMENİ

Bahriye Güray Gülyüz\*

Geliş Tarihi : 22 Mart 2019  
Kabul Tarihi : 24 Nisan 2019

## Öz

Geleneksel din anlayışında evliyalar, Allah'ın verdiği ilhamla doğa ve insanüstü özelliklere sahip kişiler olarak kabul edilmişlerdir. Evliyaların kerâmet sahibi olduklarına inanılması onlara halkın nazarında peygamberlere yakın bir konum kazandırmıştır.

Cinsiyet faktörü açısından değerlendirildiğinde erkek evliyaların çoğunlukta olduğu görülse de, Orta Asya'dan Balkanlara, Türklerin yaşadığı her coğrafyada kadın evliya kültürüne de rastlanmaktadır. Çeşitli adlarla anılan bu kadın evliyaların halk üzerinde büyük etkiye sahip birer fenomen oldukları anlaşılmaktadır. Bu evliyalardan biri olan Kızana Sultan'ın türbesinin de yer aldığı tekke, Bulgaristan'ın Eskipuma (Targovişte) şehrine bağlı Kızana (Molino) köyü girişinde yer almaktadır. Tarihi süreç içerisinde mimari olarak değişimlere uğrayan tekke, günümüzde de kurbanların kesildiği, cem törenlerinin düzenlendiği, çeşitli adakların adandığı bir inanç merkezidir. Sultan Ana, Sarı Kız, Zühre, Fatma gibi isimlerle de anılan Kızana Sultan'ın şekil değiştirmek, görünmez olmak, hayvanlarla konuşmak gibi doğa ve insanüstü özelliklerinin olduğuna inanılmaktadır.

Bu çalışmada, Kızana Sultan Tekkesi'ni tanıtmak ve dini bir figür olan Kızana Sultan üzerinden Türk-İslam tasavvufunda Türk tipi kadın evliya fenomeninin özelliklerini tespit etmek amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bulgaristan, Eskipuma, Kızana Sultan, Sultan Ana, Sarı Kız, Kadın evliya, Fenomen, Tasavvuf.

## THE KIZANA SULTAN TEKKE IN ESKICUMA (TARGOVISHTA) AND TURKISH TYPE FEMALE SAINT PHENOMENON ON THE AXIS OF KIZANA SULTAN IN THE TURKISH-ISLAMIC MYSTICISM

### Abstract

In the understanding of traditional religion, the saints were accepted as people with supernatural and superhuman characteristics by the inspiration of God. The saints had gained a position close to the prophets in the eyes of the people because they believed that the saints have a miracle. Although it is seen that male saints are in majority in terms of gender factor, the cult of female saints is encountered from Middle Asia to the Balkans in every region where Turks live. It is understood that these female saints, who are called by various names, are a phenomenon with great effect on the people. One of these female saints is Kızana Sultan. Her tekke including tomp is located at the entrance of Kızana (Molino) Village of Eskipuma (Targovishte) city in Bulgaria. The Kızana Sultan Tekke, which has undergone architectural changes in the historical process, is a center of faith in which sacrifice an animal for god, cem ceremonies, and various offerings are dedicated nowadays. It is believed that Kızana Sultan, who is also called by the names of Sultan Ana, Sarı Kız, Zühre and Fatma, has supernatural and superhuman characteristics such as transformation, invisibility and talking to animals.

In this study, it is aimed to introduce the Kızana Sultan Tekke and determine the characteristics of phenomenon of Turkish-type female Saint through the Kızana Sultan as a religious figure in the Turkish-Islamic mysticism.

**Keywords:** Bulgaria, Eskipuma, Kızana Sultan, Sultan Ana, Sarı Kız, Female saint, Phenomenon, Mysticisim.

\* Dr. Öğr. Üyesi. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. [bahriyeguray@trakya.edu.tr](mailto:bahriyeguray@trakya.edu.tr). Orcid Id: 0000-0003-1116-6527.

Bu çalışma "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Atf:** Güray Gülyüz, Bahriye. "Eskipuma (Targovişte) Kızana Sultan Tekkesi ve Kızana Sultan Ekseninde Türk-İslam Tasavvufunda Türk Tipi Kadın Evliya Fenomeni". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 3 (Nisan 2019): 32-46.

## Giriş

Geleneksel din anlayış ve düşüncesinde evliyalar, Allah'ın verdiği ilhamla geleceği görebilen, dertlere deva, hastalıklara şifa verebilen, doğaya ve zamana hükmeden, hatta ölüleri diriltten doğa ve insan üstü özelliklere sahip kişiler olarak kabul görmüşlerdir. Arapça' da “dost, arkadaş, yardımcı” anlamında kullanılan veli kelimesinin çoğulu olan evliya sözcüğü Türkçede tekil şahıs bildiren bir terim olarak kullanılmaktadır.<sup>1</sup>

Evliyaların kerâmet<sup>2</sup> sahibi olduklarına dair inançlar, halk nazarında onlara peygamberlere yakın bir konum kazandırmıştır. Allah ile sürekli iletişim halinde oldukları düşünülen bu kişiler; duaların kabulü, dileklerin gerçekleşmesi ve mucizelerin<sup>3</sup> zuhûr etmesi için birer aracı olarak kabul edilmiştir. Evliyaların şahsiyetleri ve cisimleri kadar kullandıkları, dokundukları eşyaların da kutsal ve etkili olduğuna inanılmıştır. Sağlığında halk arasında korkuyla karışık bir saygı gören evliyalar, öldükten sonra da kerâmetler göstermeye, cezalandırmaya, dilek ve dualara cevap vermeye devam ederler. Buna bağlı olarak metfun oldukları türbe ve mezarlar adakların adandığı, kurbanların kesildiği, çeşitli ritüellerle anmaların yapıldığı dini birer merkeze dönüşmüştür.

Bazı evliyaların şöhretleri ömür süreleriyle sınırlı olduğu halde bazıları ise kült halinde varlıklarını yüzyıllarca devam ettirebilmişlerdir.<sup>4</sup>

Cinsiyet faktörü açısından değerlendirildiğinde erkek evliyaların sayıca çoğunlukta olduğu görülse de, Orta Asya'dan Balkanlara, Türklerin yayıldığı geniş bir coğrafyada kadın evliya kültürüne de rastlanmaktadır. Zahide, âbide, sûfiye, ârife, meczûbe, mecnûne, abdala gibi sıfatlarla anılan bu kadın evliyalar, halk arasında büyük etki ve yaptırıma sahip birer dini fenomene dönüşmüştür.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Kızana Tekkesi, Kızana Sultan namıyla bilinen kadın evliya kültü etrafında gelişmiş bir yapı olarak önem kazanmaktadır. Herkese açık olan tekke, özellikle kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir. Zira kadın evliyaların çoğunda olduğu gibi Kızana Sultan'ın da özellikle kadınlara mahsus hal ve sorunlarda deva, şifa ve çözüm kaynağı olduğuna inanılmaktadır.

## 1. Eskicuma Kızana Sultan Tekkesi

Kuzeydoğu Bulgaristan'da yer alan Eskicuma (Targovişte) şehri, Türk-İslâm tasavvuf anlayışı etrafında gelişen farklı mahiyetteki çok sayıda tarikatın faaliyet sahası olan Deliorman mıntkasında yer almaktadır. Bölgenin XIV. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine geçmesini müteakip küçük bir Türk yerleşimi olarak kurulan Eskicuma, kısa sürede önemli bir pazar ve ticaret merkezine dönüşmüştür.

<sup>1</sup> Celal Beydili, “Evliya”, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, trc. Eren Ercan, (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2004), 207.

<sup>2</sup> Peygamberlik iddiasında olmayan bir kişide görünen olağanüstü hale kerâmet denir. Şayet kendisinde bu hâl görünen kişinin ameli sâlih değilse, bu istidrâc adını alır. Bk. Ali ibn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, “Keramet”, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, (Tarifat)*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 187; İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, trc. Hakkı Uygur, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 1: 42.

<sup>3</sup> Peygamberler tarafından gerçekleştirilen, Allah tarafından gönderildiğinin bir ispatı olan, hayra ve mutluluğa çağırان harikulade hallere mucize denir. Bk. Cürçânî, “Mucize”, *Tarifât*, 215. Mucizenin ortaya çıkış şekli konusunda İslâm âlimlerinin farklı görüşlerde olduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları Allah'ın kullarının işlerinin kendilerinden sadır olduğu görüşünde olduğu halde, bazıları da Allah'ın her istediğini yapmak kendi ihtiyarı dâhilindedir nazariyesinden hareketle, mucizenin Allah'ın kudretiyle vukuu bulduğu, peygamberin işi olmadığı görüşündedir. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadirî Ugan, 4. Baskı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 1: 222-228.

<sup>4</sup> Bir evliyanın kült haline dönüşmesi için gerekli koşullar hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 7-9.

Eskicuma'ya bağı Kızana (Momino) Köyü girişinde bulunan Kızana Tekkesi, şehre hâkim yüksekçe bir arazi üzerinde kurulmuştur. Deliorman bölgesinin kadim inanç merkezlerinden biri olan tekke, türbe, toplanma yeri, misafir evi, imaret gibi çeşitli yapılardan ve kurban kesim yeri, lokma pişirme ocakları, erzak depoları gibi hizmet birimlerinden oluşmaktadır. Arşiv belgelerinde Sultan Ana Tekkesi ve Saat Baba Tekkesi olarak da anılan külliye, Alevi ve Sünni Türkler tarafından adak ve şifa merkezi olarak kabul edildiği gibi Hıristiyanlar tarafından da ziyaret edilmektedir.

Komünist rejim döneminde bir süre ziyarete kapatılan tekke, 1989-1990 yıllarındaki siyasi değişiklikler sonrasında yeniden açılmıştır. 2005 yılında çıkan bir yangında büyük zarar gören yapılar onarılarak yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Tarihi süreç içerisinde onarım ve eklemelerle değişerek geliştiği görülen Kızana Sultan Tekkesi, bu etkenlere bağı olarak orijinal görünümünü büyük ölçüde yitirerek günümüze ulaşmıştır.

Dikdörtgen planlı, tek odalı bir yapı olan Kızana Sultan Türbesi, dört yöne meyilli, kiremit kaplı kırma çatılıdır. Önünde koridor şeklinde uzanan camekânlı bir giriş bölümü olan türbenin duvarları sıvalıdır. Türbenin girişi doğu cephesinde olup güney cephede bir, doğu cephesinde ise camekânlı bölüme bakan yuvarlak kemerli üç pencere yer almaktadır. Pencerelerin demir korkulukları gelen ziyaretçilerin bağıladığı bez ve kumaşlarla donatılmıştır. Türbenin içi adak olarak getirilen çeşitli giysi, eşya ve yapay çiçeklerle doldurulmuştur (Resim 4). İnanışa göre yeni gelinler evliliğinin mutlu bir şekilde sürmesi için gelinliklerini türbede bırakmaktadır. Kalabalık eşya yığınlarının arasında çeşitli dua ve surelerin yazılı olduğu çerçevelerin de asılı olduğu görülmektedir.

Kızana Sultan'a ait mezar yaklaşık 2.20 m uzunluğunda ve 1 m genişliğinde olup, üzerinde ahşap bir sanduka yer almaktadır. Mermerle çevrelenmiş olan kabrin üzeri eşya ve yapay çiçeklerle donatılmıştır. Mevcut haliyle mezar tamamıyla yenilenmiş bir kabirdir. XIX. yüzyılda tekkeyi ziyaret eden F. Kanitz'in azizenin na'sının 1856'da türbedeki mezarına defnedildiğini bildirmesine karşın,<sup>5</sup> L. Mikov mezarın boş olduğunu, yöre halkı tarafından bilinen bu durumun Kızana'nın başka bir kerâmeti olarak yorumlandığını söylemektedir.<sup>6</sup>

Bir zamanlar iki ayrı bölümden oluştuğu anlaşılan türbe, ortadaki duvara açılan bir geçitle birleştirilmiştir. Tekkede düzenlenen toplantı ve törenler yapının kuzey bölümünde gerçekleşmektedir. İçten ahşap düz bir tavana sahip olan türbenin zemini halılarla kaplıdır.

Tekkeye ait eski araştırma ve fotoğraflara bakıldığında Kızana Sultan Türbesi'nin tamamen değiştiği görülmektedir. Günümüzde birleştirilmiş olan türbe mekânının mezar odası ve meydan evi olmak üzere ayrı girişlere sahip iki ayrı bölümden meydana geldiği, camekânlı olarak düzenlenen bölümün ise ahşap dikmeler üzerinde yükselen, dışarıya açık, geleneksel Türk evinin hayat bölümüne benzeyen, korkuluklu bir çardak şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce güney ve doğu cephelerde yer alan dikdörtgen planlı ikişerden toplam dört pencereyle aydınlatılan türbenin pencere sayı ve formlarının da değiştiği görülmektedir. Kızana Türbesi günümüzdeki haliyle modern malzemedan yapılmış yepyeni bir binadır (Resim 1-3).

Tekke hakkında anlatılan efsanelere göre, türbe de dâhil olmak üzere tekkedeki tüm yapılar, adını Kızana'dan alan yakınlardaki Kız Ormanı'ndan getirilen ahşap malzemeyle inşa edilmiştir. Yapıların orijinal hallerinde ahşap olduklarını düşündüren bu durum, tekkenin zaman içerisinde uğradığı hasarı ve geçirdiği değişimini de açıklamaktadır. Zira daha düşük maliyetle yenilenebilmesine karşın, ahşap aksamlar tabii ve insani müdahaleler karşısında daha dayanaksızdır.

<sup>5</sup> Felix Kanitz, *Dunavska Balgariya i Balkanit*, 2. Baskı (Sofya: Borina, Basım yılı yok), 3: 299.

<sup>6</sup> Lyubomir Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*, trc. Orlin Sabev (Orhan Salih), (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 102.

Kızana Sultan Tekkesi'nde tespit edilebilen tek onarımın Çukurlu Hacı Hafız Osman adındaki bir zat tarafından H.1272/M.1855-56 yılında gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. L. Mikov, orijinal metnini vermediği kitabenin usta bir hattatın eseri olduğunu, dört sütun halinde düzenlenmiş nesih yazılı beş satırdan oluştuğunu ve Zühre adındaki bir evliyaya ait olan türbenin Çukurlu Hacı Hafız Osman tarafından ihya edildiğini yazdığını bildirmektedir.<sup>7</sup> H. Memişoğlu da metnin vermeden uzun bir kitabesi olan tekkenin H.1276/M.1859-1860 yılında Çukurovalı Hacı Hafız tarafından yeniden yaptırıldığını yazmaktadır.<sup>8</sup>

Tarihi süreç içerisinde yeni ilavelerle genişlediği anlaşılan tekkenin bir dönem bünyesinde dokuz hücreli bir medrese bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

Kızana Sultan Tekkesi'nin inşa tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, inşa kitabesi günümüzde mevcut olmayan yapıların tarihlendirilmesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bölgede yaygın olan bir rivayete göre yapı H.728/M.1327-1328 tarihinde, bizzat Kızana'nın yardımıyla bina edilmiştir.<sup>10</sup> Ancak bölgenin Osmanlı topraklarına katılmasından çok öncesine tekabül eden bu tarihlenmenin abartılı olduğu ortadadır. Tekke üzerinde çalışan D. Acar külliyesinin inşasını XVI. Yüzyıla<sup>11</sup> tarihlerken, Ö. Turan ve M. Z. İbrahimgil ise türbe de dahil olmak üzere tekke yapılarının XVI. Yüzyıla ait bir zaviyenin yerine M.1855-1856'da yeniden inşa edildiğini ileri sürmektedir.<sup>12</sup> L. Mikov, tekkenin 1826 Vaka-i Hayriye kararlarıyla yıktırıldığına göre, XVIII. Yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiş olabileceğini düşünmektedir.<sup>13</sup> Ancak 1826 kararlarında yer alan 60 yıldan eski olan Bektaşî tekkelerinin yıkılmayacağına dair kararın uygulanmadığı, çok daha eski tarihli olmasına rağmen pek çok Bektaşî tekkesinin bu dönemde yıkıldığı tespit edilmektedir. Nitekim A. Hezarfen'in yayımladığı arşiv belgelerinden, Kızana Sultan Tekkesi'nin H.1053/M.1643'te mevcut olduğu, tekkedeki dervişlerin Divan-ı Hümayun'a yazdıkları H.1129/M.1717 ve H.1203/M.1789 tarihli dilekçelerden anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Bu dilekçeler aynı zamanda tekkenin XVII. Yüzyılda Sultan Ana isminin yanı sıra artık Saat Baba Tekkesi adıyla da bilindiğini ortaya koymaktadır.

Kızana Sultan hakkında bilgi veren en eski yazılı kaynaklardan biri olan Demir Baba Velayetnamesi'nde Kızana'nın XV. ve XVI. yüzyılda yaşadıkları düşünülen Akyazılı Sultan,<sup>15</sup> Kademli Baba<sup>16</sup> gibi evliyalarla birlikte gösterilmesi onların çağdaş olduğunu ortaya koymaktadır. Velayetnamede tekkenin Akyazılı Sultan'ın Demir Baba<sup>17</sup> ile birlikte vedalaşmak

<sup>7</sup> Mikov, *Bulgaristan'da Alevi Bektaşî Kültürü*, 103.

<sup>8</sup> Hüseyin Memişoğlu, "Bulgaristan'da Türk Kültür ve Sanat Eserleri" *Vakıflar Dergisi*, 23, (1994): 314.

<sup>9</sup> Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, 2. Baskı (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000), 4: 26.

<sup>10</sup> Mikov, *Bulgaristan'da Alevi Bektaşî Kültürü*, 104.

<sup>11</sup> Damla Acar, *Bulgaristan'da Deliorman Bölgesi'ndeki Babai ve Bektaşî Tekkeleri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1999), 52.

<sup>12</sup> Ömer Turan-Mehmet Zeki İbrahimgil, *Balkanlardaki Türk Mimari Eserlerinden Örnekler*, (Ankara: TBMM Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, 2004), 167.

<sup>13</sup> Mikov, *Bulgaristan'da Alevi Bektaşî Kültürü*, 103.

<sup>14</sup> Ayhan Aydın İno, "Rumeli'de Ünlü Kız Ana Tekkesi'yle İlgili Bazı Belgeler", erişim: 10 Şubat 2019, <http://ayhanaydin.info/ahmet-hezarfen/ayhan-ayd-n-kitap-yaz-lar/594-rumeli-de-uenlue-kiz-ana-tekkese-yle-ilgili-bazi-belgeler-ahmet-hezarfen>.

<sup>15</sup> H.883/M. 1478 yılında vefat ettiği bilinen, Rumeli'deki en önemli Kalenderî şeyhlerinden Otman Baba'nın halifesi olan Akyazılı Sultan Baba, H.911/M.1495'te Kutub olarak üni çevreye yayılmıştır. Asıl adı İbrahim olan Akyazılı Sultan, İbrahim Peygambere ithafen İbrahim-i sani olarak da anılmaktadır. Türbesi, kendi adıyla bilinen Balçık şehri kırsalındaki tekkede yer almaktadır. Bk. Bedri Noyan, *Demir Baba Vilayetnamesi*, (İstanbul: Can Yayınları, 1976), 17-26.

<sup>16</sup> Otman Baba halifelerinden olan Kademli Baba'nın asıl adı Musa olup, Çoban ve Hacı lakaplarıyla da anılmaktadır. Yeni Zağra kırsalında bulunan kendi adıyla anılan tekkedeki türbesinde metfun olan Kademli Baba'nın Akyazılı Sultan ile çağdaş olduğu, XV.-XVI. Yüzyıllarda yaşadığı anlaşılmaktadır. Bk. Mikov, *Bulgaristan'da Alevi Bektaşî Kültürü*, 40-46.

<sup>17</sup> Akyazılı Sultan'dan sonra Kutub olan Demir Baba'nın XVI. yüzyılda Deliorman'daki en etkili şeyhlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Demir Baba, İşperih'te kendi adıyla bilinen tekkesindeki türbede metfundur. Bk. Noyan, *Demir Baba Vilayetnamesi*, 27-45.

ve helalleşmek üzere gittiği makamlardan biri olarak zikredilmesi de külliye'nin bu dönemde mevcut olduğunu göstermektedir.

## 2. Kızana Sultan Ekseninde Türk Tipi Kadın Evliya Fenomeni

Türklerin kadın evliya eksenli dini düşüncelerinin kaynağı İslamiyet öncesi Türk gelenek ve inanışlarına dayanmaktadır. Bu bağlamda özellikle kadim atalar kültü ile Şamanist inançların ön plana çıktığı tespit edilmektedir.<sup>18</sup> Orta Asya Türk kavimlerinde özgür olan kadın,<sup>19</sup> siyasi, hukuki, askeri ve dini olarak erkeğin dengi ya da tamamlayıcısı olarak yan yana saf tuttuğu gibi, evdeki düzenin sağlayıcısı eş,<sup>20</sup> soyun devamı olan çocukları dünyaya getiren anne<sup>21</sup> olarak ise daha da ön plandadır. Kadın ve erkek bir arada ibadet eden Türklerin inanç dünyasında da kadın kimliğinin önemli yansımaları tespit edilmektedir. Eski Türk dininde Ağ Ana<sup>22</sup>, Umay Ana<sup>23</sup> gibi tanrıçaların yanında Albastı,<sup>24</sup> Aan Alahçın Hatun,<sup>25</sup> Aşapatman,<sup>26</sup> Bayana,<sup>27</sup> Biçura<sup>28</sup> gibi dişil nitelikli ruhlar ve Apa-Ama<sup>29</sup> gibi kutsal kadın Ata'ların varlığı bilinmektedir. Ayrıca kutsaldan çok "tabu" kişi olan ve tanrılar, ruhlar, atalar ve ölümlerle temas kuran; gelecekte haber veren; ruhsal ve bedensel hastalıkları sağaltabilen tek kişi olan şamanın da menşe itibarıyla seçilmiş bir kadın ataya dayandığı, ilk şamanın bir kadın olduğu ileri sürülmektedir.<sup>30</sup>

IX. Yüzyıldan itibaren kitleler halinde İslamiyet'e geçen Türkler, İslami prensipler etrafında gelişen ve fakat geleneksel bazı toplumsal özellikleri de devam ettiren kendi tasavvuf ekollerini kurmuştur. Türk tipi kadın evliya figürü, kadını arka plana itmediği gibi ayrıcalıklı bir yer edinme fırsatı da sağlayan tarikatlar içinde rahat ve özgün bir şekillenme fırsatı bulabilmiştir.

Kızana Sultan ve Sultan Ana olarak bilinen kadın evliya hakkında sınırlı sayıda kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklar içerisinde Demir Baba Velayetnamesi ve XIX. Yüzyılda bölgeye gelen F. Kanits'in aktardıkları ve halk arasında anlatılagelen efsaneler en belirleyici olanlardır.

### 2.1. Kızana Sultan'ın Zâhiri ve Bâtını Özellikleri

#### 2.1.1. Zâhiri Lakap ve Unvanları

<sup>18</sup> Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, 11-12.

<sup>19</sup> Yasemin Tümer Erdem-Halime Yiğit, *Bacıyan-ı Rum'dan Günümüze Türk Kadınının İktisadi Hayattaki Yeri*, (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2010), 14.

<sup>20</sup> İslam öncesi Türk mitolojisinde erkek insani, kadın ise ruhani özellikleri temsil ettiğinden, destan ve efsanelerde kahramanların eşleri ekseri Tanrı tarafından gönderilmiş kutsal kadınlardı. Bk. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 5. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 1:87.

<sup>21</sup> Kadim Türk töresine göre soyun devamını sağlayacak olan çocukları doğuran, bakan, büyüten "anne", toplumun temelini ve çekirdeğini oluşturan en küçük birim olan aile kavramına da bağlı olarak kutsal kabul edilmektedir. Ayrıca Türk mitolojisinde soylar ekseri oğullardan geldiği halde türeyiş mitlerinin bazı versiyonlarında boyların "anne" eksenini üzerinden geliştiği de görülmektedir. Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1: 27-28,55-56,101. Anne ekseninde oluşan boy fenomeni özellikle Kırgız halkının ortaya çıkış mitinde baskın etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Efsaneye göre nikâhlı dört karısı ve kırk tane de cariyesi olan Buyan-Han'ın hiç oğlu yoktu. Kendisi bir oğul istediği halde Tanrı ona 40 kız evlat vermişti. Kırgız (Kırk-Kız) kavmi Buyan-Han'ın 40 kızından meydana gelmiştir. Bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1: 411.

<sup>22</sup> Beydili, "Ağ Ana", 24-25.

<sup>23</sup> Beydili, "Umay-Umay Ana", 579-585.

<sup>24</sup> Beydili, "Albastı", 37-41.

<sup>25</sup> Beydili, "Aan Alahçın Hatun", 13-14.

<sup>26</sup> Beydili, "Aşapatman", 69-70.

<sup>27</sup> Beydili, "Bayana-Payana", 95.

<sup>28</sup> Beydili, "Biçura", 102.

<sup>29</sup> Beydili, "Apa-Ama", 64-65.

<sup>30</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1: 596-597. Sonraki devirlerde görülen erkek şamanların kıyafet, aksesuar, tavır ve görünüm olarak bu ilk kadın şamanı taklit ettikleri düşünülmektedir. Şamanların ayinlerde kullandığı kıyafetlerin, üzerlerinde göğüs resimlerinin yer aldığı kadın giysileri şeklinde olması Şamanist kültürün ortaya çıkışındaki dişî figüre gönderme olarak yorumlanmaktadır. Bk. Beydili, "Şaman", 511.

Tasavvufî düşünceye göre bir şeyin göze görülen, aşikâr yani zâhiri bir dış tarafı olduğu gibi, gizli ve derûn yani bâtını bir tarafı da vardır. “Kızana”, konumuz olan kadın evliyanın gerçek ismi olmayıp hâl belirten ve tarikattaki konumunu gösteren bir unvandır. Zira tarikat ehlinin kendi isimleri yerine meşreplerine göre farklı lakaplarla anıldıkları bilinmektedir. Bu durum tasavvufta dünyevi kimliği unutmak ve unutturmaya hizmet etmektedir. Çeşitli tarikatlarda “baba”,<sup>31</sup> “dede”,<sup>32</sup> “dedebaba”<sup>33</sup> gibi eril sıfatların yanında “bacı”,<sup>34</sup> “ana-bacı”<sup>35</sup> gibi dişil sıfatlar da kullanılmaktadır. Bu sıfatlar hiyerarşik mertebeyi ve müritlerin birbirlerine göre konumunu belirttiği gibi geleneksel olarak kadının isminin ağızdan ağıza anılmasını önlemek, onun kadınlık haline vurgu yapmamaya da hizmet etmektedir. Kızana’nın durumunda “kız” sıfatı onun mücerretliğine, “ana” sıfatı ise yönetici ve lider olduğuna işaret etmektedir.

Tekke ve zaviyeleri yöneten kadın şeyhler alışla gelen bir uygulama olmamakla birlikte tarihte örneklerine rastlanmaktadır. Osmanlı Devleti’nin kuruluşuna rastlayan yıllarda Kütahya Odyakan Tekkesi sırasıyla Hacı Bacı, Hundî Bacı ve Sûme Bacı adlarındaki kadın şeyhler tarafından yönetilmiştir.<sup>36</sup> Benzer şekilde Anadolu’da faaliyet gösteren sosyal, siyasal, iktisadi, askeri ve dini bir teşkilat olan Bacıyan-ı Rum zümresinin ise tamamen kadınlardan meydana gelen bir dini organizasyon olduğu görülmektedir. Fatma Bacı tarafından yönetilen bu teşkilata bağlı bacıların her bölgede kendi kadın şeyh ve mürşideleri bulunmaktaydı.<sup>37</sup> Fatma Bacı’nın kız kardeşi Âmine Hatun da Şam’daki 18 hankâhın yönetimini üstlenerek kadınlara tarikat dersleri vermiştir.<sup>38</sup>

Demir Baba Velayetnamesi’nde Dobruca’nın en önde gelen şeyhleriyle sürekli ve yakın temas halinde gösterilen Kızana’nın kuvvet ve kudret bildiren “Sultan”<sup>39</sup> unvanıyla anılması, bölgenin etkili Sûfilerinden biri olduğunu göstermenin yanında tarikat önderi olarak kabul edildiğinin de bir işaretidir.

### 2.1.1. Bâtını Lakap ve Unvanları

Kızana Tekkesi hakkında bilgi veren ilk modern kaynak olan F. Kanitz, 1877’de ziyaret ettiği tekkenin hikâyesini o zaman türbenin bekçisi olan derviş Hacı Mehmed’den dinlemiştir. Buna göre tekke, Davutlar Köyü’nde doğan Fatma adındaki bakire için yöre halkı tarafından kurulmuştur. Allah tarafından seçildiğinin bir göstergesi olarak mucizeler yaratıp kerâmetler

<sup>31</sup> Tasavvufta şeyh, mürşit anlamında kullanılan terim. Tarikatlarda cismani (soy/nesep) babalığının yanında ruhani (manevi) babalık da söz konusudur. Tasavvufta şeyh müridin hakiki babası olarak kabul edilmektedir. Bk. Süleyman Uludağ, “Baba”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Basım (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 62.

<sup>32</sup> Ekseri Mevlevilikte kullanılmakla beraber başka tarikatlarda da mertebeye ifade eden terim. Bk. Uludağ, “Dede”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 100-101.

<sup>33</sup> Bektaşilerde, tüm Bektaşilerin başkanı olan kişi ve Kırşehir’deki postnişine verilen ad. Bk. Uludağ, “Dedebaba”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 101.

<sup>34</sup> Ablâ, kız kardeş, kalfa, hanım ayrıca bir tarikatta tarikat önderinin karısına verilen saygı unvanı anlamlarına gelmektedir. Bk. Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, “bacı”, erişim: 2 Şubat 2019,

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c922adee55a98.54567471](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c922adee55a98.54567471). Bacıyan-ı Rum gibi kadınlara özgü bir organizasyon içerisinde değerlendirildiğinde ise bir sanatta derecesi çirakla usta arasında olan kalfa anlamları da ön plana çıkmaktadır. Günlük hayatta dişil anlam ve nitelik taşıyan bacı sıfatı Bektaşî tarikatının literatüründe ise cinsiyet anlamı barındırmamaktadır. Alevî-Bektaşî inanç sisteminde kadınlar “saçlı bacı”, erkekler ise “taçlı bacı” olarak tanımlanmaktadır. Bk. Adem Koç, “Güruh-ı Naci’nin Saçlı Bacıları: Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminde Kadın Olmak”, *Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (Sonbahar 2015): 134-136.

<sup>35</sup> Tarikatlarda şeyhin hanımına verilen ad. Bk. Uludağ, “Ana-bacı”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 40.

<sup>36</sup> Ethem Cebecioğlu, “Bacıyan-ı Rûm”, *Türk Aile Ansiklopedisi*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 3: 651.

<sup>37</sup> Mikail Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları Teşkilatı)*, 3. Baskı, (İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008), 93.

<sup>38</sup> Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları Teşkilatı)*, 97.

<sup>39</sup> Gönül âleminin sultanları kabul edilen evliyaların şah, sultan ve hünkâr gibi unvanlarla anılması geleneksel bir uygulamadır. Daha çok Türk velileri için kullanılan sultan unvanlı velilerin etrafında toplananlar, onun tebaası sayılmıştır. Bk. Uludağ, “Sultan”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 323-324.

gösteren Fatma, Hz. Peygamberin himayesindedir. İyileştirme gücüne sahip olan azize, ölümünden sonra kendisi için yakınlarında bir tekke inşa edileceği ve hastaların 400 yıl boyunca burada şifa bulmaya devam edeceği kehanetinde bulunur. Kanitz, evliyanın kalıntılarının 1856'da türbedeki mezara defnedildiğini ve zamanla tekkenin etrafında Kızana Tekke adıyla 55 hanelik bir Türk köyü kurulduğunu bildirir.<sup>40</sup>

Bölge halkı tarafından anlatılan efsane ise Kanitz'in anlattıklarıyla uyuşmaz. Buna göre; Kızana'nın gerçek adı Zühre'dir. Yıllar boyunca çocuğu olmayan bir ailenin kızı olarak dünyaya gelen Zühre, daha doğmadan kendi gelişini rüyasında annesine müjdelemiştir. Olağanüstü güzellikteki Zühre, bir gece evlerine gelen iki yolcuyla misafir eder. Gezgin dervişler olan bu misafirlerden biri abdest almak isteyince ona su dolu bir ibrik ve leğen getirir. Adam suyu temiz bir yere dökmesini isteyince Zühre suyu dökmeye kıyamaz ve içer. Misafirler aniden ortadan kaybolurken Zühre de içtiği suyun etkisiyle sararır ve bundan sonra Sarı Kız olarak anılmaya başlar. Bir süre sonra görünmez olan Zühre ortadan kaybolunca köylüler kötü yola düştüğü dedikodusunu çıkarır. Zühre iftiracıları lanetler ve köyüne asla dönmeyerek dağlarda vahşi hayvanlarla yaşar; bazen insanlara görünerek yardımcı olur ya da kehanetlerde bulunur.

Zühre'nin hikâyesi Anadolu'daki Sarı Kız efsanesine olan benzerliğiyle de dikkat çekmektedir.<sup>41</sup> Zira Demir Baba Velayetnamesi'nin bir yerinde de Kademli Baba, Kızana Sultan'a "Sarı Kız" diye seslenmektedir.<sup>42</sup>

"Sarı Kız" tanımlaması İslam öncesi Türk ananelerine dek uzanmaktadır. Dişi bir ruh olarak tahayyül edilen Albastı etrafında şekillenen algıya göre kadınla ilgili halleri tayin ve tasvir eden Kırmızı, Kara ve Sarı Albastılar bulunmaktadır. Bunlardan Sarı Albastı "Sarı Kız" şeklinde anıldığı gibi kadınlara mahsus hoppalığın<sup>43</sup> da temsil etmektedir.<sup>44</sup> Bu durum, farklı zaman ve coğrafyalarda oluşan Sarı Kız efsanelerinin hemen hepsinin ortak paydası olan masum bir kıza iffetsizlik suçu atıldıktan sonra neden Sarı Kız lakabı takıldığını açıklar görünmektedir. Kızana efsanesinde ise Zühre'nin bânîni sararması etrafındakiler tarafından sadece zâhiren görünüp adlandırılabilmiştir.

Türklerin dünya şemasında sarı, merkezin yani toprağın ve yaşanan ülkenin rengidir. Ateş, güneş ve ışıkla da bağlantılı olan sarı rengin dini şahsiyetler için dinsel anlamda güçlülük ve hâkimiyetten kaynaklanan bir ayrıcalığa işaret ettiği, buna istinaden bazı Sûfi önderlerin "sarı" lakabıyla diğerlerinden ayrılmış olabileceği düşünülmektedir.<sup>45</sup>

Kanitz'in anlattığı hikâyede Kızana'nın Hz. Peygamber'in manevi himayesindeki Fatma olarak belirtilmesini pek çok tarikatta görünen Hz. Fatıma kültüne bir gönderme olarak yorumlamak mümkündür. Zira Hz. Fatıma, İslam inancı bağlamında kadın evliya kültürünün en önemli örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i Beyt içinde yer alan Hz. Fatıma hayatı, dine olan hizmetleri ve siyasal mücadelesiyle İslam tarihinin ilk ve en etkili kadın fenomenlerinden

<sup>40</sup> Kanitz, *Dunavska Balgariya i Balkanıt*, 3:299.

<sup>41</sup> Balıkesir Edremit sınırları içerisinde yer alan Kaz Dağı civarında yaşadığına inanılan Sarı Kız, çok güzel ve iffetlidir. Kendisiyle evlenmek isteyen ve reddedilen köylülerin iftirasıyla babası tarafından cezalandırılmak üzere güttüğü kazlarla birlikte dağda ölüme terk edilen Sarı Kız kerâmetler gösterir. Babası hatasını anlayarak kızının yanına gider fakat kızını köye inmeye ikna edemez. Sarı Kız efsanesinin farklı varyantları hakkında bkz. Ali Duymaz, "Kaz Dağı ve Sarıkız Efsaneleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mayıs 2001): 90-93. Başka bir Sarı Kız efsanesi ve inceleme için bk. Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 98, 107-111,

<sup>42</sup> Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül, *Demir Baba Velayetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 55.

<sup>43</sup> Hoppa: Sıfat. Yaşına uymayan davranışlarda bulunan, delişmen, serbest, koket, ağırbaşlı karşıtı. Bk. Türk Dil Kurumu, Genel Türkçe Sözlük, "hoppa", erişim: 2 Şubat 2019,

[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c76828fb88092.46232977](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c76828fb88092.46232977).

<sup>44</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1: 300.

<sup>45</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2002), 194.

biri olmuştur. Hz. Fatıma etrafında çok sayıda efsane ve inanış geliştiği gibi Anadolu ve Rumeli’de özellikle kadınlara mahsus haller ve sağaltma, bereket, doğum gibi olaylar “Fatma Ana” kültü etrafında birleşmiştir. Öyle ki Sarı Kız efsanesinin Tahtacı Türkmenleri arasında anlatılan bir versiyonuna göre; Hz. Ali ve Hz. Fatıma’nın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den başka, ışık şeklinde Kâbe’ye inen bir de kızları vardır ki o da Sarı Kız’dan başkası değildir. Hz. Ali’nin nefesinden süzülüp gelen Sarı Kız, “Ali Işığı”nın da bir tezahürüdür.<sup>46</sup>

### 2.1.2. Zâhiri Hâli

Anlatılan efsanelere göre Zühre, dünyalar güzeli bir kızdır. Sarı Kız lakabından da etkilendiği anlaşılan bölge halkı Onun sarı saçlı, mavi gözlü, ak tenli bir genç kız olarak düşünmektedir. Saflığının ve iffetinin bir göstergesi olarak evlenmek istemeyen Zühre, bekâr ve bakiredir. Demir Baba Velayetnamesi’ne göre de Kızana, bir zamanlar nişanlı olduğu halde Hak yoluna girerek evlenmekten vazgeçen bir abdaladır<sup>47</sup> ki bu durum onun mücerret olduğuna işaret etmektedir.

Mücerret, dünya ve ahiret kaygısını bir yana bırakıp sadece Allah’a gönül veren ve sadece ona bağlanan derviş demektir.<sup>48</sup> Tasavvuf yoluna giren bir kişinin Allah’a tam manasıyla yönelmesi ve Allah’tan başka her şeyden kendisini uzaklaştırıp sakınması, bazı zahit ve mutasavvıflarda evlenmemek ve evlat sahibi olmamak gerektiği doktrininin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kanaati taşıyanlar evlenmeyi tecride engel olarak görmüşlerdir. Mücerretlik ekseri erkek dervişler ve şeyhler arasında yaygın olmakla birlikte bazı kadın Sûfilerin de züht anlayışı ekseninde bekârlığı tercih ettikleri bilinmektedir.<sup>49</sup>

### 2.1.3. Bâtını Hâli

Kızana Sultan’ın bâtını hâli hakkındaki bilgilere halka arasından derlenen efsanelerden ulaşılmaktadır. Buna göre Kızana Sultan dervişin aptes suyunu içer içmez sararmanın yanı sıra görünmezlik özelliği de kazanır. İsteddiği zaman hiç iz bırakmadan ortadan kaybolan Kızana dilediği zaman da görünebilmektedir. Ölümsüz olduğuna da inanılan Kızana Sultan daima gençtir.<sup>50</sup> Bu hâli onun zamana hükmeden bir evliya olduğunun delilidir.

Hayvanlarla konuşan Kızana Sultan’ın kendisi de bazı yaratıklara dönüşebilmektedir. Don değiştirme denilen bu hadise, menşei kadim Orta Asya Türk inançlarına dayanan bir uygulama olup şekil ve dış görünümün değişmesi anlamına gelmektedir. Pek çok evliyanın rutini olan don değiştirmenin kadim Türk geleneklerindeki uygulayıcısı şamandır. Şaman, yardımcı ruhları olan çeşitli hayvanların şekline girerek astral yolculuklar yapmakta, kötü ruhlarla mücadele etmekte, geçmiş ve geleceğe dair yasaklı bilgilere erişebilmektedir.

Zühre’nin metamorfoz geçirerek sararmasını sağlayan olay dervişin abdest suyunu içmesidir. Abdest suyu içme motifi, Hacı Bektaş Veli hakkında anlatılan bir efsanede de vardır. Rivayete göre uzun bir yolculuktan sonra Sulucakaraöyük’e gelen Hacı Bektaş, kadınlardan yiyecek ister. Kutlu Melek adındaki bir kadın kendisine yiyecek ikram eder. Hacı Bektaş’ın

<sup>46</sup> Beydili, “Sarı Kız”, 483. Sarı Kız’ı Ehl-i Beyt ile ilişkilendiren başka bir versiyona göre; Hz. Ali’nin seferde olduğu bir zamanda Hz. Fatıma, Selman-ı Pak’a bir kızı evladı olmadığından dert yanar. Salman-ı Pak’ın “Al o zaman nasibini” demesiyle Hz. Fatıma kucağında bir kız çocuğu bulur. Hz. Fatıma sevinçle bebeği Hz. Muhammed’e götürünce Hz. Peygamber, “Benim torunlarım bunu kötülerler, bunun nasibini Allah’a havale ettim” der. Bunun üzerine Salman-ı Pak, bebeği Kaz Dağı’nda yaptırdığı inciden saraya koyar. Burada 25 yıl kadar yaşayan kız ölünce kabri Alevilerin Kâbe’si olur. Bk. Duymaz, “Kaz Dağı ve Sarıkız Efsaneleri Üzerine Bir Değerlendirme, 91-92.

<sup>47</sup> Kılıç-Bülbül, *Demir Baba Velayetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 58-59.

<sup>48</sup> Süleyman Uludağ, “Mücerred”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 447.

<sup>49</sup> Nur Kıpçak, “Kadın Evliyaların Er/Kek Olarak Anılması Üzerinde Tevhit ve Mücerretliğin Etkisi Rabia Adeviye Örneği”, *Turkish Studies*, 9/3 (Winter 2014): 887-888.

<sup>50</sup> Mikov, *Bulgaristan’da Alevi-Bektaşî Kültürü*, 108-109.



erenlerden olduğunu anlayan kadın ve kocası, Hacı Bektaş'tan onlarla yaşamasını ister. Ancak Hacı Bektaş'ın abdest aldığı suyu dökmeye kıyamayan kadın her seferinde suyu içmektedir. Bir gün abdest alırken Hacı Bektaş'ın burnu kanar ve kadın bu suyu da içer. Durum anlaşılınca Hacı Bektaş, “senden iki oğlumuz gelecek” der ve hamile kalan kadının üç oğlu olur. Bunlarda sadece ikisi yaşar.<sup>51</sup>

İki efsanede de dini bir figür karşısında iyi niyet, saygı ve bağlılıkla yapılan, kendiliğinden gelişen aşırı bir eylem tahmin edilemez büyük sonuçlar doğurmuştur. Zühre'nin dervişin abdest suyunu içmesi sararmasına, dolayısıyla sıradan dünyanın algı ve kalıplarından sıyrılmasına sebep olmuş ve bu özellikler sıradan insanların tepkisini çekmiştir.

Zühre'nin kendiliğinden gelişen bir eylem sonucunda önce Sarı Kız sonrasında da Kızana Sultan'a dönüşmesi kadim Türk inanışlarında şaman olacak insanın belirlenmesi safhasıyla büyük benzerlik göstermektedir. Zira şaman olacak kişiyi doğanın kendisi seçer ve bu ilâhi vergi öğrenilerek gerçekleşmez. Kişi kendi isteğiyle değil ruhlar tarafından seçildiği için şaman olur. Şamanlık, seçilmiş olanın kaçamayacağı bir talih işi olarak kabul edilmiştir.<sup>52</sup>

Şaman olacak insanda ruhsal açıdan önemli değişiklikler meydana gelir. Tabiatla konuşmayı, ruhani varlıklarla ilişki kurmayı öğrenen şaman, aynı zamanda seçme şansı olmadan, kendisine rağmen gerçekleşen talihinin kurbanıdır. Sahip olduğu insanüstü özelliklerinden dolayı şaman, ailesinden ve diğer insanlardan ayrı yaşamak durumundadır.

Şamana dönüşme süreci uzun, meşakkatli ve erginlenme ritüelleriyle dolu bir serüvendir. Ruhların elinde defalarca ölen şaman yeniden doğar, başkalaşır ve güçlenir. Muktedir bir şamana dönüşmek sayısız erginlenmeler gerektiren sürekli bir devinimdir.

Zühre efsanesinde de abdest suyunu içmek gibi marjinal bir hareket ve akabinde meydana gelen dönüşüm erginlenmeye ulaştıracak bir geçiş törenine işaret etmektedir. Demir Baba Vilayetnamesi'nde de benzer bir motife yer verilmiştir. Kademli Baba'nın teklifiyle Akyazılı Baba Sultan, gelin Zahide'nin ayaklarını yıkamasına izin verir. Kademli Baba Akyazılı Baba'nın ayağını tutarken gelin Akyazılı Baba'nın ayağını yıkamaya başlar fakat elleri titrediği için başaramaz. Bunu gören Kızana Sultan, Akyazılı Baba'nın ayağına yapışır ama o da yıkayamaz. Nihayet Kademli Baba Akyazılı Baba'nın ayağını alıp yıkarken Kızana Sultan su döker ve gelin de peşkir tutup ayaklarını siler. Akyazılı Baba'nın ayaklarını yıkayamayan Zahide gelin daha sonra Kademli Baba'nın ve Mustafa Baba'nın ayaklarını yıkar. Kızana Sultan da su döker ve sonrasında da bu üç pirin ellerini öper. Bunun üzerine Kademli Baba Akyazılı Baba'ya döner ve “tamamdır” cevabını alınca, bu defa “Sarı Kız tamam” der. Bunu duyan Kızana Sultan, yer öpüp geri geri giderek oradan ayrılır.<sup>53</sup> Burada başkasının ayağını yıkamak sadece tevazu, alçakgönüllülük ve hizmet göstergesi olarak değil hazır ve yeterli olma anlamlarını da barındırıyor olmalıdır.

Evlenmemek Kızana Sultan'ın mücerretliğinin sadece zahiri kısmını oluşturmaktadır. Zira kendini her şeyden temizleyip arındırarak bâtinî mücerret olabilen kişi Nûr-u Hak olur. Bedeni ateşe girse yanmaz, katledilse elem duymaz, helak olsa gam yemez. Bu sırta eremeyenler boş yere mücerret olup günaha girmektedir.<sup>54</sup>

#### 2.1.4. Kerâmetleri

<sup>51</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarında İslam Öncesi Temelleri*, 9. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 270.

<sup>52</sup> Beydili, “Şaman”, 510.

<sup>53</sup> Kılıç-Bülbül, *Demir Baba Velayetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 55. Akyazılı erkânındaki su dökme ve ayak yıkama ayını bu uygulamaya dayandırılmaktadır. Bk. Ayhan Aydın, “Bulgaristan'da Yaşanan Alevilik-Bektaşîlik Üzerine Gözlemler”, *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik*, Ed. Mehmet Ersal, (İstanbul: Çorlu Belediyesi Yayınları, 2005), 333.

<sup>54</sup> Uludağ, “Mücerred”, 31: 448.

Hakk'ın velisine bir ikramı olarak kabul edilen kerâmetler, avam üzerinde çok etkili olmakla birlikte gerçek Sûfiler temkinli yaklaştıkları bu hâlin ilâhi bir tuzak olmasından korkmaktadır.<sup>55</sup>

Kızana Sultan'ın bâtını halinden kaynaklanan pek çok kerâmetleri vardır. Bunlardan ilki kendi doğumunu annesine rüyada tebşir etmesidir. Bu, aynı zamanda Zühre'nin seçilmiş bir kişi olduğunun da ilk tezahürüdür. Hâli gereği hayvanlarla konuşup anlaşılan, kılık değiştirebilen Kızana Sultan, tekkesindeki çeşme için gerekli olan suyu yere batırıldığı çubuğun açtığı delikten sağlamış, türbe ve tekkesinin inşasına yardım etmiştir.<sup>56</sup> Kızana Sultan güçlerini sadece iyilik için değil cezalandırmak için de kullanmaktadır. Onu iffetsizlikle suçlayan köylüleri lanetlediği gibi, tekkesine gelen iffetsiz kadınlara da kapıyı kapatmaktadır.<sup>57</sup>

Kızana Sultan'ın en önemli kerâmetlerinden biri de sağaltmak ve dertlere deva olmaktır. Günümüzde bile Bulgaristan'ın her yerinden hastalar, kayıpları olanlar, çocuğu ya da işi olmayanlar, evlenemeyenler, kavuşamayanlar dilek dilemek, adak adamak ve kurban kesmek üzere Kızana Sultan Tekkesi'ne gelmektedir. Bir kıyafet ya da eşyayı türbede beklettikten sonra kullanmanın hastalık ve sorunların çözümünü sağlayacağına inanılmaktadır. Kızana Sultan'ın mezarına elini sokmak ya da kabirden toprak almanın da iyileştirici etkisi olduğu kabul edilmektedir.

Eski Türklerin dinsel algısında Sarı Kız motifiyle sağaltmak ve derman olmak arasında çok eski bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki bazı Türk kavimlerine göre Sarı Kız formundaki mitolojik motif, dertlere derman olan, koruyucu bir ruhu ifade etmektedir ve bu şekilde yardıma çağırılırdı. Dağ İyeleri de Sarı Kız görkeminde düşünülüp şamanların koruyucu ruhları arasında yer alırdı.<sup>58</sup>

### 2.1.5. Tarikat ve Erkân

Kızana Sultan Tekkesi'nin hangi tarikata ait olduğu kesin olarak belirlenebilmiş değildir. M. Kiel'e ve L. Mikov kompleksi bir Bektaşî tekkesi olarak değerlendirirken,<sup>59</sup> bölgede ve tekkede araştırma yapan D. Acar, Kızana Sultan'ın Babaîler tarafından bir Babaî dervişi olarak kabul edildiğinden hareketle, tekkede ikâmet eden Babaî dervişlerinin kovuşturmalarından korunmak için kendilerini Bektaşî olarak adlandırmış olabileceklerini düşünmektedir.<sup>60</sup> Gerçekten de Osmanlı Devleti'nin XVI. Yüzyıldan itibaren resmen tanıdığı tek gayri Sünnî tarikat olması<sup>61</sup> sebebiyle Bektaşîliğin diğerleri karşısında XIX. yüzyıl başlarına kadar bir avantaj sağladığı bilinmektedir. Kızana Sultan'ın bir Kalenderî şeyhi olduğu bilinen Otman Baba'nın halifelerinden Akyazılı Sultan ve Kademli Baba ile birlikte gösterilmesi Kalenderî tarikatıyla bağlantılı olabileceğini de düşündürmektedir.

Kızana Sultan'ın mensup olduğu tarikat hakkında fikir yürütmeyi sağlayan verilerden biri de kendisinin mücerret olmasıdır. Bekârlık, bazı oluşumlarda zorunlu olduğu halde pek çok tarikatla ise tercih ve takdir edilen bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Mücerretlik, özellikle Balım Sultan tarafından örgütlenen Bektaşîlikte önemli bir makam haline gelmiştir.<sup>62</sup>

<sup>55</sup> İzzeddin Kaşani, *Tasavvufun Ana Esasları*, 42-40,169-170.

<sup>56</sup> Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*, 103-104.

<sup>57</sup> Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*, 107-108.

<sup>58</sup> Beydili, "Sarı Kız", 485. Şamanlar taşıdıkları özellikler bakımından hekimlere de yakındır. Şamanın Türkçe adlarından biri olan kam ve bahşı aynı zamanda tabip ve hekim anlamlarını içermektedir. Bk. Beydili, "Şaman", 510.

<sup>59</sup> Machiel Kiel, "Eskicuma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 397; Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*, 106.

<sup>60</sup> Damla Acar, *Bulgaristan'da Deliorman Bölgesi'ndeki Babai ve Bektaşî Tekkeleri*, 52.

<sup>61</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1992), 5: 373.

<sup>62</sup> Bektaşîliğin Çelebiler kolu Hacı Bektaş-ı Veli'nin evli ve çocuk sahibi olduğu görüşünderken Babalar kolu ise onun evlenmediğini sadece yol evlatları bulunduğunu savunmaktadır. Bk. Uludağ, "Mücerred", 31: 447.

Demir Baba Velayetnamesi'nden anlaşıldığına göre Kızana Sultan'ın mücerretliği kendi seçimidir. Zira aynı tarik içerisinde oldukları anlaşılan eski nişanlısı derviş Salih'i kendi akrabalarından bir kızla evlendiren Kızana, kıza da “gelinim” demektedir.<sup>63</sup> Kızana Sultan'ın kendi tercihi olan mücerretliği gerek tarikat gerekse de Sûfi hiyerarşide yükselmesini sağlamış olmalıdır.<sup>64</sup>

Velayetnamede Kızana Sultan'ın Rumeli'nin hemen her yerinden gelen erkek tekke şeyhleri ve dervişleriyle bir arada gösterilmesi, kendisinin kadın-erkek müşterek ayin yapan bir tarikatın mensubu olduğunu ortaya koymaktadır. Müşterek ayin yapma geleneğinin özellikle göçebe Türkmenlerin yoğun olarak bulunduğu sahalarda faaliyet gösteren Vefaiye ve Yeseviye gibi tarikatlarda uygulandığı bilinmektedir.<sup>65</sup> Aynı şekilde, Babailiğin kurucusu Baba İlyas'ın yerleştiği Amasya yakınlarındaki Çat Köyü'nde “birbirine karşı asla nefsi duygular beslemeyen” kadınlı erkekli yetmiş iki bin müridi olduğu kaynaklardan öğrenilmektedir.<sup>66</sup> “Rum Erenleri” olarak adlandırılan zümrenin de “bacı” sıfatını taşıyan kadın velilerle bir arada buldukları menkıbelerden anlaşılmaktadır. Zira Hacı Bektaş-ı Veli'nin daha Rum'a gelmeden Rum Erenlerine gıyaben gönderdiği selâmı o sırada onlarla aynı mecliste bulunan Fatma Bacı işitip almıştır. Bu durum bu geleneğin XIII. Yüzyılda bazı tarikat çevrelerinde devam ettiğinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır.<sup>67</sup> Bektaşî tarikatında da teşekkül aşamasından günümüze dek uzanan bir tarih düzleminde kadınlı erkekli ayinlerin uygulanageldiği bilinmektedir. Bu durum, Kızana Sultan Tekkesi'nin kuruluş aşamasında Kalenderi olarak değerlendirilebilecek bir nüvenin parçası olduğu halde sonraki süreçte Bektaşîlerin kontrolüne geçmiş olabileceğini düşündürmektedir.

F. Kanitz, tekkede gerçekleştirilen ritüeller hakkında detaylı bilgi vermeden Pazartesi ve Cuma günleri Fatma'nın mezarı başında mum yakıldığını, azizenin mum yakıp mezarına zeytinyağı sunanları iyileştirip, kayıplarını buldurduğunu söylemekle yetinir.<sup>68</sup> Günümüzde de Bayramlarda kurbanların kesildiği, Cemlerin yapıldığı, adakların adandığı, çeşitli hediyelerin sunulduğu Kızana Sultan Tekkesi'nde Perşembe ve Pazar akşamları mezarı başında mum yakılmaktadır.<sup>69</sup>

Kızana Sultan'ın devrin Kutbu<sup>70</sup> olarak kabul edilen Akyazılı Sultan, büyük velilerden Kademli Baba ve sonraki Kutb olacak olan Demir Baba ile anılması onların aynı erkânda olduğunu düşündürmektedir. Kızana Sultan'ın bahsi geçen velilerin ayaklarını yıkamasının Akyazılı erkânındaki uygulamanın öncüsü olarak değerlendirilmesi de bu durumun bir göstergesidir.

## Sonuç

Kadının sosyal ve dini hayattaki konumu her toplumda farklılıklar göstermektedir. Eski Türklerde ayrıcalıklı bir yere sahip olan kadın, sosyal hayat kadar geleneksel inanç sistemi

<sup>63</sup> Kılıç-Bülbül, *Demir Baba Velayetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 58-59.

<sup>64</sup> Büyük bir Sûfi bulaşma şeklinde gerçekleşen Akyazılı Sultan'ın dervişlerinden Hacı Dede ile Turan Halife'nin kızı Zahide'nin düğününde de en önemli makamlardan biri olan gelinin sağdıcısıdır. Bk. Kılıç-Bülbül, *Demir Baba Velayetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 51.

<sup>65</sup> Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarında İslam Öncesi Temelleri*, 176-178.

<sup>66</sup> Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarında İslam Öncesi Temelleri*, 175.

<sup>67</sup> Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarında İslam Öncesi Temelleri*, 175.

<sup>68</sup> Kanitz, *Dunavska Balgariya i Balkanıt*, 3: 299.

<sup>69</sup> Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*, 106.

<sup>70</sup> Tasavvufta Allah iradesini temsil eden ve erenlerin en ulusu olan; Allah adına kâinata tasarruf sahibi olan kişi. Bk. Cürcânî, “Kutb”, *Tarifat*, 185.

içerisinde de yer bulabilmiştir. Orta Asya Türk kavimlerinin panteonuna bakıldığında, çok sayıda dişil figürün varlığı tespit edilebilmektedir.

Türklerin inanç ve geleneklerinden kaynaklanan kutsal kadın algısının, İslamiyet'in kabulünden sonra oluşan kadın evliya imajının ortaya çıkışında da etkili olduğu görülmektedir. Özellikle tanrılar ve ruhlarla iletişime geçebilme yeteneğine sahip seçilmiş bir kişi olan Şaman figürünün menşe ve fonksiyon olarak öne çıktığı, mistik özelliklerini İslami bir kisveyle sürdürmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Türk tipi kadın evliya motifinde yaşamaya devam eden bu unsurların sürekliliğinde, Türklerin İslam tasavvufunda kendi kadim ve özgün yaşam algılarıyla kaynaştırarak kurdukları tarikatlar etkin bir rol üstlenmiştir. Bu tarikatlardaki kadın şeyh ve dervişler geleneksel kaynaklardan da beslenerek doğaüstü özelliklere sahip İslâmi kadın evliya fenomenini ortaya çıkarmışlardır. Bulgaristan'ın ESKICUMA şehri kırsalında yer alan KIZANA SULTAN TEKKESİ de tabiat, ruhlar, geçmiş ve gelecekle temas kurabilen; hastalandıran, iyileştiren, zaman hükmeden, şekil değiştirebilen, hayvanlarla konuşan ve daha pek çok şeye muktedir olduğu kabul edilen böyle bir kadın evliya figürü etrafında kurulmuştur. DELİORMAN MINTIKASINDA kadın bir evliya ekseninde geliştiği tespit edilebilen tek yapı olan KIZANA TEKKESİ mimari açıdan orijinalliğini büyük ölçüde kaybetmekle birlikte, farklı inanç ve milliyetlerden insanları kendine çeken özgün bir kült sahası olarak varlığını sürdürebilmiştir. Hangi tarikata mensup olduğu tam olarak tespit edilemeyen KIZANA SULTAN'ın menşe itibarıyla KALENDERİ bir zümreye dâhil olmakla birlikte tekkesinin sonraki dönemlerde Bektaşî tarikatının kontrolüne geçmiş olabileceği değerlendirilmektedir. XVI. yüzyılda yaşamış olabileceği düşünülen KIZANA SULTAN, devrinin Sûfî hiyerarşisinde de üst sıraları işgal eden bir fenomendir. Halk arasında KIZANA SULTAN, SULTAN ANA, SARI KIZ, FATMA, ZÜHRE gibi birbirinden farklı isimlerle anılması, tarihi süreç içerisinde farklı kültlerden beslenip yeni kaynaklarla evrilerek var olmaya devam eden kadim bir algı ve pratiğe dayandığının göstergesidir.

### Kaynakça

- Acar, Damla. *Bulgaristan'da Deliorman Bölgesi'ndeki Babai ve Bektaşî Tekkeleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1999.
- Aydın, Ayhan. "Bulgaristan'da Yaşanan Alevilik-Bektaşîlik Üzerine Gözlemler", *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik*, Ed. Mehmet Ersal. 294-347. İstanbul: Çorlu Belediyesi Yayınları, 2005.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*: 4. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000.
- Bayram, Mikail. *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları Teşkilatı)*. 3. Baskı. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2008.
- Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Trc. Eren Ercan. Ankara: Yurt Kitap, 2003.
- Cebecioğlu, Ethem. "Bacıyân-ı Rûm", *Türk Aile Ansiklopedisi*. 3:651-655. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991.
- Cürcânî, Ali ibn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, (Tarifat)*. Trc. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Duymaz, Ali. "Kaz Dağı ve Sarıkız Efsaneleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Mayıs 2001): 88-102.
- Erdem, Yasemin Tümer-Yiğit, Halime. *Bacıyan-ı Rum'dan Günümüze Türk Kadınının İktisadi Hayattaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2010.

- İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc. Zakir Kadirî Ugan, 4. Baskı. 1 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Kanitz, Felix. *Dunavska Balgariya i Balkanıt*: III, Sofya: Borina, Basım yılı yok.
- Kâşânî, İzzeddîn. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*. Trc. Hakkı Uygur, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kılıç, Filiz-Bülbül, Tuncay. *Demir Baba Velayetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Kıpçak, Nur. “Kadın Evliyaların Er/Kek Olarak Anılması Üzerinde Tevhit ve Mücerretliğin Etkisi Rabia Adeviye Örneği”. *Turkish Studies* 9/3 (Winter 2014): 879-891.
- Kiel, Machiel. “Eskicuma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koç, Adem. “Güruh-ı Naci'nin Saçlı Bacıları: Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Kadın Olmak”. *Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (Sonbahar 2015):125-144.
- Lubomir Mikov. *Bulgaristan'da Alevi Bektaşî Kültürü*. Trc. Orlin Sabev (Orhan Salih), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Memişoğlu, Hüseyin. “Bulgaristan'da Türk Kültür ve Sanat Eserleri”. *Vakıflar Dergisi* 23 (1994): 311-319.
- Noyan, Bedri. *Demir Baba Vilayetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Bektaşîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 373-379. İstanbul: TDV Yayınları,1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarında İslam Öncesi Temelleri*. 9. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*:1. 5. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1968.
- Turan, Ömer-İbrahimgil, Mehmet Zeki. *Balkanlardaki Türk Mimari Eserlerinden Örnekler*. Ankara: TBMM Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, 2004.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Uludağ, Süleyman Uludağ, “Mücerred”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ayhan Aydın İno. “Rumeli’de Ünlü Kız Ana Tekkesi’yle İlgili Bazı Belgeler”. Erişim: 10 Şubat 2019,  
<http://ayhanaydin.info/ahmet-hezarfen/ayhan-ayd-n-kitap-yaz-lar/594-rumeli-de-uenlue-kiz-ana-tekkesi-yle-igili-bazi-belgeler-ahmet-hezarfen>.
- Türk Dil Kurumu. “Genel Türkçe Sözlük: bacı”. Erişim: 2 Şubat 2019,  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c922adee55a98.54567471](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c922adee55a98.54567471)
- Türk Dil Kurumu. “Genel Türkçe Sözlük: hoppa”. Erişim: 2 Şubat 2019,  
[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c76828fb88092.46232977](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c76828fb88092.46232977).

## EKLER

### Resim 1

Kızana Sultan Türbesi ve Tekkesi (2012)



### Resim 2

Kızana Sultan Tekkesi'nde Misafir Odaları (2012)



### Resim 3

Kızana Sultan Türbesi (2012)



### Resim 4

Kızana Sultan Türbesi'nin İçi ve Kızana'nın Mezarı (2012)



# ÇİN KAYNAKLARINA GÖRE ÇİN'DEKİ TARİHİ CAMİLER HAKKINDA BİR ARAŞTIRMA\*

Wu Maerjiang\*

Geliş Tarihi : 08 Şubat 2019  
Kabul Tarihi : 13 Nisan 2019

## Öz

Çin'deki Müslüman toplumunda camiinin fonksiyonları çok geniş olup toplumsal rolü de çok büyüktür. Bu bağlamda camiler, hem Müslümanların vücudunu temizleyip dinî faaliyetlerini yürüttüğü hamam, dinî eğitim için kullanıp dinî bilimleri yayan medrese, din adamı yetiştiren okul, hem de Müslüman toplumun siyasî, iktisadî, kültürel yaşam ve kamu yararı için kullanılan merkezdir.

Çin'deki camiler mimari açıdan ikiye ayrılır: Birincisi, kubbesi olan Arap mimarisine göre yapılan camiler; ikincisi ise, Çin'in saray mimarisi stilinde yapılmış camilerdir. Çin'deki Müslümanlar cami inşa etme işinde oldukça faaldirler. Bir gelenek şeklinde binlerce senedir devam ettirmektedir. Bunun en büyük sebebi, Çinli Müslümanların dinî hayatında, cemaatin bir yere toplandığı mekânların son derece önemli olmasıdır. Rivayetlere göre, Çin'deki en eski cami Tang hânedanı döneminde inşa edilen Guangdong şehrindeki 'Hz. Muhammed'i Anma Camii' manasına gelen Huayşengsi Camii'dir.

**Anahtar Kelimeler:** Çin'deki Tarihi Camiler, Çin Müslümanları, Çingcensi, Çin Mimarîsi, Arap Mimarîsi.

## ACCORDING TO CHINESE SOURCES HISTORICAL MOSQUES IN CHINA

### Abstract

The function and the social role of the mosques have been very significant within the Muslim society in China from as early as Tang dynasty to present. It is not only the bath where Muslims clean their bodies and carry out their religious activities; it is also the school that educates religious scholars and training religious personals by using them for religious education such as *madrasa*; as also being used for political, economic, cultural, life and social benefit of the Muslim community.

The styles of mosques in China is divided into two architectural structures: First, the mosques built as according to the Arab architectural style with dome; the second one is the mosques in the Chinese imperial palace architectural style. Muslims in China have been very active in building mosques. This tradition has been continued for thousands of years. The most important reason for this, is that in the religious life of Chinese Muslims, the Mosque where the community can be gathered together is very important. According to historical records, 'Huai shengsi' (Prophet Muhammad Memorial Mosque) the oldest mosque in China, it was built in Tang dynasty (618-907) in the city of Guangdong.

**Key Words:** Historical Mosques in China, Muslim in China, *Chingzhensi*, China's Traditional Architectural Style, Arabs Architectural Style.

## Giriş

İslâm dini, Tang (Tangçao) (618-907), Beş (Vuday) (907-960), Song (960-1271), Yuan (960-1271), Ming (1368-1644) ve Çing (1644-1911) hânedanları dönemlerinde yani bin senelik

\* Bu makale; Marmara Üniversitesi, SBE, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslâm Tarihi Bilim Dalı, 2018 yılında tamamlanan "Çin Kaynaklarına Göre, Mançu (Çing) Hanedanı Döneminde (1644-1911), Çin'de İslâmiyet" adlı Doktora Tez'inden üretilmiştir.

\* Dr. Araştırmacı. İSAM. [otohti@yahoo.com](mailto:otohti@yahoo.com). Orcid Id: 0000-0001-6037-5777.

Bu çalışma "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Atf:** Wu, Maerjiang. "Çin Kaynaklarına Göre, Çin'deki Tarihi Camiiler Hakkında Araştırma". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 3 (Nisan 2019): 47-67.



sure içinde yayılarak ve gelişerek Çin'deki beş büyük dinden biri haline gelmiştir. Çin hükümetinin resmi kayıtlarına göre ülkede 20 milyondan fazla Müslüman vardır. Fakat bu sayının gayri resmi olarak 50 milyondan fazla olduğu söylenmektedir. İslâm dininin Çin'in değişik tarihi dönemlerinde farklı adları olmasına rağmen, 1956 yılında Çin Halk Cumhuriyeti tarafından resmi olarak "Yisilanciao" diye adlandırılmıştır.

"Çingcensi"<sup>1</sup> yani cami, mescit, Çin'deki Müslüman toplumunun en önemli ve esas olan "ciaofang" yani dini faaliyet yeridir. Çin'de mescit ya da camiye, "ibadet yeri" manasında Arapça telaffuzuna uygun olarak "maysicide" denilir. Ancak Çin tarihinde mescit ya da camiler değişik isimlerle adlandırılmışlardır. Camiler, Meselâ Tang hânedanı döneminde cami "litang" yani "salon", Song hânedanı döneminde "libaytang" yani "namaz salonu", Yüan hânedanı dönemindeyse "libaysı" yani "namaz tapınağı" olarak isimlendirmiştir. Ming hânedanının orta dönemine gelindiğinde cami için ortak olarak "çingcensi" yani "temiz ve Hakk'ın tapınağı" kelimesi kullanılmıştır.<sup>2</sup> Bugüne kadar Çin'in kuzeybatı bölgesindeki Huyzu (Huy milleti), Dongşiangzu (Dongşiang milleti), Bao'anzu (Bao'an milleti), Salazu (Salar milleti) gibi Müslüman topluluklar önceden yaygın olan "mescid" (maysicide) ve "cemaat" (cemaerti) isimlerini de kullanmışlardır.

"Çingcen"<sup>3</sup> kelimesi Çince'de birçok anlam ifade eder. Fakat Ming ve Çing hânedanları dönemindeki Müslüman bilim adamları bu kelimeyi Allah'ın temiz, yer mekân sınırı, başlangıcı ve sonu olmadığı manasında olan "çing" kelimesi ile Allah'ın tek bir gerçek olduğu, sonsuza kadar yaşayacağını ve hiçbir benzeri olmadığını ifade eden "cen" kelimesinden meydana geldiğini vurgularlar. Bu dönemden itibaren, Çin'deki Müslümanlar İslâm dinini "çingcenciao"<sup>4</sup> yani "temiz ve Hak din", mâbedi ise "çingcensi" şeklinde adlandırmışlardır.

Çinli Müslümanlar günlük beş vakit namazı, cuma namazı, sene içindeki Ramazan ve Kurban bayram namazları ile birlikte mevlit kandili gibi merasimleri de camide cemaatle birlikte eda ederler.<sup>5</sup> Yine hoca veya imamlar camide molla ve talebeler için ders ve cemaat için vaaz verirken, düğün, cenaze, kurban ve adak gibi faaliyetleri de uygun olan camilerde düzenlerler. Savaş yıllarındaysa camiler Çinli Müslümanların düşmana karşı savaşması için önemli bir saklanma mekânı olarak rol oynamıştır.<sup>6</sup>

Çin'deki Müslümanların Camii mimari açıdan ikiye ayrılır: Birincisi, kubbesi olan Arap mimarisine göre yapılan camiler; ikincisi ise, Çin'in saray mimari stilindeki camilerdir. Çin'deki Müslümanlar camii temiz, sakın, basit ve zarif olmasına gayret eder. Cami avlusunun duvarları türlü çiçek motifleriyle süslenir. Cami giriş kapısında Çin'in antik yazı hatlarıyla Kur'ân-ı Kerim âyetleri kabartmalı olarak yazılır. Ayrıca Arapça plakalar, desenler ve resimlerle süslenir. Çok kutsal sessiz sakın, muhteşem mekânlardır.<sup>7</sup>

Çin'deki camiler genellikle doğu-batı yönünde inşa edilir. Camiler genellikle namaz salonu, gözlem evi, minare ve medreseden oluşur. Eğitim dershaneleri camii en önemli

<sup>1</sup> Luo Vanşou, "Çingcensi [Cami]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 453-454.

<sup>2</sup> Guy Yaping, "Çianşi Çingcensi düy Musilin Huyzu Fengsu Şiguan de Guyfan Zuoyong [Caminin Huy Müslüman Toplumunun Örf Adetlerine Göre Normatif Rolü Üzerinde Analiz]", *Yunnan Şehuyucuyi Şüeyüan Şüebao [Yunnan Sosyalizm Enstitüsü Dergisi]*, 4 (2012), 39.

<sup>3</sup> Luo Vanşou, "Çingcenciao [Temiz ve Hak Din]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 452.

<sup>4</sup> Luo Vanşou, "Çingcenciao", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 452.

<sup>5</sup> Guy Yaping, "Çianşi Çingcensi düy Musilin Huyzu Fengsu Şiguan de Guyfan Zuoyong", 39-42.

<sup>6</sup> Luo Vanşou, "Çingcensi", 453-454.

<sup>7</sup> Feng Cinyuan, "Congguo Çingcensi Ciancu Fengge Şangşi [Çin Camii Mimari Stiline Değerlendirilmesi]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, (Pekin, 1997), 17-36. Feng Cinyuan, "Architectural Styles of Mosques in China: Analysis and Comments", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, (Leiden, 2017), 17-30.

binaları olup ön, orta ve arka olarak üç bölüme ayrılırlar. Namaz salonu ve nişi kibleye yönelik olarak namazın yönünü gösterir. Nişin sağ tarafında hutbe için Çin üslûbunda yapılan minber yerleştirilir. Herhangi bir Müslümanın camiye girmeden önce abdest alması ve ayakkabılarını çıkarması gerekir. Gayrimüslimlerin ise camiye girmesi yasaktır.<sup>8</sup>

Çin'deki camilerde kendine göre bir düzen ve sistem vardır. Erken dönemlerde, "Sanciao" denilen "üçlü yönetim" sistemi uygulanıyordu. Birincisi, "Cangciao" yani dini tebliğ eden, namaz kıldıran, cemaati dini meselelerde yönlendiren imam; ikincisi, *Ahong* yani hocaya yardımcı olarak eğitim işlerini yürüten, özellikle eğitime odaklanan hoca; üçüncüsü ise, "Şianglao" yani camiiin günlük işleriyle ilgilenen önderdir.<sup>9</sup>

## Tarihî Camiler

Çin'deki meşhur tarihî camiler esas olarak, Tang hânedanı döneminde yapıldığı bilinen, Guangcou bölgesindeki Huayşengsi yani mâna olarak Hz. Muhammed'i Anma Camii, Pekin'de 996 yılında yapılan Niucie Libaysi yani Sığır Sokağı Camii, tahminen 1131 ile 1162 yılları arasında yapıldığı bilinen, Çuancou Çingcensi yani Çuancou Camii, 1263 yılında inşa edildiği bilinen Hangcou bölgesindeki Fenghuangsi yani Anka Kuşu Camii, 1257 yılında yapıldığı bilinen, Yangcousi yani Yangcou Camii, 1447 yılında yapılan Pekin Dongsı Çingcensi yani Pekin Dongsı Camii, Kayfeng bölgesindeki Dongdasi yani Doğu Ulu Camii, Cining Dasi yani Cining Camii, Sangcou Dasi yani Sangcou Camii, Çin'de küçük Mekke diye bilinen Linşia bölgesindeki Nanguan Dasi yani Güney Kapı Camii, Şining şehrindeki Dongguansi yani Doğu Kapı Camii Çin'in eski başkenti Şi'an şehrindeki Huacuesi yani Huacüe Camii, Ningsia Huy Milleti Özerk Bölgesi'ndeki Nanguan Dasi yani Güney Kapı Camii şeklinde sıralanabilir.<sup>10</sup>

### 1. Hz. Muhammed'i Anma Camii (Huayşengsi)

Huayşengsi (Hz. Muhammed'i Anma Camii),<sup>11</sup> Çin'in Guangcou şehrindeki Guangta caddesine bulunmaktadır ve Çin'in güneydoğusundaki Pasifik kıyısındaki dört büyük camiden biridir. Camiinin salon kirişlerinde "Tang Hânedanı Kral Cenguan 627 yılında inşa edilmiştir" şeklinde bir kitabe bulunmaktadır. Ming hânedanı döneminde 1467 yılında ve Çing hânedanı döneminde 1695 yılında yeniden düzenlenmiştir. Bütün cami ön kapı, ikinci kapı, köşk, dehliz, su odası, büyük salon, ışık kulesi gibi unsurlardan müteşekkildir.<sup>12</sup>

Çin'deki Müslüman toplumundaki yaygın olan rivayetlere göre, Hz. Muhammed'i Anma Camii Tang hânedanı döneminde Çin'e gelen Arap Müslüman sahâbe "Vangesi" (Sa'd b. Ebû Vakkas) (ö. 55/675) rehberliğinde, Guangcou şehrinde gurbette yaşayan Müslüman tüccarların para bağışıyla inşa edilmiştir. IX. yüzyılın ortalarında Çin'e gelen Arap seyyah Süleyman el-Tâcir'in (Sulayman Tacier), *Sulayman Dong Youci* (Süleyman'ın Doğu Asya seyahati) adlı eserinde *Huayşengsi* (Hz. Muhammed'i Anma Camii) ve Guangcou şehrinde yaşayan gurbetçi Müslümanların yaşamıyla ilgili bilgi verilmiştir.

<sup>8</sup> Luo Vanşou, "Çingcensi", 453-454.

<sup>9</sup> Guy Yaping, "Çianşi Çingcensi düy Musilin Huyzu Fengsu Şiguan de Guyfan Zuoyong", 38-39.

<sup>10</sup> Liu Ciping, *Congguo Yisilanciao Ciancu* [Çin'deki İslami Mimarlar], (Ürümçi, 1985), 50.

<sup>11</sup> Yang Keli, "Huayşengsi [Hz. Muhammed'i Anma Camii]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 230-231.

<sup>12</sup> Marshall Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problem* (London: Morgan and Scott, 1910), 109. Cang Cihua, *Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe* [Çin'deki İslâm Kültürü Hakkında Ana Hatlar], (Yinçuan, 2010), 72.

Camiin inşa edildiği dönemle ilgili farklı görüşler mevcuttur. En yaygın olan Tang hânedanı döneminde<sup>13</sup> ve Song hânedanı döneminde<sup>14</sup> yapıldığı görüşleridir. Fakat günümüzdeki bazı ilim adamları yeterli tarihî kaynaklara dayanarak adı geçen camiin Kuzey Song hânedanı döneminde Kral Çingli (1041-1048) ve Kral Şining (1068-1077) dönemlerinde inşa edildiği kanaatindedir.<sup>15</sup>

O dönemlerde cami ve mescitlerin çoğu, şahıslar tarafından özel olarak yapılıyor ve hem cami hem de ofis olarak kullanılıyordu. *Huayşengsi* de özel bir binaydı, fakat o aynı zamanda yerli Müslümanların cemaat namazı gibi dinî faaliyetleri için kullandığı bir alandı. Tarihî kayıtlara göre, bu cami hem ticarî hem de siyasî faaliyetler için de kullanılırdı ki bu Çin'deki cami ve mescitlerin özelliklerinden biridir.<sup>16</sup>

Song hânedanı döneminde, *Huayşengsi* Puşi ailesinin özel binasıydı. Puşi ailesinin ecdatları Çampa şehrinin aristokratlarıydı ve Çin'in Guangcou şehrine yerleşmişlerdi. Çampa şehrinin İslâmlaşması Çin'in Vuday yani Beş hânedan döneminde gerçekleşmişti.

## 2. Çuancou Sahâbîler Camii (Çuancou Aysuhabo Çingcensi)

Çuancou Aysuhabo Çingcensi (Çuancou Sahâbîler Camii),<sup>17</sup> toplum içinde yaygın olarak Çilinsi diye de bilinir ve Çuancou bölgesinin Tonghuay caddesine yer almaktadır.

Cami çatısı olmayan taştan yapılan dikdörtgen biçiminde, giriş kapısı güneydeki duvarın doğu tarafında olan sivri kemerli, üç avlulu her birinde kubbe olan yani orta çağdaki Arap dünyasında yaygın olan İslâmî mimari şeklindeki, Arap usulünde inşa edilmiş bir binadır. Cami içindeki Arapça taş kitâbe üzerinde camiin asıl adı Arapça okunuşuyla “Aysuhabo Dası” yani Sahâbîler Ulu Camii diye yazılmıştır. Çince olarak ise “Şengyousi” diye bilinir. İlk inşasından sonra Yüan ve Ming hânedanları dönemlerinde restorasyon ve yeniden düzenleme yapılmıştır. Giriş kapısı ve kanalı geçtikten sonra sol tarafta salon vardır.<sup>18</sup>

Camiin, orijinal haliyle yüksekliği 20 metre, genişliği 4,5 metredir ve kanal geçidi diyabaz kaya tuğlasıyla özel bir düzenle yapılmıştır. Cami binasının çatısı platform şeklindedir ve “Vangyüetay”<sup>19</sup> yani “aya bakma platformu” şeklinde isimlendirilir fakat minare olarak kullanılır. Ön kapı düzlemi dar ve derin dikdörtgen şeklindedir. İç kısmındaysa dört sivri kemer ve rulo şeklinde bir kapı vardır. Bunlar iç ve dış salonları ayrı ayrı bölümlere ayırmışlardır. Dış bölüm açık stilde, iç bölümse kapalı stildedir. Kemerli kapı diyabaz kaya tuğlasıyla süslenmiştir ve kapı içine kubbe çatı yapılmıştır. İç bölümdeki salon çatısına kaya taşından kubbe yapılmış ve beyaza boyanmıştır. Bu şekilde hiç süs kullanılmaması Arap bölgelerindeki İslâmî mimari stilin bir özelliğidir. Kapının doğu tarafında Hz. Muhammed'i anma için inşa edilen Çin tarzında bir kamelya vardı, fakat kamelya bugün yıkılmış haldedir. Kamelya duvarları Yüan ve Ming hânedanları döneminde yeniden düzenlenmiştir ve tabletler konmuştur. Büyük salon açık kahverengi granit tuğlalarla yapılmıştır. Ölçeği oldukça büyük, salon içinde on iki taş sütün

<sup>13</sup> Çin Huybin, ‘*Yisilanciao*’, 350-351.

<sup>14</sup> Çin Huybin, ‘*Yisilanciao*’, 351-352.

<sup>15</sup> Çin Huybin, ‘*Yisilanciao*’, 353. Bay Şouyi, ‘*Congguo Yisilanciaoşi Sungao*’, 329.

<sup>16</sup> Bay Şouyi, ‘*Congguo Yisilanciaoşi Sungao*’, 329.

<sup>17</sup> Çen Daşeng, “Çuancou Çingcensi [Çuancou Camii]”, *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 456. Huang Çiurun, “Çuancou Yisilanciao Lişi Yici [Çuancou İslâm Dini Tarihi Mirasları]”, *Venşi Cişi [Edebiyat Tarih Bilimleri Dergisi]*, 10 (1995): 122-123.

<sup>18</sup> Huang Çiurun, “Çuancou Yisilanciao Lişi Yici”, 122-123.

<sup>19</sup> Minare, Çin'deki Müslümanlar içinde ‘Miezaynay’, ‘Cianta’, ‘Gaota’, ‘Vangta’, ‘Şuanlita’, ‘Bangkelou’, ‘Vangyüelou’ gibi namlarla yaygındır. Yang Keli, “Vangyüelou [Seyir Platformu veyakı Minare]”, *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 587.

dikilmiştir. Salonun arka kısmında tam ortada arkaya doğru burğu şeklinde “Meyhalabu” yani mihrap yapılmıştır ve içine Arapça yazılarla taş üzerine âyetler oyulmuştur.<sup>20</sup>

Camiin ne zaman inşa edildiğiyle ilgili Tang hânedanı, Kuzey Song hânedanı (960-1127)<sup>21</sup> ve Güney Song hânedanı (1127-1179) dönemi<sup>22</sup> şeklinde farklı görüşler mevcuttur. Çin’deki İslâm âlimlerinin çoğu bu camiin Güney Song hânedanı döneminde inşa edildiği kanaatindedir. Fakat restore edilen cami kitâbesine göre, camiin 1009-1010 yıllar arasında inşa edilmeye başladığını yazmaktadır<sup>23</sup> ve 1310-1311 yılları arasında İran’ın Şîraz şehriden Çuancou’ya gelen Müslüman Ahmed b. Muhammed Kuddûs’ün bağışıyla yeniden restore edildiği bilinmektedir.<sup>24</sup> Çuancou Aysuhabo Çingcensi de (Çuancou Sahâbiler Camii) özel mülktür.

### 3. Yangcou Müslüman Büyük Camii (Yangcoou Çingcen Dasi)

Yangcoou Çingcen Dasi (Yangcou Müslüman Büyük Camii),<sup>25</sup> Şianhesi<sup>26</sup> yani Peri Turnası Camii olarak da bilinir. Yangcou Çingcen Dasi (Yancou Müslüman Büyük Camii) Fudong Tayping Köprüsü’nün güneyinde yer almaktadır. 1274 yılında Şiyü yani Batı Diyarlı Müslüman Buhaoding (Burhaneddin) (ö.1275) tarafından inşa edilmiştir.<sup>27</sup> Rivayetlere göre Buhaoding (Burhaneddin) Hz. Muhammed’in on altıncı kuşaktan evlâdı olarak bilinmekte ve 1265-1274 yıllarında, Çinlileri İslâm dinine davet etmek için Yangcou bölgesine geldiği söylenmektedir.<sup>28</sup>

1390 yılından sonra, cami tamamen restore edilmiş ve yeniden düzenlenerek genişletilmiştir. Camiin giriş kapısı doğuya bakmakta ve kapının iki tarafında Ming hânedanı döneminden kalma bir çift botanik desenlerle süslenmiş davul taşı vardır. Avluda güney Song hânedanına ait olan çınar ağacı da bulunmaktadır. Camiin kurulduğu alan çok geniş değildir. Namaz kılınan yer bütün camiin kuzeybatı köşesine konumlanmıştır. Cami ön rulo çatı, salon ve arka mihrap gibi üç bölüme ayrılmıştır.<sup>29</sup> Salon tek saçak sert tavan, mihrap doğu Asya stili çift kalça ve beşik çatıdan oluşmuştur. Çift çatı üstü birbiriyle bağlantılı bir şekildedir. Salon içindeki vaaz kürsüsü üzerindeki sekizgen fanus içine Kur’ân-ı Kerim yerleştirilmiştir. Salonun arka duvarındaki beş tane kerpiçten yapılmış yuvarlak kemer, Arap mimari üslubunu temsil etmektedir. Salonun güney tarafında seyir platformu vardır. Batı çaprazında ise üç yeni küçük salon bulunmaktadır. Cami avlusunun güneybatı bölümünde Ming hânedanı döneminden kalma

<sup>20</sup> Huang Çiurun, “Çuancou Yisilanciao Lişi Yici”, 123. Vu Venliang, “Zaylün Çuancou Çingcingsi de Şician Şici he Ciancu Şingşi [Çuancou Camisinin İnşa Edilme Tarihi ve Mimar Şekli Tekrar Tartışmalar]”, *Çuancou Yisilanciao Yanciu Lünven Şuan [Çuancou İslâm Dini Araştırma Makaleler Mecmuası]*, (Fucou, 1983), 83-101.

<sup>21</sup> Ya Veyci, “Çuancou Çingcingsi de Lişi Venti [Çuancou Camisinin Tarihi ile İlgili Problemler]”, *Çuancou Yisilanciao Yanciu Lünven Şuan [Çuancou İslâm Dini Araştırma Makaleler Mecmuası]* (Fucou, 1983), 65-82. Vu Venliang, “Zaylün Çuancou Çingcingsi de Şician Şici he Ciancu Şingşi”, 83-90., Ya Veyci-Çen Daşeng, “Çuancou Çingcingsi Şici Şinkao [Çuancou Cami Tarihi Miras Olarak Yeniden Araştırma]”, *Çuancou Yisilanciao Yanciu Lünven Şuan [Çuancou İslâm Dini Araştırma Makaleler Mecmuası]*, (Fucou, 1983), 104-106.

<sup>22</sup> Ya Veyci-Çen Daşeng, “Çuancou Çingcingsi Şici Şinkao”, 107-110.

<sup>23</sup> Ya Veyci-Çen Daşeng, “Çuancou Çingcingsi Şici Şinkao”, 123-124.

<sup>24</sup> Cang Cihua, ‘*Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe*’, 72. Huang Çiurun, “Çuancou Yisilanciao Lişi Yici”, 121.

<sup>25</sup> Cang Cihua, ‘*Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe*’, 72.

<sup>26</sup> Yang Keli, “Şianhesi [Peri Turnası Camii]”, 614.

<sup>27</sup> Cu Ciang, *Hayşang Siçou Cilude Cuming Gangkou-Yangcou* [Deniz Üzeri İpek Yolunun Meşhur Limanı], (Pekin, 1986), 86.

<sup>28</sup> Cu Ciang, *Hayşang Siçou Cilude Cuming Gangkou-Yangcou*, 87. Li Şinghua, “Çuancou Yisilanciao Yanciu”, 67-68.

<sup>29</sup> Çen Songcou, “Yangcou Yisilanciao Ciancu [Yangcou’daki İsamî Mimarlar]”, *Venvu [Kültürel Miras Dergisi]*, 4 (1973): 68.

üç sedir salonu daha vardır ve avluda söz konusu döneme ait bir kuyu bulunmaktadır. Bu cami de yukarıda bahsettiğimiz camiler gibi özel mülktür.<sup>30</sup>

#### 4. Pekin Niucie Camii (Beycing Niucie Libaysi)

Beycing Niucie Libaysi (Pekin Niucie Camii)<sup>31</sup> rivayetlere göre, 996 yılında Kuzey Song hânedanı döneminde inşa edilmiştir. Çin'in kuzey bölgesinde İslâm dininin en önemli tarihî mirastır. Bu cami Pekin'in Şuanvu reyonu Niucie caddesine yerleşen Pekin'deki en eski camidir. Ming ve Çing hânedanları döneminden itibaren sürekli genişletilmiş, yeniden düzenlenmiş ve restore edilmiştir. Söz konusu camii yüzölçümü 6000 metre karedir ve Çin ulusal formu ile İslâmî mimarlık stilini doğal bir şekilde birleştiren tipik bir Çin Camii'dir. Cami giriş kapısı batıya doğrudur. Esas bina kapı dışı ekran duvar, anıt kemeri, abdest alanı, seyir ve ezan minaresi, taş köşk, resepsiyon odası, kuzey-güney vaaz salonu, şeyhler makberi,<sup>32</sup> büyük salon gibi yapılardan müteşekkildir. Zarif tasarımlı, malzemeleri asil, heybetli, çamur altın renklerle süslü, görkemli bir camidir. Seyir minaresinin boyutu 10 metre, altıgen köşk tarzındadır. Minare çift sütunlu ve Çin tarzı beşik çatılı, kare şeklinde bir köşktür. Esas cemaat kısmı camii batı tarafından doğuya doğru konumlanmıştır. Üç sütunlu bitişik tarzdaki çatı ve altıgen müstemilat şeklindedir. Camii yüzölçümü 600 metre karedir ve binlerce kişinin namaz kılabilceği büyüklüktedir. Esas cemaat yerinde toplam yirmi sütun ve yirmi bir kemer vardır. Kemerlerin altında kapı perdesinde toz altın ile bezenmiş Kur'an âyetleri nakşedilmiştir. Mihrabın çatısı altı uçlu olup, ahşap malzemeden yapılmıştır ayrıca mihrabın kubbesi ve mihrapta ince Arapça kabartma âyetler yazılmıştır. Yandaki ahşap giriş üzerindeki altı desen Song ve Liao hânedanlarından kalan eserlerdir.<sup>33</sup>

Camide çok sayıda kültürel eserler de muhafaza edilmiştir. Örneğin Yüan hânedanı döneminden kalma Şeyhler makberi, Ming hânedanı dönemine ait bazı âbideler, Çing hânedanına ait olan imparatorluk fermanı tableti, Arapça, Farsça karşılaştırmalı Kur'an-ı Kerim el yazması, Ming hânedanından kalma bakır tütsü brülör ve Çing hânedanı dönemine ait olan büyük tütsü brülör gibi çok kıymetli ve değerli eşyalar bulunmaktadır.<sup>34</sup> Beycing Niucie Libaysi'nin (Pekin Niucie Camii) ne zaman inşa edildiğine dair kuzey Song hânedanı ve Yüan hânedanı ilk dönemi şeklinde iki farklı görüş mevcuttur. Fakat, Çin'deki müslüman bilim adamları Beycing Niucie Libaysi'nin (Pekin Niucie Camii) 1264 yılında Yüan hânedanının ilk dönemlerinde inşa edildiği kanaatindedir.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Çen Songcou, "Yancou Yisilanciao Ciancu", 69. Li Şinghua, "Çuancou Yisilanciao Yanciu", 79-81.

<sup>31</sup> Yang Keli, "Beycing Niucie Libaysi [Pekin Niucie Camii]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 93. Vang Leyven, "Niucie Libaysi [Niucie Camii]", *Congguo Huabao [Çin Resimli Dergisi]*, 5 (2003): 51. Yang Zongşan, "Beycing Niucie Libaysi [Pekin Niucie Camii]", *Venşi Cışı [Edebiyat ve Tarihi Bilimler Dergisi]*, 10 (1995): 119.

<sup>32</sup> Çince "Şehay Mu" yani şeyhler makberesi denilen bu iki kabir, Song hânedanı son ve Yüan hânedanı ilk döneminde Çin'e eğitim için gelen Ahmed Burtani ve Ali Armanuddin isimli iki yabancı müslüman âlimlerindir. İki kabrin her birinde Arapça yazılmış kabir taşları vardır. Yazılara göre, bir kabir taşının 1280 yılında, diğeri de 1283 yılında Yüan hânedanı döneminde dikildiği kaydedilmiştir.

<sup>33</sup> Li Deyü, "Niucie Libaysi [Niucie Camii]", *Beycing Venşi [Pekin Edebiyat ve Tarih Dergisi]*, 1 (2002): 55-56. Yang Zongşan, "Beycing Niucie Libaysi", 119-120. Vang Leyven, "Niucie Libaysi", 51.

<sup>34</sup> Li Deyü, "Niucie Libaysi", 51-53.

<sup>35</sup> Li Deyü, "Niucie Libaysi", 54.

## 5. Hangcou Feniks Camii (Hangcou Fenghuangsi)

Hangcou Fenghuangsi (Hangcou Feniks Camii),<sup>36</sup> Çin'in Hancou şehri Congşan Conglu caddesindedir. Asıl ismi Vulin Cenciaosi (Vulin Hak Din Camii) olmakla birlikte, "Huyhuytang" (Müslümanlar salonu) veya "Libaysi" (İbadethane) olarak da adlandırılır. Camiin restore edilen kitâbesine göre, cami ilk olarak Tang hânedanı döneminde inşa edilmiş ancak Song hânedanı döneminde yıkılmıştır. Yüan hânedanı döneminde 1314-1320 yıllarında Çin'e gelen Müslüman şeyh Alâeddin'in (Alaoding) bağışlarıyla 1281 yılında yeniden inşa edilmiştir.<sup>37</sup>

Binanın dış şekli uçmak için kanatlanan Feniks'e (simurg/anka kuşu) benzediği için Fenghuangsi (Feniks Camii) diye adlandırılmıştır. Söz konusu camiin yüzölçümü 2600 metre karedir. Bu cami Arap mimari stili ile Çin'in geleneksel stilini birleştiren bir üslûpla inşa edilmiştir. Doğu-batı yönündeki merkezî ekseninde inşa edilen camiin, ana giriş kapısı, seyir minaresi, taş oyma koridoru ve ön, orta, arka olmak üzere üç salon bulunmaktadır. İki yanda çiçeklik, küçük veranda, kuzey-güney vaaz salonu ve antik kuyu gibi farklı yapılarıyla mükemmel ve heybetli bir cami avlusu desenini teşkil etmiştir. Daha sonra birkaç defa restore edilmiştir.<sup>38</sup>

Cami avlusu yüksek kerpiç duvarlarla çevrilmiştir. Cami içindeki esas binaları olan giriş salon, hol ve büyük salon Yüan hânedanı döneminde inşa edilmiştir. Esas salonda kirşler yoktur, salonun tepesinde Song hânedanı döneminden kalma üç külâhı vardır. Ortadaki külâh üzerinde Kur'an âyetleri yazılmıştır. Bazı rivayetlere göre bu külâh 1451 yılında restore edildiğinde düzenlenmiştir. Salon içindeki renkli resimler Ming hânedanı döneminden kalmaz. Dış duvar beyaza boyanmıştır. Camide yine şeyh Alâeddin (Alaoding) makbarası gibi Arapça yazılar oyulan camiin restore edildiği süreçler kaydedilmiş kitâbeler vardır.<sup>39</sup>

## 6. Cinan Güney Büyük Camii (Cinan Çingcensi Nandasi)

Cinan Çingcensi Nandasi (Cinan Güney Büyük Camii)<sup>40</sup>, Çin'in Cinan şehri Camiler caddesindedir. Ming hânedanı 1495 yılındaki kitâbe kayıtlarına göre, cami Yüan hânedanı döneminde ilk olarak 1295 yılında inşa edilmiştir. Daha sonra, Ming ve Çing hânedanları döneminde birkaç defa yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiştir.<sup>41</sup>

Bürün camiin yüzölçümü 3,200 metre karedir. Esas olarak ön duvar, cami giriş kapısı, abdest odası, minare, seyir balkonu, vaaz salonu, esas cemaat yeri gibi kısımları içeren cami muhteşem ve heybetlidir. Bütün cami eğimli bir arazi üzerine inşa edilmiştir. Camiin üç giriş kapısı bina ile bitişik şekilde diğer yerlerdeki camilere kıyasla çok özel bir şekilde yapılmıştır. Minare kısmı da üç odalıdır. Tek saçaklı siyah karolu salon kubbesi yüksekliği ile dikkat

<sup>36</sup> Yang Keli, "Fenghuangsi [Feniks Camii]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 155-156.

<sup>37</sup> Cang Cihua, 'Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe', 72. Yang Şinping, "Hangcou Fenghuangsi de Ciancu Tese [Hancou Feniks Caminin Mimarı Özelliği]", *Gucian Yuanlin Cişu [Eski Mimarlar ve Bahçeler Dergisi]*, 3 (1987): 37. Cang Mincie, "Hangcou Cenciaosi Şicianyü Heşi [Hangcou Hakiki Din Camii]", *Cecişang Şüekan [Cecişang Akademik Dergisi]*, 2 (1983): 121. Yang Şinping, "Hangcou Cenciaosi Çuangşi, Çongcian Niandaykao [Hangcou Hakiki Din Caminin İnşa Edilme ve Tekrar Restore Edilmesi İle İlgili Araştırma]", *Hangcou Şifen Daşue Şüebao [Hangcou Normal Üniversitesi Dergisi]*, 3 (1987): 139-141.

<sup>38</sup> Yang Şinping, "Hangcou Fenghuangsi de Ciancu Tese", 37-38. Cang Mincie, "Hangcou Cenciaosi Şicianyü Heşi", 121.

<sup>39</sup> Yang Şinping, "Hangcou Fenghuangsi de Ciancu Tese", 38.

<sup>40</sup> Yang Keli, "Cinan Çingcensi Nandasi [Cinan Güney Büyük Camii]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 251.

<sup>41</sup> Cang Cihua, 'Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe', 74. Hey Baoşü, "Ciaoyan Çingcen, Desan Zaohua-Cinan Çingcensi Nandasi [Cinan Güney Büyük Camii]", *Congguo Zongciao [Çin'deki Dinler]*, 9 (2006): 49.

çekmektedir. Seyir minaresi on üç merdiven üzerine inşa edilmiş olup uzunluğu 13,5 metre, genişliği ise 7,6 metredir. Yine tek saçaklı siyah karolu olan seyir minaresinin saçak uzunluğu da 10 metredir. Tüm yapı 1914 yılında yeniden restore edilmiştir.<sup>42</sup>

Namaz Salonu 4,2 metrelik merdiven üzerine inşa edilmiştir. Rulo baraka, ön salon ve arka salonlardan müteşekkildir. Arka salonun her bir penceresine Arapça âyetler oyulmuştur ve bu haliyle İslâmî özelliği yansıtmaktadır. Camide Ming ve Çing hânedanları döneminden kalma, kitâbeler, eşyalar, tütsü brülörü, el yazması Kur'an gibi çok değerli kültürel kalıntılar olduğu söylenmekle birlikte, bunların çoğu imha edilmiştir.<sup>43</sup>

Camiler hakkında Ming hânedanı dönemine ait olan, Liu Zan'ın *Cinanfu Libaysi Çongşiuuci* (Cinan hükümetinin cami restore kayıtları) adlı eseri, Çing hânedanı döneminde 1819 yılında yazılmış *Çingşiu Libaysici* (Cami restore kayıtları) adlı eseri, Ming hânedanı döneminde 1528 yılında Çen Si tarafından kaleme alınan *Layfuming* (Çin İslâm dini âbide kitâbeleri) gibi ilmî açıdan çok kıymetli eserler günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>44</sup>

## 7. Kunming Camii (Kunming Çingcensi)

Kunming Çingcensi (Kunming Camii),<sup>45</sup> Yunnan eyaleti Kunming şehrinin güney kapısı tarafındadır. Söz konusu cami, Saydiançi Şansiding'in (Seyyid Şemseddin) (1211-1279),<sup>46</sup> Yunnan eyaletinde hükümet memuru olarak çalıştığı dönemde Kunming şehrinde inşa edilen on iki camiden biridir. Ming hânedanı döneminde 1572 yılında yazılmış *Yunnan Tongcı* (Yunnan yıllıkları) adlı eserin XIII. cildinde, "Camiden ikisi vardı, biri Kunming şehrinin güney kapısı yani *Çongcengmen* kapısının içinde, diğeri de *Çongcengmen* kapısı dışındadır. İki cami de hükümet memuru Saydiançi Şansiding (Seyyid Şemseddin) rehberliğinde inşa edildi" şeklinde kaydedilmiştir. İki Cami de Yüan hânedanının son döneminde savaştan dolayı imha edilmiştir. Ming hânedanı döneminde 1647-1661 yılları arasında tekrar inşa edilmiştir.<sup>47</sup>

## 8. Şanghay Songciang Camii (Şanghay Songciang Çingcensi)

Şanghay Songciang Çingcensi'nin (Şanghay Songciang Camii),<sup>48</sup> asıl adı "Cenciaosi"dir<sup>49</sup> (Hak Din Camii). Songciang bölgesindeki bu cami Çin'in Şanghay şehrindeki en eski camidir. Araştırmalara göre, Yüan hânedanı hükümeti, bölgedeki Müslümanların namaz kılmasına kolaylık tanımak için imparatorluk emriyle bu camiyi inşa ettirmişti. Cami Ming ve Çing hânedanları döneminde restore edilmiş ve genişletilmiştir. Cami içinde mihrap, namaz salonu, ezan kulesi ve vaaz salonu gibi tipik binalar mevcuttur. Mihrap tamamen tuğla yapıdır. Salon dış yapısı Çin'in geleneksel ahşap yapı mimari formundadır. Salon içindeyse Arap

<sup>42</sup> Hey Baoşü, "Ciaoyan Çingcen, Desan Zaohua-Cinan Çingcensi Nandasi", 50. Liu Ciping, *Congguo Yisilanciao Ciancu [Çin'deki İslâmî Mimarlar]*, (Ürümçi, 1985), 92-93.

<sup>43</sup> Hey Baoşü, "Ciaoyan Çingcen, Desan Zaohua-Cinan Çingcensi Nandasi", 50-51. Liu Ciping, 'Congguo Yisilanciao Ciancu', 93-94.

<sup>44</sup> Şi Cingcun, "Şandong Cinan Çingcen Nandasi Layfuming Bikao [Şandong Eyaleti Cinan Müslümanlar Güney Büyük Cami Dini Abidiler Kitâbeleri Araştırmaları]", *Alabo Şicie Yanciu [Arap Dünyası Araştırmaları]*, 3 (1988): 20.

<sup>45</sup> Ma Enşin, "Kunming Nançeng Çingcensi [Kunming Güney Şehir Cami]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 302.

<sup>46</sup> David G. Atwill, *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873*, (Stanford, 2005), 34-35.

<sup>47</sup> Nan Guoçang, "Kunming Çengçüde Çingcensi [Kunming Şehir Reyonlarındaki Camiler]", *Congguo Musilin [Çin Müslümanları Dergisi]*, 4 (1991): 34-36.

<sup>48</sup> Cang Cıçeng, "Songciang Çingcensi [Songciang Cami]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 529.

<sup>49</sup> Yang Zongşan, "Cenciaosi [Hak Din Cami]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 744.

mimarisinde bilinen kubbe stili kullanılmıştır. Böylece iki stilde uyumlu bir kombinasyonla cami çok mükemmel bir hale getirilmiştir.<sup>50</sup>

### 9. Şi'an Huacüe Sokağı Büyük Camii (Şi'an Huacüeşiang Çingcen Dasi)

Şi'an Huacüeşiang Çingcen Dasi'nin (Şi'an Huaçüe Sokağı Büyük Camii),<sup>51</sup> asıl adı "Çingsiusi"dır (Çingsiu Camii) ancak yaygın olarak Dongdasi yani Doğu Büyük Camii diye bilinir. Bu cami Şi'an şehrinin Huacüe sokağında bulunmaktadır.<sup>52</sup>

Söz konusu cami, Tang Hânedanı Veziri Vang Hong'un hattı ile yazılan (ö. 752) Çuangcian Çingcensi Beyci (Cami tabelalarını yeniden oluşturmak) âbidesine göre, ilk olarak Tang hânedanı döneminde 742 yılında inşa edilmiştir. Ming hânedanı döneminde 1384 ve 1413 yıllarında tekrar inşa edilmiştir. Diğer bir görüşe göre, cami 1392 yılında Seyyid Şemseddin'in yedinci evlâdı Sayhacı tarafından imparatorluk emriyle inşa ettirilmiştir. Cami tipik Çin'in geleneksel mimari özeliğini taşımaktadır. Cami batı tarafta doğuya yönelik inşa edilmiştir. Ön ve arkada beş tane avlu giriş kapısı bulunur. Bütün camiin yüzölçümü 11.684 metre karedir.<sup>53</sup>

Camiin doğu taraf avlusunun tam ortasındaki ekran duvar bütün camiin ekseninin başlangıç noktasıdır. Ondan sonra sırasıyla ahşap tabelalı bina, ikinci giriş kapısında beş odalı bina, kitâbe alanı, üçüncü giriş kapısında itikaf salonu, ezan kulesi (minare), üçüncü giriş kapısıyla bitişik olan dördüncü giriş kapısı, feniks salonu, seyir minare ve büyük salon gibi tcamiin esas binaları yer almaktadır<sup>54</sup> Eksenin iki tarafında birkaç ek bina daha bulunmaktadır. Camiin avlusu geniş ve rahattır. Binaların alan oranı çok iyi tasarlanmıştır. Namaz salonu düzlemde dışbükey hat şeklinde gözükürve tek çatılıdır. Mihrap çok inci ve güzeldir. Bütün duvar ahşapları, oyma resimler, oyma çiçekler arasına işlenmiş Kur'an âyetleriyle bezenmiştir ve bu âyetler rengârenk parlamaktadır.<sup>55</sup>

### 10. Şining Dongguan Ulu Camii (Şining Dongguan Çingcen Dasi)

Şining Dongguan Çingcen Dasi (Şining Dongguan Büyük Camii),<sup>56</sup> Şining şehrinin Dongguan caddesindedir. Ming hânedanının ilk dönemlerinde inşa edilmiştir. Tarih boyunca birkaç defa yıkılmış ve tekrar inşa edilmiştir. En son Çing hânedanı döneminde 1896 yılında Çing ordusu camiye ateşe vermesinin ardından 1913 yılında Ma Çi rehberliğinde restore edilmiş, daha sonra da genişletilmiştir.<sup>57</sup>

Camiin esas yapısı, üç ön kapı (ikinci kapı minareyle bitişiktir), abdest odası, kuzey-güney ek oda ve salonlardan oluşmuştur. Camiin tüm yüzölçümü 13.600 metre karedir. Camiin ikinci kapısı çok büyüktür ve beş sarmal kapı şeklindedir. Kapının kuzey ve güney taraflarında birer tane ezan minaresi vardır. Dört katlıdır ve ilk üç katı tuğladan, en üst katı ise tek çatılı

<sup>50</sup> Guo Çengmey, "Şanghay Songciang Çingcensi Beyke [Şanghay Songciang Cami Tabele Oymaları]", *Congguo Musilin [Çin Müslümanları Dergisi]*, 2 (2009): 41-45.

<sup>51</sup> Feng Zenglie, "Huacüesi [Huacüe Camii]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 229-230.

<sup>52</sup> Cang Cihua, 'Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe', 74.

<sup>53</sup> Fan Zenghua, "Şi'an Huacüeşiang Çingcen Dasi Ci [Şi'an Huacüe Sokağı Büyük Cami Kayıtları]", *Gucian Yuanlin Cişu [Eski Mimarlar ve Bahçeler Dergisi]*, 2 (1985): 48. Yang Yongçang, 'Mantan Çingcensi', 70-71.

<sup>54</sup> Feng Cinyuan, "Congguo Çingcensi Ciancu Fengge Şangşi", 17-36. Feng Cinyuan, "Architectural Styles of Mosques in China: Analysis and Comments", 18.

<sup>55</sup> Fan Zenghua, "Şi'an Huacüeşiang Çingcen Dasi Ci", 49-50.

<sup>56</sup> La Bingde, "Şining Dongguan Çingcen Dasi [Şining Dongguan Müslümanlar Büyük Camii]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 607.

<sup>57</sup> Cang Cihua, 'Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe', 76. Cı Fulong, "Şiningşi Dongguan Çingcen Dasi [Şining Şehri Dongguan Büyük Camii]", *Congguo Musilin [Çin Müslümanları Dergisi]*, 3 (1986): 33.



pavyon şeklindeki yapılmıştır. Bu minarelerde Arap stili ile Çin stili bir araya getirilerek Çin Müslümanlarına has bir mimari üslûp tatbik edilmiştir.<sup>58</sup> Namaz salonunun yüzölçümü 1136 metre karedir ve Çin saraylarına benzer şekildedir. Tuğla ve ahşap yapılu olup dış duvarı tamamen büyük tuğlalardan örülmüştür. Cami son derece sağlam görünmektedir. Namaz salonu içindeki sütunler koyu kayısı sarısı rengindedir. Çatısı da renkli, sırlı fayansla örtülmüştür.<sup>59</sup>

## 11. Ningsia Tongşin Ulu Camii (Ningsia Tongşin Dasi)

Ningsia Tongşin Dasi (Ningsia Tongşin Büyük Camii),<sup>60</sup> Ningsia Huy Milleti Özerk Bölgesi, Tongşin ilçesindeki eski şehirdedir. Ming hânedanının ilk döneminde inşa edilmiştir. Rivayetler göre, Tibet Budizm Tapınağı üzerine yeniden inşa edilmiştir. Ming hânedanı döneminde 1573-1620 yılları arasında ve Çing hânedanı döneminde 1791 ve 1907 yıllarında restore edilmiştir.<sup>61</sup>

Camiin giriş kapısı kuzeye doğrudur. Kapı dışındaki batı taraf duvarın bir yüzü 9 metre uzunluğunda, 6 metre yüksekliğinde ahşap yapılu tuğla ekran duvardır. Bu duvarın tam ortasına canlı görüntülü, güzel inci, güçlü dekoratif “Songyüetu” yani çam ve ay resmi, iki yanına da Allah’a hamd ve Hz. Muhammed’e salâtüselâm Çince hatla beyit şeklinde oyulmuştur. Cami kapısında üç tane yuvarlak rulo kemer yol vardır. Kemer yoldan geçtikten ve merdivenlerden yukarı çıktıktan sonra yüzölçümü 3500 metre kare olan kare şeklindeki tamamen tuğla ile sarılarak yapılmış 7 metre yüksekliğindeki tribüne ulaşılır. Tüm camiin esas binaları minare, büyük namaz salonu, kuzey-güney vaaz salonundan müteşekkildir ve hepsi de yüksek tribün üzerine inşa edilmiştir. Ezan minaresi iki katlı balkon şeklindedir. Balkon çatısı, dörtgen ve uçları bitişik Çin’in geleneksel stilindedir. Büyük namaz salonu, ön ve arka salonlar iç içe girmiş şekilde bir kompozisyondan oluşmaktadır.<sup>62</sup>

Salonda altın renkli dört sütun bulunmakta ve binlerce kişi namaz kılabilmektedir. Salon çatısı tek saçak üçgen şeklindedir. Camide tuğla ve ahşap oymalar çoktur. İçinde bir kütüphanenin yanı sıra antik eşyalar da vardır. İçeriği zengin, kompozisyonu dengeli, narin ve hassas, oyma şçiliği fevkalâde, çizgeleri düzgün, şakayık, nilüfer, erik çiçeği, üzüm dalı, çam ve selvi ağaçları, yeşil bambu gibi tamamıyla çok orijinal desenlerle bezelidir.<sup>63</sup>

## 12. Pekin Dongsi Camii (Beycing Dongsi Çingcensi)

Beycing Dongsi Çingcensi (Pekin Dongsi Camii),<sup>64</sup> Pekin’in doğu bölgesinde, Dongsi caddesindedir. Camiin Yüan hânedanı döneminde 1356 yılında inşa edildiği rivayet edilir. Yazılı kayıtlara göre ise, cami Ming hânedanı döneminde 1447 yılında inşa edilmiştir. 1450

<sup>58</sup> Cı Fulong, “Şiningşin Dongguan Çingcen Dasi”, 33.

<sup>59</sup> Seng Yongfeng, “Çiantan Şining Dongguan Çingcen Dasi Guciancu Ciçi Venhua Teceng [Eski Büyük Camilerin Eski Mimarisi ve Kültürel Özellikleri Üzerinde Konuşma]”, *Pandeng [Tirmanm Dergisi]*, 2 (2012): 156-158. Cı Fulong, “Şiningşin Dongguan Çingcen Dasi”, 33.

<sup>60</sup> Yang Keli, “Tongşin Çingcen Dasi [Tongşin Müslümanlar Büyük Camii]”, *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 569.

<sup>61</sup> Cang Cihua, ‘Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe’, 76.

<sup>62</sup> Yü Çuanming, “Tongşin Çingcen Dasi de Lişi Yange [Tongşin Müslümanlar Büyük Caminin Tarihsel Gelişimi]”, *Ningsia Şehuy Keşue [Ningsia Sosyal Bilimler Dergisi]*, 1 (1987): 45-47. Çen Hua, “Tongşin Çingcen Dasi [Tongşin Müslümanlar Büyük Camii]”, 6 (2012): 86-87.

<sup>63</sup> Çen Hua, “Tongşin Çingcen Dasi”, 87-88.

<sup>64</sup> Yang Keli, “Beycing Dongsi Çingcensi [Pekin Dongsi Camii]”, *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 92-93.

yılında Ming Hânedanı Kralı Cu Çiyu'nun (1428-1457) kitâbesinde “çingcensi” yani cami diye yazılmıştır. Bu sebeple, “Guansi” yani İmparatorluk Camii olarak meşhurdur.<sup>65</sup>

Cami Çin'e özel olan geleneksel “Siheyuan” tarzında yani avlunun binalarla çevrildiği tarzda inşa edilmiştir. Camiin giriş kapısı doğu tarafa doğru inşa edilmiştir. Camiye girdikten sonraki ilk avluda büyük bina yoktur. Kuzey tarafta bay ve bayan gusül odası vardır. Güney tarafında ise imam ve hoca odası bulunmaktadır. İkinci giriş kapısı içinde aslında var olan ezan minaresi imha edilmiştir; geriye sadece “Ming hânedanı 1486 yılı” yazısı oyulan ezan minaresinin bakır üstü kalmıştır. Üçüncü giriş kapısı içinde son olarak bir avlu, güney, kuzey vaaz salonuna ulaşan doğu, kuzey ve güney üç koridor vardır. Batı tarafı tamamıyla namaz salonudur, yüzölçümü 480 metre karedir. Muhteşem oymalı ve boyalı kirişlerin yanı sıra arka tarafında şekil ve renk açısından Ming hânedanı stiline uygun kirişsiz bir mihrap bulunur.

Camide Ming hânedanı döneminden kalma tabelalar, plakalar, bakır üst vardır. Yine Yüan hânedanı dönemi 1318 yılından kalma, el yazması Kur'an ve her çeşit İslâmî klasik eserler ve taştan yapılmış kültürel kalıntılar da bulunmaktadır.

### 13. Cining Doğu Ulu Camii (Cining Çingcen Dongdası)

Cining Çingcen Dongdası (Cining Doğu Büyük Camii),<sup>66</sup> Yunhe nehrinin batı kıyısına yakın bölgede Ming hânedanı döneminde 1465-1487 yılları arasında inşa edilmiştir. Daha sonra Çing Hânedanı Kralı Çian Long (1736-1795) döneminde, imparatorluk yardımıyla genişletilmiştir. Bütün cami Emey dağından da büyüktür ve sanatsal düzeyde önemli bir başarı elde edilmiştir. Mükemmel stiliyle Çin'deki ahşap yapıları tüm cami mimarisinin tacıdır.

Tüm camiin dört giriş kapısı vardır. Birinci giriş kapısı ahşap çitlidir ve arkasında kitâbe alanı vardır. Orta giriş kapısının alın bağında en güzel Çince hat stilinde “dunhua” kelimesi yazılmıştır ve aslan, koyun, Çin'in efsane vahşi hayvanı kirin, dağ suları, çiçekler, bulutlar, rulo otların resmi oyulmuştur. Esas giriş kapısının çatısı tek üçgen şeklindedir Ming hânedanı döneminden kalmaz. Seyir minaresi ise üç katlıdır. En üst katı altıgen şeklindedir. Cami Çing hânedanı döneminin en üst düzey mimari sanatını kullanarak yapıldığından Çin'de çok meşhurdur.

### 14. Lancou Şiguan Camii (Lancou Şiguan Çengcensi)

Lancou Şiguan Çengcensi (Lancou Şiguan Camii),<sup>67</sup> Çin'in Gansu eyaleti Lancou şehrinin merkezi Şiguan reyonunda yer almaktadır. Çing hânedanı döneminde 1687 yılında inşa edilmiş ve 1729 yılında restorasyon görmüştür.<sup>68</sup>

Tüm cami dış avlu, iç avlu ve kuzey avlu şeklinde üç bölüme ayrılır. Dış avluda tuğlayla yapılmış ekran duvar, üç kapı ve abdest odası gibi binalar vardır, Bunların içinde ekran duvar Çin'deki camilerin duvarları içindeki en büyük olandır. Mavi sırlı kiremitle yapılan ayraç çerçevesi, çiçek alanı, taraça altlık, kepçe saçakların üzerine oyulmuş enfes desenleriyle Çin'in

<sup>65</sup> Cang Cihua, 'Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe', 73.

<sup>66</sup> Yang Keli, "Cining Çingcensi Dongdasi [Cinan Doğu Büyük Camii]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 251.

<sup>67</sup> Luo Vanşou, "Lancou Şiguan Dasi [Lancou Şiguan Büyük Camii]", *Çin İslam Ansiklopedisi*, (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 309.

<sup>68</sup> Cang Cihua, 'Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe', 75.

kuzeybatı bölgesindeki huy milleti gibi diğer Müslüman toplumunun mimari sanatının özelliğini yansıtmaktadır.<sup>69</sup>

Camiin abdest odası tamamen batı tarzındadır. İç avluda iki kapı, havuz, köprü, ezan minaresi, örtülü koridor ve namaz salonu vardır. Minare parlak ve büyük dört katlıdır. En alt katı düz kare şeklindedir ve giriş kapısı olarak da kullanılır. Üst üç katıysa altıgen şeklindedir. Yukarı ve aşağıya erişimi sağlamak için minarenin yapısında esas olarak altı tane ahşap sütun kullanılmıştır. En üst katta sütun yoktur. Büyük namaz salonu tek çatılıdır. Salon içindeki tuğla duvar üzerine Çin hat sanatıyla Arapça Kur'an âyetleri yazılmıştır. Duvarın temeli ise desenli tuğlalardan oluşmuştur. Mihrabın ahşap duvarının bölümlenmesi ve dekorasyonu yapılanların en iyisidir. Kuzey avluda üç küçük avlu ve imam ya da hoca odası yer alır.<sup>70</sup>

### 15. Cinan Kuzey Ulucamii (Cinan Çingcen Beydası)

Cinan Çingcen Beydası (Cinan Kuzey Ulu Camii), Çin'in Cinan şehri Yongçang caddesinin kuzey tarafında, Çing Hânedanı Kral Çian Long'un orta döneminde (1775-1784) inşa edilmiştir. Rivayetlere göre söz konusu dönemde mezhepler ihtilâfından dolayı, Kadîmîler (Gedimu) mezhebindekilerin desteğiyle Yang Kuyyuan Hoca asıl camiden ayrılıp, bağış toplayarak söz konusu camiyi inşa etmiştir.

Camiin giriş kapısı doğu tarafa bakmaktadır. Karşısında ekran duvar vardır. Kapı üzerinde bina inşa edilmiştir ve "Çingcen Guccio" yani "İslâm dini Kadîmî dindir" yazılı büyük bir ahşap tabela asılmıştır. Rivayetlere göre, bu yazının Çing hânedanı devlet adamlarından diplomat Li Hongcang'ın (1823-1901) hattı olduğu iddia edilir. Abdest odası camiin güney avlusundadır. İçinde gusül ve abdest bölümleri vardır. Birinci giriş kapı avlusu biraz küçüktür ve güney, kuzey tarafında üç oda bulunur. İkinci giriş kapısı avlusu biraz daha büyüktür. Güney ve kuzey vaaz salonları beşer odalıdır. Batı tarafta büyük namaz salonu vardır. Avlunun ortası ve iki tarafında servi ağacı ve tarihî kitâbeler dikilmiştir. Büyük namaz salonu Çin'in klasik hânedan sarayı stilindedir. Çin'in meşhur Müslüman âlimleri ve hocalardan birçok kişi de bu camide imamlık ve hocalık yapmışlardır.

### Sonuç

Çin'in Tang, Song ve Yüan hânedanı döneminde, camiin mimari tarzı genelde Arap mimarisi tarzında, duvarları tam olarak tuğla ve taşlardan inşa ediliyordu. Camiin iç ve dış mimarisi ile ayrıntılı işlemlerinin hepsi de Arap İslâm stilini yansıtmaktadır. Meselâ Guangcou Huayşengsi (Peygamberi Anna Camii), Çuancou Çingcingsi (Temiz Cami), Hangcou Cenciaosi (Hak Din Camii), Yangcou Şianhesi (Yangcou Turna Camii) gibi camiler, Onlar Tang ve Song hânedanları döneminde yapılan ve Çin'deki "Dört Büyük Kadim Cami" (Congguo Sida Gusi) olarak isimlendirilen camilerdir.<sup>71</sup>

Yüan hânedanı döneminde camilerin inşa oranı ve sayısı, Tang ve Song hânedanları döneminden daha fazlaydı. Yüan hânedanı başşehri Pekin'de otuz beşten fazla cami vardı. Onların dış görünüşü, şekli de Arap mimari usulünü takip etmiş sonrasında peyderpey Çin'in

<sup>69</sup> Cang Tao, "Lancou Şiguan Çingcen Dasi [Lancou Şiguan Büyük Cami]", *Congguo Zongciao [Çin'deki Dinler Dergisi]*, 7 (2008): 64.

<sup>70</sup> Cang Tao, "Lancou Şiguan Çingcen Dasi", 64.

<sup>71</sup> Feng Zenglie, "Hanşingci Yisilan Venvu Şulüe [Çin Tarzı İslâmî emanetler Hakkında Kısa Bir Anlatı]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, (Pekin, 1997), 37-48. Feng Zenglie, "A Brief Narrative of Chinese Style Islamic Relics", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, (Leiden, 2017), 53-63.

geleneksel mimari usulünü; tuğla, ahşap yapısal sistemini kullanılmıştır. Bu durum Arap ve Çin mimari tarzını bir araya getirmiştir. Pekin Niucie Cami (Beycing Niucie Çengcensi), Şian Huacüe Cami (Şian Huacüe Çingcensi), Dingcou Cami (Dingcou Libaysi) ve Songciang Cami (Songciang Çingcensi) gibi camilerin tamamı tipik bir Çin-Arap mimari kombinasyonu tarzında yapılmıştır.<sup>72</sup>

Ming ve Çing hânedanları döneminde yapılan camiler, Çin'in geleneksel mimarisinin etkisinde kalmıştır. Camilerin mimarisinde birçok değişiklik olmuştur. Yapı içerisinde namaz salonu, minare, vaaz salonu ve banyo yapılmıştır. Yapı geleneksel tapınak şeklinde inşa edilmiştir. Camiin salonu, dubleks olup, ön kısmı makara gölgelik, orta kısmı büyük salon, arka kısmı da mağara şeklinde olmak üzere üç bölümden ibarettir. Yapının yine büyük kısmı tuğla ve ahşap kullanılarak yapılmıştır. Namaz salonundaki mağara şeklindeki salon, duvarları kemerli makara şeklinde mihrap olarak yapılmıştır. Süslemeleri de oldukça etkileyicidir. Bazısının arka kısmı kapalıyken bazısına iki kapı monte edilmiştir. Minare kısmı da tuğla ve ahşap kullanılarak inşa edilen köşk şeklinde bir yapıdır. Minarelerin bazıları kapının üstüne yapılıdır. Bu hem giriş mekânı hem de ezan mekânı olur. Bu yapı şekli de tam olarak Çin'in klasik mimarisini yansıtan bir özelliktir. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında, Henan eyaletindeki Müslümanlar Çin'de ilk olarak kadınlar Camiini inşa etmişlerdir. Sonrasında Hebey eyaletinin Baoding bölgesi, Şandong eyaletinin Tayyuan gibi bölgelerinde de benzer camiler müstakil olarak yahut başka büyük bir camiye eklenerek yapılmıştır.<sup>73</sup>

### Kaynakça

- Atwill, David G. *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Bay Şouyi 白寿彝. *Congguo Yisilanciaoşi Sungao/中国伊斯兰教存稿 [Çin'deki İslam Dini Tarihi Hakkındaki El Yazmalar]*. Yinçuan: Ningsia Renmin Çubanşe, 1948.
- Broomhall, Marshall. *Islam in China: A Neglected Problem*. London: Morgan and Scott, 1910.
- Cang Cihua 张志华. *Congguo Yisilanciao Venhua Yaolüe/中国伊斯兰文化要略 [Çin'deki İslam Kültürü Hakkında Ana Hatlar]*. Yinçuan: Ningsia Halk Neşriyatı, 2010.
- Cang Mincie 张敏杰. "Hangcou Cenciaosi Şicianyü Heşi/杭州真教寺始建于何时 [Hangcou Hakiki Din Camii]". *Ceciang Şüekan/浙江学刊 [Ceciang Akademik Dergisi]*. 2 (1983): 121.
- Cang Cıçeng 张志诚. "Songciang Çingcensi 松江清真寺 [Songciang Camii]". *Çin İslam Ansiklopedisi*, 529. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Cang Tao 姜涛. "Lancou Şiguan Çingcen Dasi/兰州西关清真大寺 [Lancou Şiguan Büyük Camii]". *Congguo Zongciao/中国宗教 [Çin'deki Dinler]*. 7 (2008): 64-65.

<sup>72</sup> Luo Vanşou, "Çingcensi [Cami]", 453. Ding Mingren, 'Yisilan Venhua', 106-107. Feng Zenglie, "Hanşingcı Yisilan Venvu Şulüe", 37-48. Feng Zenglie, "A Brief Narrative of Chinese Style Islamic Relics", 53-63. Li Şinghua, "Beycing Yisilanciao Yanciu [Pekin'deki İslâm Dini Araştırmaları]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, (Pekin, 1997), 423-454. Li Şinghua, "Studies on Islam in Beijing", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, (Leiden, 2017), 348-378.

<sup>73</sup> Luo Vanşou, "Çingcensi [Cami]", 453-454. Ding Mingren, 'Yisilan Venhua zay Congguo', 107-110. Feng Zenglie, "Hanşingcı Yisilan Venvu Şulüe", 37-48. Feng Zenglie, "A Brief Narrative of Chinese Style Islamic Relics", 53-63.

- Çen Daşeng 陈大生. “Çuancou Çingcensi 泉州艾苏哈卜寺 [Çuancou Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*, 456. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Çen Songcou 陈从周. “Yancou Yisilanciao Ciancu/扬州伊斯兰教建筑 [Yangcou’daki İsamî Mimarlar]”. *Venvu/文物 [Kültürel Miras Dergisi]*. 4 (1973): 67-72.
- Cı Fulong 冶福龙. “Şiningşi Dongguan Çingcen Dasi/西宁市东关清真大寺 [Şining Şehri Dongguan Büyük Camii]”. *Congguo Musilin/中国穆斯林 [Çin Müslümanları Dergisi]*. 3 (1986): 32-33.
- Çen Hua 陈华. “Tongşin Çingcen Dasi/同心清真大寺 [Tonşin Müslümanlar Büyük Camii]”. *Congguo Minzu/中国民族 [Congguo Milletleri Dergisi]*. 6 (2012): 86-88.
- Cu Ciang 朱江. *Hayşang Siçou Cilude Cuming Gangkou: Yangcou/海洋丝绸之路的著名港口-扬州 [Deniz Üzeri İpek Yolunun Meşhur Limanı]*. Pekin: Hayyang Neşriyatı, 1986.
- Ding Mingren 丁明仁. *Yisilan Venhua zay Congguo/伊斯兰文化在中国 [Çin’de İslam Kültürü]*. Pekin: Zongcio Venhua Çubanşe /宗教文化出版社 [Din-Kültür Neşriyatı], 2003.
- Fan Zenghua 樊增华. “Şi’an Huacüesiang Çingcen Dasi Ci/西安化觉巷清真大寺纪 [Şi’an Huacüe Sokağı Büyük Camii Kayıtları]”. *Gucian Yuanlin Cişu/古建园林技术 [Eski Mimarlar ve Bağçeler Dergisi]*. 2 (48-52): 1985.
- Feng Cinyuan 冯今源. “Congguo Çingcensi Ciancu Fengge Şangşi/中国清真寺建筑风格赏析 [Çin Camii Mimari Stiline Değerlendirilmesi]”. *Yisilanciao/伊斯兰教 [İslam Dini]*. ed. Cin Yiciu 金谊久. 17-36, Pekin: Zongcio Venhua Çubanşe/宗教文化出版社 [Din-Kültür Neşriyatı], 1997.
- Feng Cinyuan. “Architectural Styles of Mosques in China: Analysis and Comments”. *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*. ed. Cin Yiciu. 17-34. Leiden: BRILL, 2017.
- Feng Zenglie 冯增烈. “Hanşingci Yisilan Venvu Şulüe/汉型制伊斯兰文物述略 [Çin Tarzı İslâmî emanetler Hakkında Kısa Bir Anlatı]”. *Yisilanciao/伊斯兰教 [İslam Dini]*. ed. Cin Yiciu 金谊久. 37-48. Pekin: Zongcio Venhua Çubanşe/宗教文化出版社 [Din-Kültür Neşriyatı], 1997.
- Feng Zenglie 冯增烈. “Huacüesi 化觉寺 [Huacüe Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 229-230. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Feng Zenglie, “A Brief Narrative of Chinese Style Islamic Relics”, *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*. ed. Cin Yiciu. 53-63. Leiden: BRILL, 2017.
- Guo Çengmey 郭成美. “Şanghay Songciang Çingcensi Beyke/上海松江清真寺碑刻 [Şanghay Songciang Camii Tabele Oymaları]”. *Congguo Musilin/中国穆斯林 [Çin Müslümanları Dergisi]*. 2 (2009): 41-45.
- Guy Yaping 桂亚平. “Çiansi Çingcensi düy Musilin Huyzu Fengsu Şiguan de Guyfan Zuoyong/浅析清真寺对穆斯林回族风俗习惯的规范作用 [Camiin Huy Müslüman Toplumunun Örf Adetlerine Göre Normatif Rolü Üzerinde Analiz]”. *Yunnan Şehuyucuyi Şüeyüan Şüebao/云南社会主义学院学报 [Yunnan Sosyalizm Enstitüsü Dergisi]*. 4 (2012): 39-42.

- Hey Baoşü 黑保旭. “Ciaoyan Çingcen, Desan Zaohua-Cinan Çingcensi Nandasi/教演清真, 德参造化-济南清真南大寺 [Cinan Güney Büyük Camii]”. *Congguo Zongciao/中国宗教* [Çin'deki Dinler]. 9 (2006): 49-51.
- Huang Çiurun 黄秋润. “Çuancou Yisilanciao Lişi Yici/泉州伊斯兰教历史遗迹 [Çuancou İslam Dini Tarihi Mirasları]”. *Venşi Cışı/文史知识* [Edebiyat ve Tarihi Bilimler Dergisi]. 10 (1995): 121-124.
- La Bingde 喇秉德. “Şining Dongguan Çingcen Dasi 东关清真大寺 [Şining Dongguan Müslümanlar Büyük Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 529, Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Li Deyü 李德育. “Niucie Libaysi/牛街礼拜寺 [Niucie Camii]”. *Beycing Venşi/北京文史* [Pekin Edebiyat ve Tarih Dergisi]. 1 (2002): 52-60.
- Li Şinghua 李兴华. “Beycing Yisilanciao Yanciu/北京伊斯兰教研究 [Pekin'deki İslâm Dini Araştırmaları]”. *Yisilanciao/伊斯兰教 [İslam Dini]*, ed. Cin Yiciu 金谊久. 423-454. Pekin: Zongciao Venhua Çubanşe/宗教文化出版社 [Din-Kültür Neşriyatı], 1997.
- Li Şinghua. “Studies on Islam in Beijing”, *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*. ed. Cin Yiciu. 348-378, Leiden: BRILL, 2017.
- Li Şinghua 李兴华. “Çuancou Yisilanciao Yanciu/泉州伊斯兰教研究 [Çuancou İslam Dini Araştırmaları]”. *Huyzu Yanciu/回族研究* [Huy Milleti Araştırmaları Dergisi]. 2 (2010): 67-83.
- Liu Ciping 刘致平. *Congguo Yisilanciao Ciancu/中国伊斯兰教健筑* [Çin'deki İslami Mimarlar]. Ürümçi: Şinciang Renmin Çubanşe, 1985.
- Luo Vanşou 罗万寿. “Çingcensi 清真寺 [Cami]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 453-54. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Luo Vanşou 罗万寿. “Çingcenciao 清真教 [Temiz ve Hak Din]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 452. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Luo Vanşou 罗万寿. “Lancou Şiguan Dasi 兰州西关大寺 [Lancou Şiguan Büyük Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 309. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Ma Enşin 马恩信. “Kunming Nançeng Çingcensi 昆明南城清真寺 [Kunming Güney Şehir Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 302. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Na guoçang 纳国昌. “Kunming Çengçüde Çingcensi/昆明城区的清真寺 [Kunming Şehir Reyonlarındaki Camiler]”. *Congguo Musilin/中国穆斯林* [Çin Müslümanları Dergisi]. 4 (1991): 34-36.
- Seng Yongfeng 曾永丰. “Çiantan Şining Dongguan Çingcen Dasi Guçiancu Ciçi Venhua Teceng/浅谈西宁东关清真大寺古建筑及其文化特征 [Eski Büyük Camiilerin Eski Mimarisi ve Kültürel Özellikleri Üzerinde Konuşma]”. *Pandeng/攀登* [Tırmanm Dergisi]. 2 (2012): 156-159.
- Şi Cingçun 石景春. “Şandong Cinan Çingcen Nandasi Layfuming Bikao/山东济南清真南大寺来复铭碑考 [Şandong Eyaleti Cinan Müslümanlar Güney Büyük Camii Dini Abidiler Kitabeleri Araştırmaları]”. *Alabo Şicie Yanciu/阿拉伯世界研究* [Arap Dünyası Araştırmaları]. 3 (1988): 20.

- Vang Leyven 王蕾文. “Niucie Libaysi/牛街礼拜寺 [Niucie Camii]”. *Congguo Huabao/中国画报 [Çin Resimli Dergisi]*. 5 (2003): 51.
- Vu Venliang 吴文良. “Zaylün Çuancou Çingcingsi de Şician Şiçi he Ciancu Şingşi/再论泉州清净寺的始建时期和建筑形式 [Çuancou Camiisinin İnşa Edilme Tarihi ve Mimar Şekli Tekrar Tartışmalar]”. *Çuancou Yisilanciao Yanciu Lünven Şuan/泉州伊斯兰教研究论文选 [Çuancou İslam Dini Araştırma Makaleler Mecmuası]*. 83-101. Fucou: Fucian Renmin Çubanşe, 1983.
- Yang Keli 杨克礼. “Beycing Dongsi Çingcensi 北京东四清真寺 [Pekin Dongsi Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 92-93. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yang Keli 杨克礼. “Beycing Niucie Libaysi 北京牛街礼拜寺 [Pekin Niucie Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 93. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yang Keli 杨克礼. “Cinan Çingcensi Nandasi 济南清真寺南大寺 [Cinan Güney Büyük Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 251. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yang Keli 杨克礼. “Cining Çingcensi Nandasi 济宁清真寺东大寺 [Cinan Doğu Büyük Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 251. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yang Keli 杨克礼. “Fenghuangsi 凤凰寺 [Feniks Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 155-156. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yang Keli 杨克礼. “Huayşengsi 怀圣寺 [Hz. Muhammed’i Anma Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 230. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yang Keli 杨克礼. “Tongşin Çingcen Dasi 同心清真大寺 [Tongşin Müslümanlar Büyük Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 569. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yang Keli 杨克礼. “Vangyüelou 望月楼 [Seyir Platformu veyakı Minare]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 587. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yang Keli 杨克礼. “Şianhesi 仙鹤寺 [Peri Turnası Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 614. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Ya Veyci 压为玑. “Çuancou Çingcingsi de Lişi Venti/泉州清净寺的历史问题 [Çuancou Camiisinin Tarihi ile İlgili Problemler]”. *Çuancou Yisilanciao Yanciu Lünven Şuan/泉州伊斯兰教研究论文选 [Çuancou İslam Dini Araştırma Makaleler Mecmuası]*. 65-82. Fucou: Fucian Renmin Çubanşe, 1983.
- Ya Veyci 压为玑 - Çen Daşeng 陈达生. “Çuancou Çingcingsi Şici Şinkao/泉州清净寺史迹新考 [Çuancou Camii Tarihi Miras Olarak Yeniden Araştırma]”. *Çuancou Yisilanciao Yanciu Lünven Şuan/泉州伊斯兰教研究论文选 [Çuancou İslam Dini Araştırma Makaleler Mecmuası]*. 102-114. Fucou: Fucian Renmin Çubanşe, 1983.
- Yang Şinping 杨新平. “Hangcou Cencciaosi Çuangşi, Çongcian Niandaykao/杭州真教寺创始、重建年代考 [Hangcou Hakiki Din Camiinin İnşa Edilme ve Tekrar Restore Edilmesi İle İlgili Araştırma]”. *Hangcou Şifen Daşue Şüebao/杭州师范大学学报 [Hangcou Normal Üniversitesi Dergisi]*. 3 (1987): 137-141.
- Yang Şinping 杨新平. “Hangcou Fenghuangsi de Ciancu Tese/杭州凤凰寺的建筑特色 [Hancou Feniks Camiinin Mimarı Özelliği]”. *Gucian Yuanlin Cişu/古建园林技术 [Eski Mimarlar ve Bağçeler Dergisi]*. 3 (1987): 37-39.

- Yang Yongchang 杨永昌. *Mantan Çingcensi/漫谈清真寺 [Çin'deki Camiiler Hakkına Araştırmalar]*. Yinçuan: Ningşia Halk Neşriyatı, 1981.
- Yang Zongshan 杨宗山. “Beycing Niucie Libaysi/北京牛街礼拜寺 [Pekin Niucie Camii]”. *Venşi Cışı/文史知识 [Edebiyat ve Tarihi Bilimler Dergisi]*. 10 (1995): 119-20.
- Yang Zongshan 杨宗山. “Cenciaosi 真教寺 [Hak Din Camii]”. *Çin İslam Ansiklopedisi*. 744. Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Yü Çuanming 于泉鸣. “Tongşin Çingcen Dasi de Lişi Yange/同心清真大寺的历史沿革 [Tongşin Müslümanlar Büyük Camiinin Tarihsel Gelişimi]”. *Ningşia Şehuy Keşue/宁夏社会科学 [Ningşia Sosyal Bilimler Dergisi]*. 1 (1987): 45-49.

## EKLER

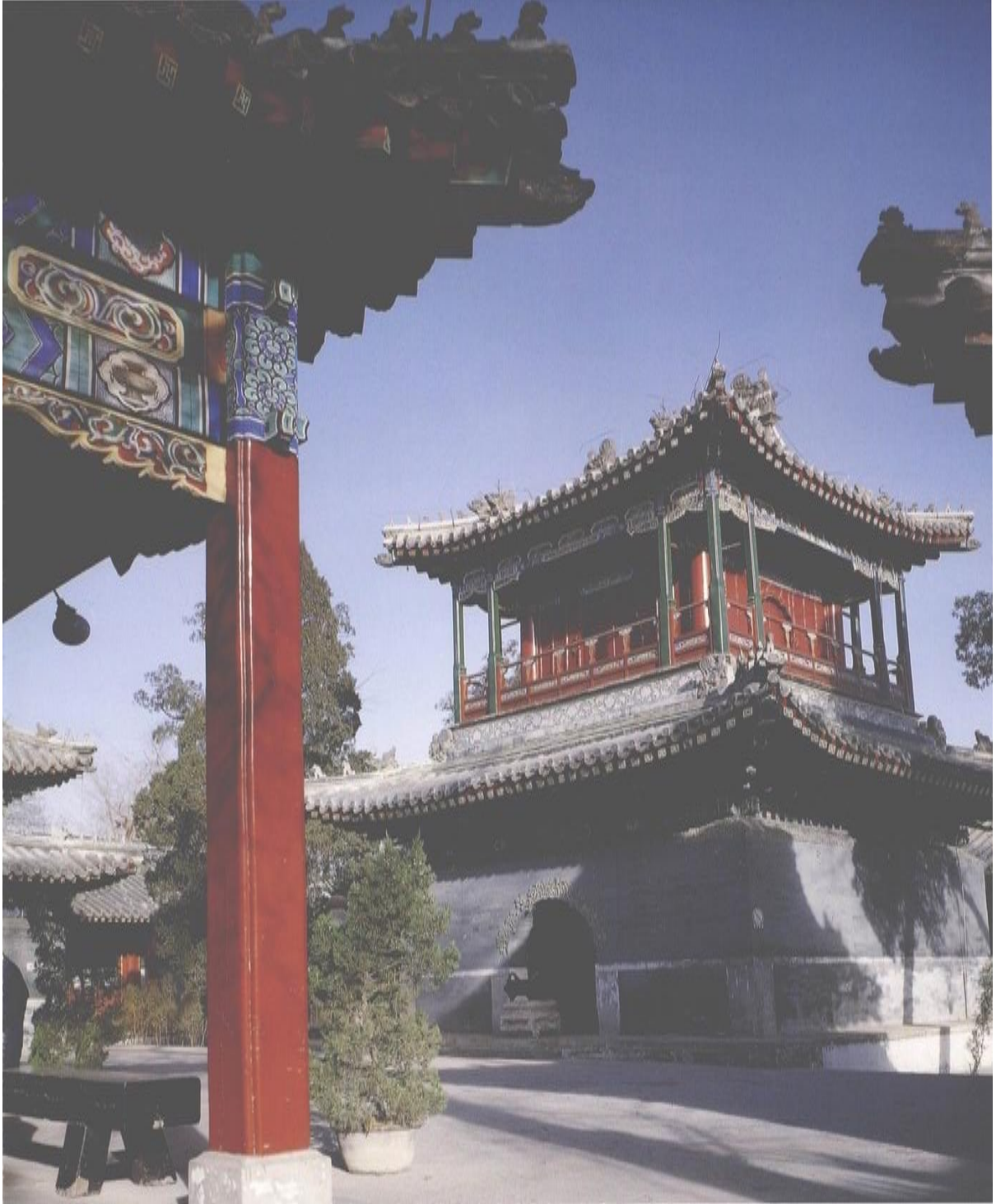
### X. Yüzyılda Pekin’de İnşa Edilen Niucie Camii.<sup>74</sup>



<sup>74</sup> Çiu Yülan, Yisilanciao Ciancu: Musilin Libay Çingcensi [Çin'deki İslami Mimarlar: Müslümanların Namaz Kildiği Camiler], Pekin, 1993, 1.

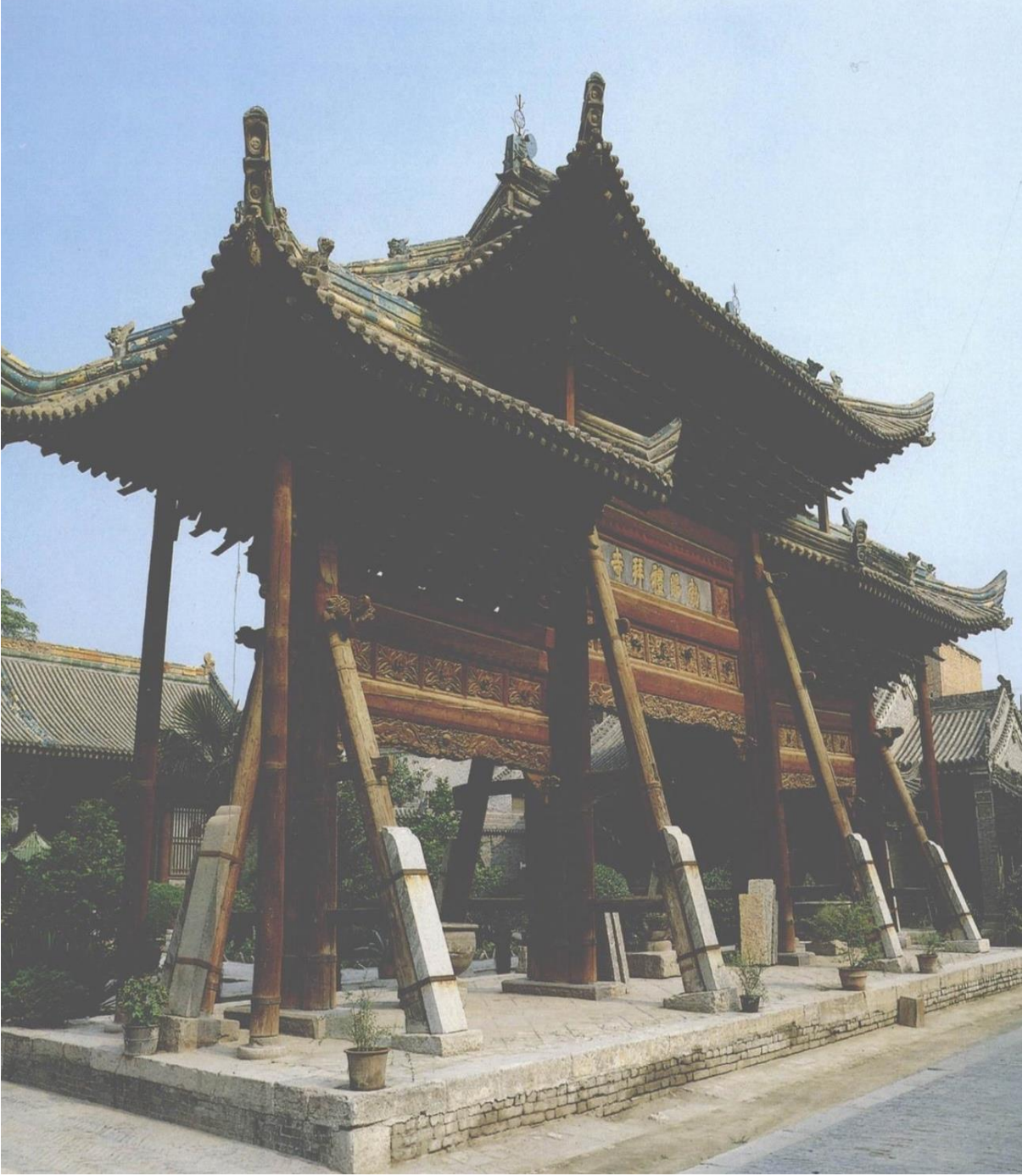


**X. Yüzyılda Pekin’de İnşa Edilen Niucie Camii Ezan Minaresi.<sup>75</sup>**



<sup>75</sup> Çiu Yülan, Yisilanciao Ciancu: Musilin Libay Çingcensi [Çin'deki İslami Mimarlar: Müslümanların Namaz Kildiği Camiler], Pekin, 1993, 5.

**Ming Hânedanı Döneminde (1368-1644) İnşa Edilen, Şanşi Eyaleti, Şi'an Şehrindeki Çin'de En Meşhur Olan Huacüe Camii.<sup>76</sup>**



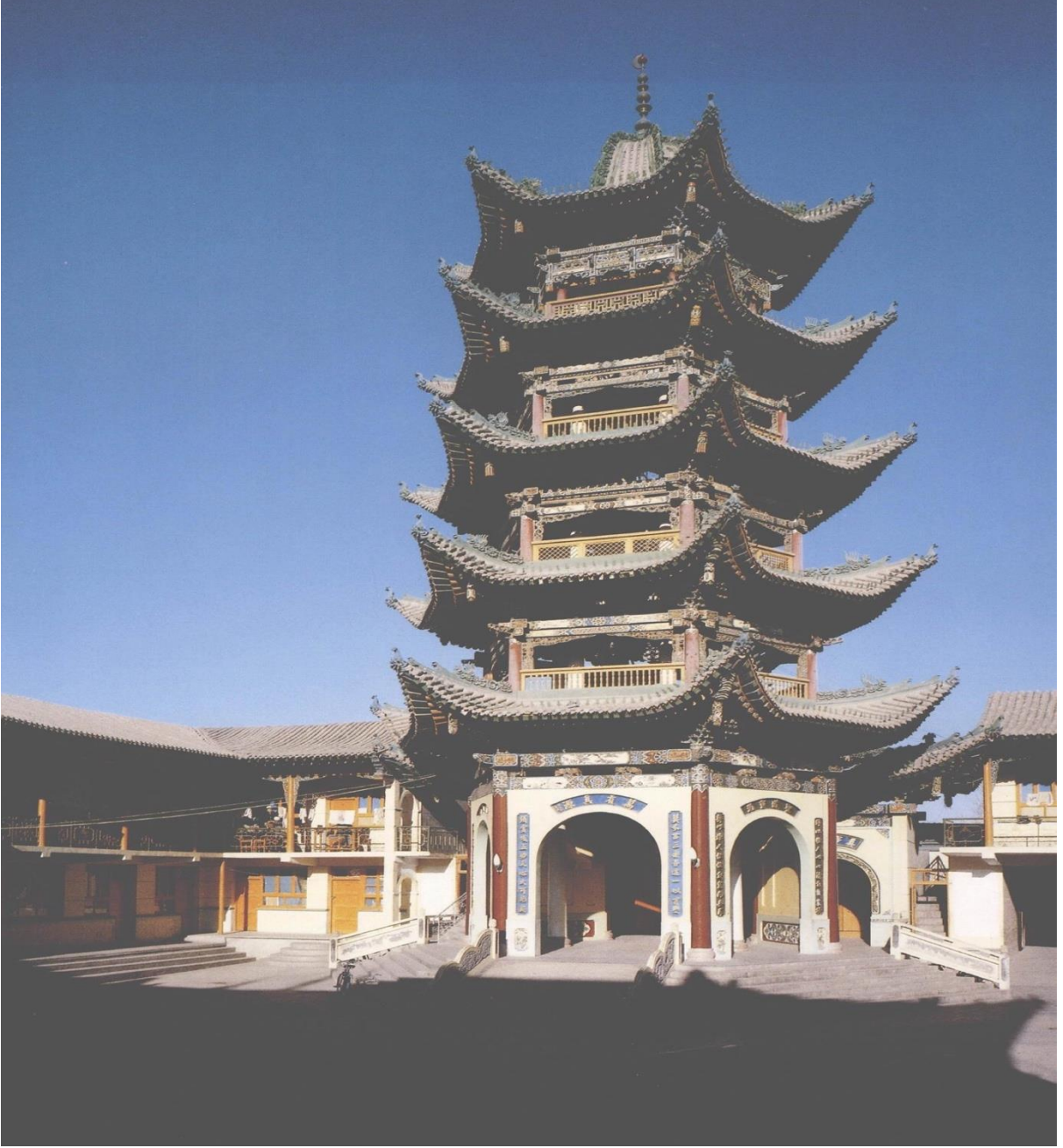
<sup>76</sup> Çiu Yülan, Yisilanciao Ciancu: Musilin Libay Çingcensi, 30.

Çin'in Guangcou Eyaletindeki Huayşeng Camii.<sup>77</sup>



<sup>77</sup> Çin İslam Cemiyeti, Congguo Musilinde Zongciao Şenghuo, 73.

**Gansu Eyaleti, Linşia Bölgesindeki Laovang Camii: Ezan Minaresi<sup>78</sup>.**



<sup>78</sup> Çiu Yülan, Yisilanciao Ciancu: Musilin Libay Çingcensi, 49.

# KUR'ÂN VE SÜNNETE GÖRE İSİMLENDİRME

Ahmet Nair\*

Geliş Tarihi : 12 Mart 2019  
Kabul Tarihi : 24 Nisan 2019

## Öz

İsim, her varlığı diğerinden ayıran en bariz özelliktir. Aynı kökten gelen “tesmiye” kelimesi ise; Kur'an'da hem çocuğa isim vermek anlamında hem de müşriklerin hiçbir delile dayanmadan putlarını ilah olarak nitelendirmesinin, herhangi bir geçerliliği olmadığını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu makalede Müslümanlığın temelini oluşturduğu dini ve kültürel kimliği koruma yolunun, görüldüğünden daha büyük bir işleve sahip olan isimlendirmeden geçtiğini dikkate alarak, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Müslüman bir toplum ve medeniyet inşa ederken, isimlendirme meselesini nasıl ele aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece toplumda bir sorun olarak görülen fakat birçok kişinin doğal karşıladığı isimlendirme konusuna bir perspektif sunulmuş olacaktır. Bir milletin gerek dünyaya yeni gelen çocukları gerekse kullandığı mekânlar için, kendi değerlerine uymayan isimler koymasının, aslında dünya ölçeğinde kültürel istilanın yayılmasıyla da doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, İsim, Tesmiye, İsimlendirme, Çocuk.

## THE USE OF THE VERB IN THE QUR'AN AND SOME MISTAKES IN THE NAMING

### Abstract

Name" is the most apparent feature that distinguishes every creature from one another. The word "Tasmiyah", which comes from the same root as "isim" (name), is used for denoting the act of naming children and also for pointing the invalidity of the idolaters' naming their idols as gods. Taking into consideration that the cultural identity Muslims based on goes through naming which has much greater function than it seems, in this article we have tried to determine how Quran and Prophet Mohammed approached the issue of naming while building a Muslim society and civilization. Thus, it will be possible to offer a perspective on the naming issue that seems as a problem in society yet plenty of people react normally.

It can be said that putting names that don't fit their own values for both children and place names they use is in fact related to the spread of the cultural invasion on the world scale directly.

**Key Words:** Quran, Name, Tasmiyah, Naming, Child.

### Giriş

İsim verme kabiliyeti Allah Teâlâ'nın insanoğluna öğrettiği ilk bilgidir.<sup>1</sup> Varlıkları birbirinden ayıran en önemli vasıf, onlar için kullanılan isimlerdir. Bir araya gelen kişilerin birbirlerine önce isimlerini söylemeleri de kolayca anlaşabilmeyi mümkün kılmak içindir. İsimlendirme ilk etapta bir şeyi diğerinden ayırmak için kullanıldığı düşünülse de bir kişinin şahsiyetini, kültürünü kısacası hayatının anlamını inşa eden bir yapıya sahiptir. Zira kültürel asimilasyon her alanda olduğu gibi Müslüman ailelerin çocuklarına verdiği adlara sirayet etmekle kalmamış, yer ve mekân adlarının bile kültürel dokumuza uymayan isimlerden seçilmesine kadar uzanmıştır. Bu anlamda işyerine ya da kendisine ait mekâna yabancı isim veren kişilerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Şüphesiz ki bunu yapanların önemli bir

\* Dr. Öğr. Gör. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [ahmetnair@gmail.com](mailto:ahmetnair@gmail.com). Orcid Id: 0000-0002-77711-7480.

<sup>1</sup> Bakara 2/31.

Bu çalışma "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın intihal içermediği tespit edilmiştir.  
**Atf:** Nair, Ahmet. "Kur'ân ve Sünnete Göre İsimlendirme". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 3 (Nisan 2019): 68-84.

kısının amacı, ticari fayda elde etmek ve özellikle turizm bölgelerinde yabancı müşteri celbetmektir. Ancak bu amacın yer yer millî kültürü yok edecek seviyelere ulaştığı mekânlar azımsanamayacak kadar çoğalmıştır. Özellikle tarihî ve turistik beldelerdeki dükkân adları, zaman zaman insanın, “acaba yabancı bir ülkenin sokağında mı geziyorum” demesine yol açabilmektedir.

Çocuk bir ailenin sahip olabileceği en kıymetli servettir. Çocuğu olmayan ailelerin bunun için ne kadar çaba harcadıkları ve hangi fedakârlıklarda bulunduğu göz önüne alındığında bu durum daha iyi anlaşılır. Aynı zamanda onlar Allah Teâlâ'nın verdiği birer emanettir. Emanetler sahip çıkmak üzere bize verilmiştir. Çocuğu doğan ailenin onun için isim araması, en önemli sorunlarından. Bu safhada erkek ve kadının ailesinden büyüklerin devreye girmesi, ona kendilerine yakın ya da istedikleri ismi koydurma çabaları, anne babayı en çok zorlayan konuların başında gelmektedir. Ebebeyn hem onların gönüllerini kırmamak, hem de kendi istekleri doğrultusunda çocuklarına bir isim vermek gibi bir ikilem içerisine düşerler. İşte burada sorumluluk anne baba üzerindedir. Dünya ve ahirette çağrıldığında kendisinden utanmayacağı güzel bir isimle anılmak ailelerin çocuklarına karşı sorumluluklarındandır. İslâm'ın doğuşuyla birlikte her alanda ıslahat başlatan Resûlullah (sas), isim vermesi için kendisine getirilen yeni doğmuş çocuklara İslâm'a uygun isimler vererek bu konuya olan duyarlılığını göstermiştir. Bu sebeple çalışmamızın ikinci bölümü sünnet çerçevesinde isimlendirme konusuna ayrılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de isimlendirmeden konusunun geçtiği ayetler, müşriklerin putlarını ilah olarak isimlendirmesi ve Hz. Meryem'in annesi tarafından adının konulmasıdır. Konumuzla ilgili pratik örnekler Hz. Peygamber'in hadislerinde yer aldığı için, çalışmamızın ikinci bölümünde onları ele aldık. Böylece Müslümanların yaşadığı isim kargaşasına saadet asrından çözümler sunmak istedik.

### 1. İsim Kelimesinin Sözlük Anlamı

السَّمُوُّ “es-Sümüvv, عَلُوُّ (uluvv) vezninde yükselmek manasındadır. Bir şey yükseldiğinde سَمَا الشَّيْءُ denir. Göz yukarı baktığında سَمَا بَصْرَهُ denir. سَمَا لِي شَخْصٌ : “O kadar yükseğe çıktı ki, ben onun kimliğini net olarak tespit ettim.”<sup>2</sup> “Damızlık hayvan, dışının üzerine aştığında da “sema” kullanılır. Her yüksek olan ve gölgeleyen şeye; evin çatısına ve yukarı baktığı için atın sırtına da السَّمَاءُ denir. Bu anlamda yeryüzünü gölgelediği için gökyüzüne de “semâ” denir. “es-Semâvatu's-Seb'u” yedi kat gök demektir. Ayrıca السَّمَاءُ gökyüzüne, buluta ve ondan yağın yağmura da denir. Şair Muaviye b. Malik bir beyitte şöyle der:

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

“Bir kavmin toprağına yağmur yağdığında, onlar bize kızsada hayvanlarımızı orada otlatırız.”<sup>3</sup>

السَّمَا : “Bir nesnenin alâmet ve nişanına denir. Kelime, عَلُوُّ (uluvv) manasından alınmış olup اسْمُهُ كَذَا وَاسْمُهُ وَسَمَاهُ yani bir şeyin alâmeti demektir ki, arazdan her nesneyi diğerinden ayıran Türkçede ad, Farsçadaki nam tabiridir.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harûn, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994).

<sup>3</sup> Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, “Sümüvv”, *Lisânu'l-arab*, haz. Yusuf Hayyat-Nedim Maraşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyyi, 1997; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “Sümüvv”, *es-Sıhah fi'l-luga ve'l-ulûm*, haz. Nedim Mar'aşlı-Ûsame Mar'aşlı, (Beyrut: Dâru Hadareti'l-Arabiyye, 1974); Mütercim Âsım Efendi, “Sümüvv”, *el-Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît (kâmûsu'l-muhît tercümesi)*, haz. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

<sup>4</sup> Mütercim Âsım Efendi, “Sümüvv”, 6: 5806.

İsim kelimesi ise, sümüvv kökünden gelmektedir. “İsim, bir şeyin zatının kendisiyle bilindiği kelimedir. Müsemmanın zikri onunla yükselmekte, dolayısıyla onunla bilinmektedir.”<sup>5</sup> “Her şeyin ismi, müsemma ile arasındaki münasebeti ondaki ayrıntıları özet olarak gösteren bir bilgilendirmedir. Bu aynı zamanda Âdem’in (as) meleklerle haber verdiği isimlerdir.”<sup>6</sup> “Ayrıca isim, kelime çeşitlerinin hepsini içine almakta olup “cevher ve araz türünden bütün nesne ve manalar için konulmuş lafız” diye de tanımlanır.<sup>7</sup>

التَّسْمِيَّةُ et- Tesmiye ve السَّمْوُ bir şeye isim koymak demektir.<sup>8</sup> Kur’an’da Hz. Meryem’in annesi yeni doğan çocuğu için; “وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ / Ben onun adını Meryem koydum.”<sup>9</sup> demektir.

Netice olarak “isim verme” (tesmiye), temel anlamı “yüceltme, belirleme, alâmet ve nişan” olan “smv/es-sumuvv” kökünden türemiş bir sözcüktür. Böylece kök anlamına bağlı olarak isim verilen kişinin (müsemmanın) yüceltildiği görülmektedir. Bu sebeple isim verileni (müsemma) yüceltmeyen ve değersizleştiren isimler, tesmiyenin mantığına aykırı olarak konulmuş gözükmemektedir.

### 1.1.Kur’ân’da Tesmiye Formunun Kullanımı

Kur’ân-ı Kerim’de “ism” kavramı isim ve fiil olarak yetmiş bir yerde geçmektedir. Bunların yarısından fazlası *isim* veya çoğulu olan *esmâ*, ikisi Zekeriyya’ya (as) ihtiyar yaşında müjdelenen oğlu Yahya’ya (as) daha önce hiçbir kimsenin bir adaş (semiyy) kılınmadığı<sup>10</sup> ve Allah’ın (c.c.) bir adaşı olmadığı anlamındaki *semiyy*<sup>11</sup>, geri kalanı da çalışmamızda yer verdiğimiz tesmiye mastarına bağlı isimlerdir.<sup>12</sup>

#### 1.1.1. Putların İlah Olarak Tesmiye Edilmesi

İlk kullanım örneği, müşriklerin putlarına ilah ismi takmalarının hiçbir geçerliliği olmayan bir yakıştırmadan ibaret olduğu belirtilen dört ayettir. Bu ayetlerin muhtevaları birbirine yakın olduğu için, Mushaf sırasına göre ilkinin metnini verip diğerlerine dipnotla işaret edeceğiz.

Hûd (as) kavmine, kendinizin ve atalarınızın ellerinizle yapıp uydurduğu birtakım putların tanrılığı hakkında, Allah onlar için bir hüccet indirmediği halde, benimle mücadele mi ediyorsunuz?" demektir. Bu ayeti müteakiben inceleyeceğimiz başka bir ayette de benzeri ifadelerle Yusuf’un (as) zindan arkadaşlarını şirk konusunda ikaz ettiğini görüyoruz.

قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصَبٌ أَنْجَادِلُونِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ  
فَانتظروا إِيَّيْ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ

"Hûd şöyle cevap verdi: "Üzerinize rabbinizden bir öfke ve bir azap inmektedir. Haklarında Allah’ın hiçbir delil indirmediği, sadece sizin ve atalarınızın taktığı kuru isimler

<sup>5</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî garîbi’l-kur’an*, (Kahire: el-Mektebetu’t-Tevkîfiyye, 2003), 247.

<sup>6</sup> İbrahim b. Ömer b. Ali b. Ebî Bekir el-Bikâî, *Nazmu’d-durer fî tenâsubi’l-âyâti ve’s-suver*, (Kahire: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmî, ts.), 1: 19.

<sup>7</sup> Ebu’l-Bekâ, Eyyub b. Musa b. Hüseyin el- Kefevî, *el-Külliyât mu’cem fil-mustalahâti ve’l-furûki’l-luğaviyye*, (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1998), 83.

<sup>8</sup> Mütercim Âsım Efendi, “Sümüvv”, 6: 5806.

<sup>9</sup> Âl-i İmrân 3/36.

<sup>10</sup> Meryem 19/7.

<sup>11</sup> Meryem 19/65.

<sup>12</sup> Abdu’lbakî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemu’l müfehres li’l-elfâzi’l-kur’ani’l-kerîm*, (İstanbul: Çağrı Yayınları ts. Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 549.

*hususunda benimle tartışıyor musunuz? Bekleyin öyleyse! Şüphesiz ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim!"*<sup>13</sup>

Fahreddin Râzî (ö.606/1210)'ye göre, "Buradaki sorudan murat, inkârî (yadırgamak-reddetmek için)dir. Ayetteki, "Allah onlar için bir hüccet indirmediği halde" kısmı bunu destekler. Çünkü onlar putlarına, onlarda bir ulûhiyet bulunmadığı halde ilah olarak isim veriyorlardı. Mesela bir putlarına, izzet kelimesinden türemiş olan "Uzza" ismini vermişlerdir. Oysa Allah Teâlâ o puta kesinlikle bir izzet vermemişti. Yine onlar, bir putlarına da ilah kelimesinden türetilmiş "Lât" ismini vermişlerdi, hâlbuki onda ilah olmayı gerektirecek hiçbir özellik yoktu."<sup>14</sup> Maverdî (ö. 450/1058) ise, onların putlardan beklentileri olduğunu belirterek, bazı putlarının kendilerine yağmur yağdırdığını, bazısının rızık verdiğini, kimisinin hastalarına şifa verdiğini, kiminin de yolculuklarında kendilerine eşlik ettiğini iddia ederek onlara ilah ismi verdiklerini söylemektedir.<sup>15</sup> Müşrikler bu putları kendilerini Allah'a yaklaştıran şefaathiler olarak görüyorlardı.<sup>16</sup> "Hâlbuki bunların Allah katında onlar için aracı olmasından hoşnut olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Zaten O, ahad ve samed iken nasıl olabilir ki!"<sup>17</sup>

Yusuf'la (as) beraber hapse atılan iki zindan arkadaşı, rüyalarının tevilini kendisine sorduklarında, önce onları hiçbir ortağı olmayan, bir olan Allah'a ibadet etmeye çağırarak, "Zikrettiğiniz isimlerin müsemmaları (isimlendirilen varlık) yoktur. Onlar müsemmasız birtakım isimlerdir. Zira müşriklerin bu isimler çerçevesinde putlarda olduğuna inandıkları hakikat mevcut değildir."<sup>18</sup> diyerek onlara tevhid inancını aşılama çabışmıştır. İbn Kesîr (ö. 774/1373)'e göre Yusuf (as) onlara, "Kavminizin taptığı putlar hiçbir gücü ve iradesi olmayan birtakım nesnelere. Onlar sizin atalarınızdan devralarak ilah ismi taktığınız, gerçekte böyle olmayan, Allah'ın celali ve yüce kudreti karşısında zelil olmaya mahkûm varlıklardır. Oysa Allah dosdoğru din olarak size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir"<sup>19</sup> şeklinde tavsiyede bulunmuş, sonra da rüyalarını yorumlamıştır. Tebliğ için uygun anı gözetmenin gerekliliği ve insanların mübellige bir şey sorduklarında, cevap vermeden önce bunu fırsat bilip onlara telkinde bulunabileceği ayetin bize öğrettiği bir metottur.

Mâturidî (ö. 333/924)'ye göre, "قُلْ سَمُّوهُمْ /Söyleyin bakalım onların isimlerini."<sup>20</sup> ayetindeki ifade ile "Eğer onlara tanrı adını verir ve onları mâbud edinirseniz, Allah'a vermiş olduğunuz Halik, Râzık, Rahman, Rahîm ve benzeri isimleri onlara da verin bakalım! Allah'ın her şeyi bildiğini ikrar ettiğiniz halde, ortak koştuklarınızı ve diğer şeyleri bilmez mi? Bu iddiaları dile getiren müşrikler azarlanmaktadır."<sup>21</sup>

<sup>13</sup> A'raf 7/71. Diğer üç ayet ise şunlardır: "Allah'ı bırakıp da taptıklarınız, sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında herhangi bir delil indirmemiştir. Hüküm sadece Allah'a aittir. O size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler." (Yûsuf 12/40); "Herkesi hak ettiğine göre yönetip gözeten Allah, -bir de O'na ortaklar koşuyorlar- hiç başkalarıyla bir olur mu? De ki: "Söyleyin bakalım onların isimlerini (onlar kimlermiş, ne yapmışlar)! Siz Allah'a yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi bildiriyorsunuz? Yoksa kuru laf mı söylüyorsunuz?" Doğrusu inkâr edenlere tuzakları güzel göründü de doğru yoldan saptırıldılar. Allah'ın saptırdığı kimseyi doğru yola iletcek yoktur." (Ra'd 13/33); "Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir. Allah onlara öyle bir yetki ve güç vermemiştir. Onlar (putperestler) sadece kuruntularına ve kişisel arzularına uyuyorlar. Oysa şimdi onlara rablerinden bir yol gösterici gelmiş bulunmaktadır." (Necm 53/23).

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1990), 14: 303.

<sup>15</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, (Beyrut; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 2: 234.

<sup>16</sup> Yunus 10/18; Zümer 39/3.

<sup>17</sup> Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-menâr*, (b.y: el-Hey'etül-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1990), 8: 444.

<sup>18</sup> Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredat*, 248.

<sup>19</sup> İmâduddîn İsmail b. Şihabüddin İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ani'l-azîm*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1969), 2: 479.

<sup>20</sup> Ra'd 13/33.

<sup>21</sup> Mâturidî, *Te'vilâtu'l-kur'an*, 5: 468.



Kurtubî de (ö. 671/1273) benzer bir görüşle, Allah (c.c), Resûlüne tehdit yoluyla müşriklere taptıkları putların isimlerini söylemelerini belirterek, onlara Lât, Uzza, Menat ve Hübel diye isimlendirmelerinin putlarını gerçek ilah yapmayacağını; aksine onlara, “أَمْ تُنْتَوُونَ لَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ / Siz Allah’a yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi bildiriyorsunuz.”<sup>22</sup> sorusunu sorarak onları azarladığını ifade etmektedir.<sup>23</sup>

Maturidî, Allah’a karşı böyle bir yakıştırmanın yersizliğine işaret etmek için Ebû Bekir el-Esam’dan şunu nakleder. “Herkesi hak ettiğine göre yönetip gözeten kimdir, Allah mı yoksa sizin ortak koştuklarınız mı? Yaratmak da dâhil olmak üzere her şeyi düzenleyerek yöneten ve koruyan kimdir? Ra’d suresindeki ayette geçen “*kâim*” kelimesi, burada sanki koruyan ve bilen anlamına gelmektedir. Buna göre ayet, herkesin hak ettiğini koruyan ve bilen yahut onlara rızık veren ve vermeyen Allah, bütün bunlardan habersiz ve kör olan gibi midir?”<sup>24</sup>

Ayet, her şeyi koruyup gözeten ve mahlûkata rızık veren Allah (c.c.) ile ortak koştukları putlarının aynı tutulmasını müşriklerin yüzlerine vurmaktadır. Onların herhangi bir fayda veya zarar veremeyen aciz varlıklar olmaları sebebiyle, onları Allah’a ortak sayanları beyinsizlikle nitelemektedir.

Şirbînî (ö. 977/1570), Necm suresinde geçen Lât, Menât ve Uzza’nın müşrikler tarafından tanrı olarak kabul edilmesinin, hiçbir geçerliliği olmayan bir kuruntudan ibaret olduğunu şöyle dile getirmektedir: “Tanrılık atfettiğiniz bu putlar, hakikati olmayan, sizin ve atalarınızın uydurduğu birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Şayet gerçek tanrı olsalardı sizin yalvarmalarınıza icabet ederlerdi. Onların ilah olabileceklerine dair Allah bir delil indirmediği gibi sizin hangi konuşmanıza karşılık verebilmiş, ya da hangi büyük mucizeyi (ayet) size gösterebilmişlerdir? Putların Allah katında ‘şefaathçileriniz’ oldukları iddianız, aslı olmayan zandan öteye geçemeyen bir yakıştırma. Oysa zanna dayanan bilgi hakikate uygun olduğunda hevaya aykırı olur. Aksi halde nefsin hoş gösterdiği, insanı uçuruma yuvarlayan bir kuruntudan başka bir şey olamaz. Rabbinizin size gönderdiği elçi ile onların hiçbir surette ilah olamayacaklarına dair açık delil gelmiş, ancak tek ve kahhar olan Allah’ın hakiki ma’bud olduğu bildirilmiştir.”<sup>25</sup> Dolayısıyla sizin ilahlık iddiasında bulduğunuz ilahlığa en uzak olan varlıklardır.<sup>26</sup>

İnanç heves ve tahminlerin üzerine kurulamaz. Ciddi meseleler nefislerin arzularına bırakılırsa doğruya ulaşılmaz. İnsan gerçeğe teslim olmak yerine arzu ve heveslerine tabi olursa, artık onlara uygun deliller aramaya başlar. Bundan sonra düşebileceği en kötü durum, isteklerinin azgın heveslerine teslim olmaktır.

### 1.1.2. Meleklerin Dişi Adlarıyla Tesmiyesi

Bir diğer kullanım da müşriklerin, melekleri Allah’ın kızları kabul etmelerinden dolayı onlara dişi varlıkların adlarını layık görmelerine yer verilen şu ayettir.

<sup>22</sup> Ra’d 13/33.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-kur’ân*, thk. Salim Mustafâ el Bedrî, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 9: 211.

<sup>24</sup> Maturidî, Muhammed, *Te’vilâtu’l-kur’an*, haz. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Dâru’l-Mizan, 2006), 5: 467.

<sup>25</sup> Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *es-Sirâcu’l-münîr fi’l- iâneti alâ ma’rifeti ba’dı meâni kelâmi rabbina’l-hakîmi’l-habîr*, (Kahire: Matbaatu Bûlak 1285), 4: 129.

<sup>26</sup> Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, 1997), 4: 424.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى  
varlıkların isimlerini veriyorlar.”<sup>27</sup> Yani meleklerle “Allah’ın kızları” diyorlar.<sup>28</sup> Allah’a şirk  
koşanlar melekleri, “Allah’ın kızları” kabul ettikleri için onlara dişi adları takıyorlardı. Fakat  
bu konuda herhangi bir bilgiye dayanmadıkları, tamamen yalan ve iftirada buldukları  
Kur’ân’da şöyle belirtilir: “Yoksa biz melekleri onların gözü önünde kız olarak mı yarattık?  
Dikkat edin, kesinlikle yalan uydurup söylüyorlar; «Allah doğurdu» diyorlar. Onlar şüphesiz  
yalancılardır.”<sup>29</sup> Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574), “Ahirete iman etmemelerinin feci sonuçları  
olacağını, azabın inanmadıkları ahirette onların peşini bırakmayacağını bildirerek, böyle saçma  
bir iddiaya ancak ahirete inanmayanlar cüret edebilir” demektedir.<sup>30</sup>

### 1.1.3. İmrân’ın Hanımının Doğan Çocuğuna İsim Vermesi

Aşağıdaki ayette ise, çalışmamızın esas konusu olan çocuğun isimlendirilmesinden  
bahsedilmektedir. Peygamberler, inananlar için model şahsiyetler olduğundan, onların  
hayatlarına Kur’ân’da sıklıkla yer verilir. Hz. İsa’nın (as) ailesi olan İmrân ailesi de sadece  
Kur’an’da anlatılmamış, Kur’ân’ın en büyük sûrelerinden birine de ad olmuştur. Ayette onun  
annesinin doğumundan şöyle bahsedilmektedir:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنِ الذَّكَرُ كَانَلَأُنثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا  
بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

"Onu doğurunca dedi ki: "Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne  
doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum,  
işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum." <sup>31</sup>

İbn Kesîr’e göre, “İmrân’ın karısı kısır. Çocuğu olursa onu Beytü’l-Makdis’e  
adayacağını söyleyerek Allah’a dua etti. Sonra hamile kalıp çocuğunu doğurunca, ona kendi  
dillerinde ‘ibadet eden’ anlamına gelen Meryem adını verdi. Bu cümlenin akışından çocuğa  
doğduğu gün isim vermenin caiz olduğuna delil vardır. Çünkü bizden önceki ümmetlerin  
şeriatları neshedilmedikçe bizim için de geçerlidir.”<sup>32</sup> Resûlullah’tan (sas) rivayet edilen  
hadislerde de aynı durum mevzubahistir. O, “Bu gece bir oğlum oldu ve ona atam İbrahim’in  
adını koydum” demiştir.<sup>33</sup> Başka bir rivayette ise, Enes b. Malik’in (ra) annesi doğurduğunda  
kardeşini alıp Resûlullah’a (sas) götürmüş, o da damağına tahnîk (ağızına genelde hurma gibi  
tatlı bir şey çalmak) yapmış ve Abdullah adını koymuştur.<sup>34</sup>

### 1.1.4. Allah’a İnananların Müslüman İsmiyle İsimlendirilmesi

Aşağıdaki ayette ise, Allah’a iman edip teslim olanlara bizzat Allah Teâlâ tarafından  
‘Müslüman’ isminin verildiği bildirilerek, bunun Peygamber’in size şahitliği, sizin de insanlara  
şahitlik etmeniz için olduğu bildirilir.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِثْلَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ  
قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

<sup>27</sup> Necm 53/27.

<sup>28</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 248.

<sup>29</sup> Sâffât 37/150-152.

<sup>30</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebussuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1994), 8: 160.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân 3/36.

<sup>32</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'ani'l-azîm*, 1: 359.

<sup>33</sup> Müslim, “Fedâil”, 62 (2315); Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 24 (2315); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 194.

<sup>34</sup> Müslim, “Fedâil’üs Sahâbe”, 107, 2144; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 106; Ebû Davud, 4951.

"Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin. Sizi O seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yükledi; ceddiniz İbrâhim'in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur'an'da "Müslümanlar" adını verdi ki peygamber size şahitlik etsin, siz de insanlara şahitlik edesiniz." <sup>35</sup>

İbn Âşûr'a göre, "Sizi seçti" ifadesinden maksat, bu dine muhalefet edenlere karşı dini yaymak için sizi seçti. O zaman bununla kastedilen Resûlullah'ın ashâbı ve onların izinden giden nesillerdir. Ya da önceki milletlere sizi üstün kıldı demektir. Nitekim bir ayet-i kerimede "Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" <sup>36</sup> buyurulmuştur. Ceddiniz İbrahim'in dininde ve Kur'an'da size Müslüman adını verdi. Burada iki büyük peygamber İbrahim (as) ve Muhammed'in (as) getirdiği dine sarılmaya teşvik için böyle denilmiştir. Resûlullah (sas) "Ben babam İbrahim'in duasıyım" <sup>37</sup> hadisiyle, "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ /Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden bir peygamber gönder." <sup>38</sup> ayetindeki İbrahim'in (as) duasına atıfta bulunmuştur. <sup>39</sup> Bundan sonra siz, 'Allah'a teslim olan' anlamındaki Müslüman isminden sonra kendiniz için başka şeref ve üstünlük vesilesi aramayın. Müslümanların, Allah'ın kendilerine verdiği bu ismin yanında Arap, Türk, Kürt, Laz vb. sıfatları zorunluluk gerektirmedikçe kullanmalarına lüzum olmamalıdır. Çünkü Müslümanlar tek bir millettir.

Müşriklerin putlarını hakikati olmayan vasıflarla nitelemelerinin anlamsızlığı, ayetlerde açıkça ortaya konulmuştur. Onların putlarına layık gördüğü izzet, ululuk, vb. vasıfların hiçbiri onlarda olmadığı için, bu söylemlerinin hiçbir önemi yoktur. İsim verilirken neleri dikkate almalı, hangi konularda hassasiyet göstermeli, çalışmamızın bu bölümünde ona değinmeye çalışacağız.

## 2. İsimlendirmede Etkili Olan Faktörler

İsim vermede toplumsal adet ve kültürel farklılıkların rolü olduğu görülmektedir. Her toplumun, çocuklarına ad koyarken değişik yaklaşımlar içinde olması ve farklı yöntemler uygulaması mümkündür. Bu yaklaşım ve yöntemleri etkileyen birinci derecede inanç sistemleridir. İsim vermede inançların yanı sıra dil ve milli kültürlerin de etkisi vardır. Bu sebeple inanç, kültür ve tarih birliğine yardımcı olma özelliğine sahip olup beğenilen ve tarihten intikal eden müşterek isimlerin korunması önem arz etmektedir. İletişim vasıtalarıyla dünyanın küçülüp küresel bir köye dönüştüğü, kültürel alış-verişin sınır tanımazlık noktasına ulaştığı günümüzde, kendi değerlerimize uygun güzel isimlerle hem çocuklarımızın kimlik ve kişiliklerini korumalarına yardımcı olmak, hem de mekân adlarını yerli ve millî isimlerden seçmek daha fazla önem kazanmıştır.

Kültürel asimilasyonun beraberinde yabancılaşma olgusu, çocuklarla sınırlı kalmayıp, mekânların isimlendirilmesine kadar uzanmıştır. Kimi esnafın dükkânlarına, insanların dikkatini çekmek ve müşteri celp etmek gibi yanlış bir düşünceyle Venedik, Roma, Paris, Viyana, Teksas vb. isimler takması, Batı hayranlığına duyulan aşağılık kompleksinden başka bir şey olmasa gerekir. Hatta ticarethane isimlerinin Türkçesini kullanmak yerine yabancı dildeki isimleri tercih etmek de bu kabildendir. Lokanta yerine restaurant, kahve yerine cafe, dükkân yerine shop gibi. Bir de büyük alışveriş merkezlerine verilen isimler var ki, çoğu şirk

<sup>35</sup> Hac 22/78.

<sup>36</sup> Âl-i İmrân 3/110.

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 127,128, 5: 262; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 656.

<sup>38</sup> Bakara 2/129.

<sup>39</sup> Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 17: 349-350.

ve putperest uygarlıklarının izlerini taşıyan birer simgedir. Birkaç örnek vermek gerekirse; Atrium (eski Roma evlerinde avlu), Galleria (kilise veya tiyatro sahnesi), Kardiyum (Yunanca kalp ve gönül), Olimpia (eski Yunan’da birçok tapınak ve tanrı heykellerinin bulunduğu kutsal bölgenin ismidir.) Nüfusunun kahir ekseriyeti Müslüman olan bir ülkedeki bu tür isimlendirmelerin, masum bir adlandırma olmadığını düşünüyoruz. Kurdukları alışveriş merkezlerine böyle isimler verenler, bu coğrafyanın İslâm olmadan önceki haline duydukları özlemi mi dile getirmektedirler? Bu da “özellikle milli kültürler üzerinde yarattığı etkileriyle tartışılan ve giderek yaşadığımız dönemi karakterize eden küreselleşme olgusunun, isimlendirme kültüründe gerçek bir anlayış ve uygulama karışıklığı ya da bir sistem krizinde kendini göstermeye başlamasıdır.”<sup>40</sup>

Öte yandan yeri gelmişken burada başka bir yanlışı da vurgulamak yerinde olur. Ticarethane, mesken vs. ile hiç bir alakası bulunmayan, kelimenin kutsallığı ile bağdaşmayan isimler de dükkân adı olarak verilebilmektedir: Cihad Köfte Salonu, Tevhid Demir Doğrama vb. “Kelimeler burada mana itibariyle yerine oturmamıştır. Şüphesiz bu adları değişik gayelerle verenler olacaktır. Dini hamasetten verilmiş olabilir, istismar etmek için verilmiş olabilir, riyakârlık vb. sebepler gözetilerek verilmiş olanları da olabilir.”<sup>41</sup> İslâm dinini yaymak gibi ulvî bir gayeye sahip olan cihad kavramını, insanın midesiyle alakalı basit bir meseleyle ilişkilendirmek son derece hatalı bir yaklaşımdır diye düşünüyoruz.

### 3. Çocuğa İsim Verme

Çocuk bir ailenin en güzel kazancıdır. Resûlullah (sas) “*Her insanın yiyeceğinin en temiz ve çocuğu kazancındandır.*”<sup>42</sup> buyurmuştur. İsim kelimesindeki yüceltme (sümüvv) anlamı, doğan her çocuk için şöyle bir anlam ifade etmektedir. Bir şeyi isimlendirmek onu değerli kılmaktır. Nitekim insan yalnızca çocuklarına isim vermekle yetinmeyip sahip olduğu hayvan ve eşyaya da isim verir. Çünkü onlar da kendisi için kıymetlidir. Elbette ki çocuk bunlardan kat be kat daha değerlidir. Onun için çocuğu olan ailenin en önemli görevlerinden biri de, ona güzel bir isim koymaktır.

Risaletin başlangıcıyla birlikte İslam toplumunu inşa eden Hz. Peygamber, yeni doğan nesillerin iyi yetiştirilmesine ehemmiyet göstererek, “*Hiçbir baba, çocuğuna güzel terbiyeden daha üstün bir hediye veremez.*”<sup>43</sup> hadisiyle çocukların anne-baba üzerindeki haklarından birini ona iyi bir eğitim vermek olduğunu açıklamıştır. Ayrıca Allah Resûlü (as), “*isimlerinizi güzelleştiriniz!*”<sup>44</sup> buyurarak çocuğuna iyi bir isim koymanın da anne-babanın görevlerinden biri olduğunu belirtmiştir.

Asr-1 Saadette sahabenin, doğan çocuklarını Peygamber’le (as) buluşturmaya özen gösterdiklerine tanık oluyoruz. “Ashâb-ı kiramin büyük çoğunluğu özellikle Medine döneminde, yeni doğan çocuklarını, ilk tadımı başlatması (tahnik), isim koyması ve dua buyurması için Hz. Peygamber’e getirmeyi âdet edinmişlerdi.”<sup>45</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449), sahabenin doğan çocuklarını dua ve tahnik için Peygamber’in (as) yanına getirmelerinden

<sup>40</sup> Celalettin Çelik, “Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/6 (Temmuz- Aralık 2006): 49-60.

<sup>41</sup> Abdurrahman Daş, “Türklerde Ad Koymanın Dini ve Millî Boyutu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 397.

<sup>42</sup> Ebû Dâvud, “Büyü”, 77; Nesâî, “Büyü”, 1; İbn Mâce, “Ticarât”, 64; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 214.

<sup>43</sup> Tirmizî, “Birr”, 33.

<sup>44</sup> Ebû Dâvud, “Edeb”, 61.

<sup>45</sup> Müslim, “Tahâret”, 101.

dolayı, Resûlullah'ın (sas) vefatından önce temyiz çağında olmayanları da sahabe kategorisine dâhil etmiştir.<sup>46</sup> Hz. Peygamber kendisine getirilen çocuklara genellikle Allah'a kulluğu esas alan isimleri, peygamber adlarını ve salih kişilerin isimlerini ad olarak vermektedir. "Muhammed b. Talha da doğduğunda dua ve tahnik için Resûlullah'ın (sas) yanına getirilmişti ve kendisi de doğan çocuklar için aynısını yaptı."<sup>47</sup> "Bu yolla Hz. Peygamber, ilk İslâm neslinin şirk ve cahiliye kültürünün izlerini taşıyan isimlerden arındırılmış, İslâm'ın temeli olan tevhid inancına uygun isimlerle donanmış yepyeni bir nesil olarak tarihteki yerini almasını sağlamıştır."<sup>48</sup>

Ashab ve onların çocukları ile yakından ilgilenen Hz. Peygamber, doğal olarak, çocukların isimlerine dair de çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Meselâ, bir keresinde çocuğu doğduğu için namaza geç kaldığını öğrendiği bir sahâbîye; "Ona isim koydun mu?" diye sormuş, "Hayır henüz koymadım" cevabını alınca da çocuğu kendisine getirmesini istemiştir. Getirildiğinde çocuğun başını mübarek elleriyle okşamış ve ona Sa'd ismini vermiştir.<sup>49</sup>

Çocuğa akîka kurbanı kesilecekse, doğumunun üçüncü veya yedinci gününde isim verilmesi uygun görülmesine karşın, Resûlullah'ın (as) oğlu İbrahim'e doğduğu gün ad koyduğu bilinmektedir.<sup>50</sup> "Hatta bu rivayet diğerlerine nispetle daha sahih kabul edildiği için, birinci gününde ad konulması daha uygundur. Hz. Peygamber'den rivayete göre sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okunur."<sup>51</sup> Kız çocuğu için yalnızca ezan okunur. Çünkü kamet, farz namazlardan önce yalnızca erkekler için sünnettir. Sonrada adı kulağına fısıldanır. Hz. Peygamber'in (as) torunu Hz. Hasan'ın kulağına ezan okuduğu bilinmektedir.<sup>52</sup> Böylece çocuğun ilk işiteceği şey, İslâm'ın şiarı olan kelime-i tevhid ve kendi adı olur. Neticede dünyaya gelirken onun kirlerine bulaşmadan Elest Bezmindeki ahdi kendisine hatırlatılmış olur.

İsmail Lütfi Çakan, Hz. Peygamber'in (as) Müslüman olmak için huzuruna gelen insanların çirkin isimlerini güzelleriyle değiştirmesinin gerekçesini şuna bağlamaktadır: "Bu uygulama, isimlerde İslamlaştırma anlamına gelmekteydi. Yine bu davranış, isimlendirmede insanları etkileyen, "geçmiş vefa" ve "takdire dayalı özenti" duygularını daha üst bir duygu ile yani insanın evrendeki asıl konumu, kulluk vasfına ağırlık ve öncelik veren bir duygu ile ıslah etmek demektir. Zira her iki cihanda da mutlu olmasını istediği "mükerrem varlık insan" ile ilgili her konuya büyük önem atfeden İslâm'ın, isimler ve isimlendirme mevzuuna ilgisiz kalması beklenemezdi."<sup>53</sup> Hz. Peygamber ümmetinin güzel isimlerle anılmasını istediği için, işin ahirete uzanan boyutunu da şöyle haber vermiştir. Ebu'd-Derdâ'dan (ra) rivayet edildiğine göre, Resûlullah (sas) şöyle buyurdu:

إِنَّكُمْ تَدْعُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَسْمَائِكُمْ وَأَسْمَاءِ آبَائِكُمْ فَأَحْسِنُوا أَسْمَاءَكُمْ

"Kıyamet günü siz, isimleriniz ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız. Bu sebeple isimlerinizi güzelleştiriniz!"<sup>54</sup>

<sup>46</sup> Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahabe*, (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1415), 1: 155.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1: 156.

<sup>48</sup> İsmail Lütfi Çakan, "Çocuklara Güzel İsim Koymak", erişim: 12 Nisan 2018, <http://sonpeygamber.info/cocuklara-guzel-isim-koymak>.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 105.

<sup>50</sup> Müslim, "Fedâil", 2315; Ebû Davud, "Cenaiz", 3126; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 194.

<sup>51</sup> Özgü Aras, "Ad Koyma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 333.

<sup>52</sup> Tirmizî, "Edâhî", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 9, 391, 3961.

<sup>53</sup> İsmail Lütfi Çakan, "Çocuklara Güzel İsim Koymak".

<sup>54</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 61; Dârimî, "İsti'zan", 59; İbn Hibban, *Sahih*, 7: 528.

Hız. Peygamber'in bildirdiğine göre güzellik (ihsan), Allah Teâlâ'nın her konu ve işte emrettiği temel özelliştir.<sup>55</sup> Bu sebeple ihsan, İslâm'ın kalite standardıdır.<sup>56</sup> Her işte olduğu gibi isimlerde de bu standardın aranması gerekir. Zaten Hz. Peygamberin hem sözlü hem de fiilî sünneti de bu istikamettir.

### 3. 1. Çocukların İsimlendirilmesindeki Yanlış Uygulamalar

Toplumumuzda çocukların isimlendirilmesinde hangi etkenlerin rolü olmaktadır? Sorusuna cevap olarak şunlar söylenebilir. İnsanların bir kısmının çocuğuna isim verirken herhangi bir dinî endişe taşımadığını görmekteyiz. Onlar için önemli olan, çocuğunun toplumda ya hiç duyulmamış ya da çok ender bir isme sahip olmasıdır. Artık bu özelliği barındıran ismin Kaya, Tunç, Demir, Oytun, Orçun ya da Okşan, Ilgın, Tansu olmasının bir önemi kalmamaktadır. Dini endişe de taşıyan bir başka grubun çocuğuna isim verirken Kur'ân kökenli olmasına dikkat ettiği, ancak bu ismin aynı zamanda modern bir tarafının olmasını da arzuladığını görmekteyiz. Burada bu ismin anlamlı olması değil, kulağa hoş gelen bir ses özelliğine sahip olması önemli olmaktadır. Meselâ, çocuk için isim olarak pek bir anlam taşımayan Aleyna (üzerimize), Esila (akşam), Minel (den, dan), Venhar (kurban kes), Ünzile (indirildi) gibi adların verilmesi bunlar arasında sayılabilir.

İslami gelenekte yaygın olan isimler, elbette tercih edilmelidir. “Çocuklara verilen isimlerin Kur'an-ı Kerim'de geçen veya Arapça kelimelerden olması, bir zorunluluk olmadığı gibi, anlam bütünlüğü kazanmamış ya da iyi anlam taşımayan kelimeleri sırf Kur'an-ı Kerim'de geçiyor diye isim olarak kullanmak, son derece hatalı bir tutumdur. Ülkemizde, maalesef özellikle son zamanlarda bilinçsizce böyle bir tutum izlenmektedir.”<sup>57</sup> Verilecek ismin manasının uygun olmasının yanında, iddialı ve insan için mübalağa ifade eden bir anlam taşıması da önemlidir. Bu duruma Furkân ismi örnek olarak gösterilebilir.

“Furkân (فُرْقَان) kelimesi, birçok insanın kullandığı Fâruk'tan daha mübalağalıdır. Çünkü o hak ile batıl arasındaki fark için kullanılır. Kur'ân'da Bedir Savaşı için, “يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِي / İki topluluğun karşılaştığı, hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün”<sup>58</sup> ayetinde bu anlamı vurgulanmıştır. Ayrıca ilâhî kitaplara da inançta hak ile batılı, sözde doğru ile yanlış, amelde iyi ile kötüyü birbirinden ayırdığı için Furkân adı verildiği ayetlerle sabittir. Bu ayetlerden birinde, “وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ / Doğru yolu bulasınız diye Musâ'ya kitap ve (hak ile batılı ayıran) Furkanı vermiştik.”<sup>59</sup> şeklinde Tevrat kastedilirken; diğerinde ise, “أَلَمْ نُنزِلِ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا / Alemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkân'ı indiren Allah aşkındır, cömerttir.”<sup>60</sup> Kur'ân kastedilmektedir.”<sup>61</sup> “Furkân” vezni, belki yalnızca ilâhî kitapların bir özelliği olmaktadır. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ / Ey iman edenler! Allah'a saygıda (takvâ) kusur etmezseniz, O size bir temyiz kabiliyeti (Furkan) verir, kötülüklerinizi örter ve sizi bağışlar.”<sup>62</sup> ayetinde iman edenlere verilecek “Furkan” nedir diye sorulacak olursa Ragıb İsfehânî'ye göre bu, “kalbinize, kendisiyle hak ile

<sup>55</sup> Müslim, “Sayd”, 57; Ebû Dâvûd, “Edâhi”, 11; Tirmizî, “Diyât”, 14.

<sup>56</sup> İsmail Lütfi Çakan, “Çocuklara Güzel İsim Koymak”.

<sup>57</sup> Vecdî Akyüz, “Çocuk Üzerindeki Etkisi Açısından İsim Alma Hakkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006): 91.

<sup>58</sup> Enfâl 8/41.

<sup>59</sup> Bakara 2 /53.

<sup>60</sup> Furkân 25/1.

<sup>61</sup> Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, 380.

<sup>62</sup> Enfâl 8/29.

batılın birbirinden ayrıldığı bir nur ve başarı verir anlamındadır. Diğer ayetlerdeki sekînet ve ravh gibidir.”<sup>63</sup>

Benzer bir durum, ‘en takva sahibi’ anlamındaki “Etkâ” ismi için de söz konusudur. إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُكُمْ /Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır.”<sup>64</sup> Bu isim de oldukça iddialı bir anlam taşımaktadır. Peygamberimiz (sas), “Kendinizi temize çıkarmaya çalışmayınız. Allah, hanginizin iyiliğın ehli olduğunu daha iyi bilir.” buyurarak, “Berre” ismini bile nefisini temize çıkarmaya ve kendini üstün görmeye müsait bir isim olarak insana koymayı uygun bulmamıştır.<sup>65</sup> Çünkü Berre, görevini yapan, salih, siddika ve cömert manasına gelmekte iken, Etkâ, Berre’den çok daha iddialı bir anlama sahiptir. Diğer yandan takvânın ortaya çıkacağı yer ahiret olduğu için, kimin ‘en takva sahibi’ olduğu ancak Allah tarafından bilinir.<sup>66</sup>

Cemal Ağırman’a göre bu tür iddia taşıyan isim, anlamından dolayı şahsa menfi olarak yansıyabilir. Ayrıca ismin ifade ettiği anlam, hakikatin hilafına da olabilir. Bu sebeple sahibini yersiz güvene ve bunun bir uzantısı olarak da kullukta gevşekliğe itebilir. Zira yersiz güven takvayı zedelediği gibi kulluk ifasında gevşekliğe de sebep olur.<sup>67</sup>

### 3.1.1. Anlamının Uygun Olmaması

Kur’ân’da güzel bir anlama sahip olmayışından ötürü çocuğa isim olarak verilmesi uygun olmayan isimler de vardır. Bunlardan birisi Keziban’dır. Rahman suresinde otuz bir defa tekrarlanan bu kelime, insan ve cinlerden yalanlayan iki kişi anlamındaki تَكْذِبَانِ fiilinin başındaki “te” harfinin atılmasıyla oluşturulmuş bir isimdir. Başka bir isim de kızlara verilen İrem’dır. Kur’ân’da Allah’ı (c.c.) ve peygamberi Hûd’u (as) yalanladığı için helak edilen Âd kavminin kurdukları şehrin adıdır.<sup>68</sup> Dolayısıyla hiç de müspet bir anlamı olmayıp tamamen inkârcı ve azgın bir toplumun nitelendiği olumsuz bir imgedir.

Resûl-i Ekrem (sas), hem telaffuzu hoş hem de anlamı güzel isimleri tercih etmiştir. Çocuklarına “Harb” yani Savaş adını vermekte ısrar eden Hz. Ali’ye bizzat engel olarak, onlara “iyilik ve güzellik” anlamındaki Hasan ve Hüseyin adlarını vermiştir.<sup>69</sup> Bu kararıyla tercihinin savaş ve acılardan yana değil, barış ve güzellikten yana olduğunu göstermiştir. İsmın insanlar üzerinde tesir ve telkin gücüne sahip olduğu bir gerçektir. “Adını her duyduğunda kendisiyle adını özdeşleştiren çocuğun, davranışlarına da ona göre yön vereceği düşünüldüğünde, manası hiç de hoş olmayan isimle muhatapı anmak, isim ile onun kelime manasındaki irtibattan dolayı, devamlı olarak onun için kötü temenni gibi olacağından bu tür isimlerin kullanılması kerih görülmüştür.”<sup>70</sup>

### 3.1.2. Sûre İsimlerini Çocuğa Verme

Önceki dönemlerde görülmeyip son asırda ortaya çıkan âdetlerden biri de, İsrâ, Tâhâ, Yâsîn, Furkân gibi Kur’ân surelerinin ismini çocuklara ad olarak vermektir. Bu şekilde sûre

<sup>63</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, 379.

<sup>64</sup> Hucurât 49/13.

<sup>65</sup> Buhârî, “Edeb”, 108; Müslim, “Edeb”, 17, (2141).

<sup>66</sup> Hucurat 49/13.

<sup>67</sup> Cemal Ağırman, “Ad Koyma ve Hz. Peygamber’in İsimlere Karşı Tutumu” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Sivas 1998): 138.

<sup>68</sup> Fecr 89/7.

<sup>69</sup> Müslim, “Cihad ve siyer”, 89.

<sup>70</sup> M, Özgü Aras, “İslamda Aile, Çocuk ve Ona Karşı Vazifeler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1985): 112.

isimlerini çocuğa ad olarak vermek hoş karşılanmamıştır.<sup>71</sup> Hâlbuki Resûlullah'ın (as) tavsiyesi çocuklara güzel isimler koymak ve peygamber isimlerini vermektir. “*Enbiyanın isimlerini (çocuklarınıza) koyunuz.*”<sup>72</sup> Resûlullah (sas) da çocuğuna İbrahim ismi koyarak aynı yolu tutmuştur. Böyle davranmakla, o örnek şahsiyetlerin sîretinin çocukta görülmesi ve adı konulan peygamberin anılması ile manevî bir tecellinin olmasını arzulamış olmalıdır. Sure ismi yerine Kur'an'da geçen peygamber adlarından ya da sahabe isimlerinden vermek çok daha anlamlı olacaktır. Örnek olarak Yasin yerine Yasir, Tâhâ yerine Talha ismi vererek, çocuğun o güzel insanlara benzemeye çalışması umulur. Fakat bazen ölçünün kaçırıldığı gözlenmektedir. Sözelimi Ömer bin Abdülaziz diye isim verildiği bile görülmektedir. Belki babası tarafından o yüce şahsiyete benzemesi için iyi niyetle verilmiş olsa bile, bu davranışın doğru bir yaklaşım olduğu söylenemez. Sonuçta Arap kültüründe Ömer bin Abdülaziz şeklinde babasının adıyla isimlendirme doğru olsa bile, böyle ad verilen çocuğun babasının adı Abdülaziz değildir. İsmi taşıdığı anlam ile gerçek, çatışma halindedir. Dolayısıyla bilgi olarak da insanı yanıltan bir durum meydana getirdiğinden, bu isimlendirme de doğru olmasa gerekir. Bu da göstermektedir ki, verilen isimlerin taşıdığı manalar, hakikatlerle çelişmemelidir.

### 3.1.3. Meleklerin İsmine Çocuğa Verilmesi

Bu konuda iki farklı adlandırma âdetinden bahsedebiliriz. İlki, kız çocuğuna Melek diye isim vermek. Bu şekilde çocuğun muhtemelen melekler gibi suçsuz ve günahsız olması kastedilmektedir. İkincisi ise, kızlara Melek ismi verildiği halde Cebrail, Mikâil, İsrâfil şeklinde meleklerin isimleri erkek çocuklarına ad olarak takılmaktadır. Hâlbuki meleklerin isimlerini almak İmam Malik tarafından mekruh görülmüştür.<sup>73</sup> Kategorik olarak farklı şeylerden yaratılmış olan melek ile insanı bir tutmak yanlış bir düşüncedir. Ayrıca bir insanı masum ve günahsız olan melek ismiyle adlandırmak da doğru olmamalıdır.

### 3.1.4. Konulması Caiz Olmayan İsimler

Küfür ya da şirk anlamına geldiği için çocuğa ad olarak konulması caiz olmayan isimler de vardır. Allah'tan başkasına kulluk mânâsı taşıyan isimler: Abdüllât, Abdülmenât, Abdüluzza gibi. Çünkü bunlar cahiliye devrinde put adlarıydı. Abdüşşems, Abdülkâbe, Abdünnebî ve Abdülwatan ise Allah'tan başka varlıklara kulluk anlamına geldiği için isim olarak caiz olmaz. Resûlullah'ın (sas) İslâm'dan önce adı Abdülkâbe olan Hz. Ebû Bekir'in adını Abdullah olarak değiştirdiği bilinmektedir.<sup>74</sup> Hz. Peygamber (as), “*Allah'ın en hoşlanmadığı isim olarak da Melikü'l-Emlak'ı (bütün mülklerin sahibi) zikretmiştir.*”<sup>75</sup> Çünkü bu isimde Allah'a ait bir sıfatı insana vermek söz konusudur. Her şeyin maliki ve sahibi yalnız Allah'tır. İnsan ise bu sıfatla vasıflandırılmaz. Hakem ismi için de durum böyledir. Hadiste belirtildiğine göre asıl hükümler Allah'a aittir. Bu yüzden Hakem adını veya Ebü'l-Hakem künyesini insanlara vermek uygun değildir.

<sup>71</sup> Aras, “Ad Koyma”, 1: 333.

<sup>72</sup> Ebu Dâvud, “Edeb”, 69, (4950); Nesâî, “Hayl”, 3 (6, 218, 219).

<sup>73</sup> Nevevî, *Serhu Müslim*, 14: 364; Özgü Aras, “Ad Koyma” 1: 333.

<sup>74</sup> Mustafa Fayda, “Ebû Bekir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 101.

<sup>75</sup> Buharî, “Edeb”, 114; Müslim, “Adab”, 20-22; Ebu Davud, “Edeb”, 62; Tirmizi, “Edeb”, 65.



### 3.1.5. Değiştirilmesi Gereken İsimler

Birtakım isimler ise, İslâm'ın tasvip etmediği ve doğrudan yabancı kültüre ait unsurlar barındırdığı için duyanlar açısından yanlış izlenimlere yol açabilir. Örnek olarak çocuğa şeytana veya gayr-ı müslimlere ait isim koymak gibi. Ecda, Ebu Leheb, Hannas, Maykıl, Melissa ve Dallas bunlardan sayılabilir. Müslüman çocuklarının isimlerinden belli olmaları ailelerin sorumluluğundadır. Zira bir ayette belirtildiği gibi, "İman ettikten sonra kötü ad (ve nam) sahibi olmak ne çirkindir." <sup>76</sup> Hz. Ömer (ra), Mesruk b. Ecda ile karşılaştığında "Sen kimsin?" diye sormuş. O da "Mesruk b. Ecda'yım" cevabını vermiş, Hz. Ömer, "Ben, Resulullah'tan Ecda (adı) nın şeytan ismi olduğunu işittim" demiştir. <sup>77</sup> Hz. Ömer'in bu ikazına rağmen Arap örfünde ataya olan saygı ve itaat duygusu, Mesruk'un babası tarafından verilmiş bir ismi değiştirmemesinin nedeni olabilir.

Resûlullah (sas), şirke ait unsurlar taşıyan ve kötü çağrışımlara sebep olduğu için, ileriki yaşlarda bile olsa beğenmediği isimleri değiştirmiştir. Âsî (عاصي) ismini Allah Teâlâ'ya itaatsizlik mânâsı taşıdığı için, Mutî (İtaatkâr) ile değiştirmiştir. <sup>78</sup> Hubab ismini, yılan cinsinden birinin adı olduğu için Münzir ile, Harb ismini Silm (Barış) ile; Afıra ismini, çorak ve verimsiz araziye denildiği için Hadire (Yeşil) ile değiştirmiş ve bu yönde tavsiyede bulunmuştur. Çünkü bu tür isimler söylendiğinde verimsizlik ve merhametsizliği, başkasına faydasız olmayı şuur altına yerleştirmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in fikrî planda yeşil çevreyi öncelediğini de gösterir. Gene üzüm ya da bağ anlamına gelen fakat cahiliye insanına doğrudan şarabı hatırlatan "kerm" kelimesinin de kullanılmamasını tavsiye etmiştir. <sup>79</sup> Şi'bü'd-Dalâlet" adı ile anılan bir dağ yolunun adını, Allah'ın Resûlü "Şi'bü'l-Hüdâ" olarak değiştirmiştir. <sup>80</sup> Hz. Peygamber'in (as) dağın ismini bile kötü bir anlamı olduğu için değiştirmesi, mekânlara dahi müspet anlamlı, İslâm'ın izini taşıyan isim vermenin gerekliliğini ortaya koymaktadır. "Aynı zamanda çevrenin insanı şirk ve haramlara değil, hidayete ulaştıracak bir şekilde anılması gerektiğine de vurgu yapılmaktadır. <sup>81</sup>

Buradan hareketle Hz. Peygamber'in dini otoritesine dayanarak ve örneklik oluşturmak amacıyla, anlam itibarı ile çirkin olan, bir takım şuur altı saplantılarla sahibinin karakterini etkileyen, tazim ya da aşırılık ifade eden ve güzel olmayan isimlerin, değiştirilmesi için uyarılarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Hatta onları bizzat değiştirmiş, yerlerine yeni, iyi ve güzel isimler önermiş ya da vermiştir. Selman Başaran, Hz. Peygamber'in mevcut isimleri değiştirmek gibi bir amacı olmadığını, Onun daha çok insanların isimleri ve cisimleri değil, kafalarındaki inançları ve düşünce yapılarıyla ilgilendiğini iddia etmesine rağmen, bu çalışmada Peygamber'in (as) bizzat değiştirdiği birçok ismi zikretmektedir. <sup>82</sup>

### 3.2. İsmi Müsemma (İsimlendirilen) İle Münasebeti

Çocuğa isim verirken onun şahsiyet ve mizacını etkileyebileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Kelimelerin titreşimleri madde üzerinde tesire sahiptir. Çocuğa anlamı kötü isim verildiğinde, sürekli onun seslendirilmesinden kaynaklanan titreşimler de kendisini negatif

<sup>76</sup> Hucurât 49/11.

<sup>77</sup> Ebu Dâvud, "Edeb", 70, (4957).

<sup>78</sup> Ebu Dâvud, "Edeb", 62.

<sup>79</sup> Buhârî, "Edeb", 74.

<sup>80</sup> Ebu Dâvud, "Edeb", 70.

<sup>81</sup> Bekir Kuzudişli, "Cahiliyye'den İslâm'a Çevre Konusu, -Resûlullah'ın Ashabına Yaşattığı Zihnî Dönüşüm", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, (İstanbul- 2008): 349.

<sup>82</sup> Selman Başaran, "Hadislerin Işığında Sahabe İsimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/3 (1991): 78.

olarak etkileyebilir. Uzman Pedagog Âdem Güneş: “Ruhu cıvıl cıvıl ve sosyal olan bir çocuğa “Kaya” ismini koymak ne kadar doğrudur? Belki anne babalar çocuklarına yaşamlarında “Kaya gibi sert olsun, yıkılmasın” diye bu ismi koyuyor olabilir veya bu ismin kulağa hoş gelen fonetik yapısından dolayı anne-babalar bu ismi tercih ediyor olabilir, ancak kullanılan isme ait sıfat ve özelliklerin çocuğun ruhunda negatif tetiklemelere neden olacağı unutulmamalıdır.”<sup>83</sup> demektedir. Zira ismin verildiği kişiye (müsemmaya) tesir ettiği söylenir. Şayet çocuğun adı Vural konulursa, sürekli kendisine bu sesle hitap edildiği için başkalarını vurup kırmaya meyilli olabilir. Aynı şekilde Savaş adı verilenin de etrafına karşı saldırgan olması muhtemeldir.

Resûlullah (sas) isim konusunda çok katı davranmamış, uygun olmayan isimlerin değiştirilmesini nazik bir şekilde istemiş, fakat bazı isimleri kullanmada ısrarlı davrananlara da ses çıkarmamıştır. Resul-i Ekrem (sas), huzuruna gelen heyetin içindeki bir şahsa adını sormuş, O da isminin “Asram” (merhametten kesilmiş) olduğunu haber vermişti. Bunun üzerine Allah’ın Resülü, “Hayır! Sen Zür’a (Ziraatçı) ismiyle anılmalısın”<sup>84</sup> buyurmuştur. Bu tavsiye, Asram ismiyle anılacak şahsın hayırdan ve bereketten kesilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca kötü manalı isimler, çocuğun ayıplanmasına veya ismin taşıdığı manayı yapıyormuşçasına tahkir edilmesine sebep olabilmektedir. Bu da çocuğun şahsiyetini doğrudan etkiler.<sup>85</sup>

Hız. Peygamber’in (as) beklenen iyilikler için isimlerden tefe’ül yapmak suretiyle bereket umduğu da görülmüştür. Hudeybiye’de Kureyş ile karşılıklı elçiler gönderilmesine rağmen, bir türlü anlaşma yapılamamış, Süheyl b. Amr elçi olarak gelince, “İşiniz artık kolaylaştırıldı, size Süheyl (kolaylık) geldi” diyerek onun isminin anlamından hareketle anlaşma yapılacağına dair iyimserlik göstermesi meşhurdur.<sup>86</sup> Yahya İbnu Sa’îd (ra)’in anlattığı başka bir olayda, “Hz. Peygamber (sas) sütü bol bir deveyi sağmak için adam aradığında, ayağa kalkan adama adını sorup, “Mürre (acı)!” cevabı alınca onu yerine oturtması, aynı şekilde tekrar, bunu kim sağacak? diye sorduğunda, bu defa adının “Harb!” olduğunu söyleyen kişiyi de yerine oturtup, ismi “Yaîş (yaşıyor!)” olan üçüncü bir kişiye “Sen sağ”<sup>87</sup> diyerek izin vermesi, isminin anlamları olumsuz olan kişilerin devenin sütünün bereketini eksilteceğini düşündüğünü göstermektedir. Bu hadise de bize, Resulullah’ın (sas) ismin müsemma üzerinde etkili olmasından hareket ettiği izlenimi vermektedir.

### 3.3. Allah Katında Makbul İsimler

Müslümanın davranışlarında öncelikle dikkat etmesi gereken etken, Allah’ın hoşnutluğudur. Allah’ın kendisine bir emanet olarak verdiği yavruları için isim seçerken de bu gözetilmelidir. Allah kullarını kendisine ibadet etmek için yaratmıştır.<sup>88</sup> Onun için en çok sevdiği isimler O’na kulluğu dile getiren, güzel isimlerinin evveline bir “abd” kelimesi getirerek oluşan isim tamlamasını çocuğa isim olarak koymaktır. Abdullah, Abdurrahman, Abdurrahim, Abdüssamed, Abdurrezzak, Abdulgafûr gibi. Hız. Peygamber (as) bir hadisinde bunu şöyle dile getirmiştir. “İsimlerin Allah katında en sevimli ve makbul olanı Abdullah ve

<sup>83</sup> Adem Güneş, 15 Nisan 2018, [http://: www.adem.gunes.com](http://www.adem.gunes.com).

<sup>84</sup> Ebu Dâvud, “Edeb”, 70, (4954).

<sup>85</sup> Cemal Ağırman, “Ad Koyma”, 129.

<sup>86</sup> Buhârî, “Şurûh”, 15, 1, “Hacc”, 106; Ebu Dâvud, “Cihad”, 168, (2765, 2766, “Sünnet”, 9, (4655).

<sup>87</sup> Muvatta, “İsti’zan”, 24 (2, 973).

<sup>88</sup> Zâriyat 51/56.

*Abdurrahman'dır.*"<sup>89</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (1704-1762)'ye göre, çocuğa böyle seslenilmesiyle hem Allah'ın adı anılır hem de her vesileyle Hakk'a davet ve tevhid ortaya konulmuş olur. Araplar ve diğer kavimler çocuklarına tapındıkları tanrıların isimlerini verirlerdir. Resûlullah (sas), tevhid esaslarını yerleştirmek üzere gönderilince, ad koyma konusunda da bu yol izlenerek çocuklara tevhidi çağrıştıran isimler verilmesi gerekir."<sup>90</sup> Aynı zamanda bu tutum, terbiyenin çocukluktan başlatılması gerektiğini de bize göstermektedir.

Bunun dışında daha önce de dile getirildiği gibi peygamber ve salih insanların isimlerini çocuklara koymakla, onların şahs-ı manevîsinden etkilenen çocuğun onlara benzemesi umulur. Peygamberimizin isminin de künyesiyle birlikte olmadan isim olarak verilebileceği hadis-i şerifte bildirilmiştir. Bir oğlu olan Ensar'dan birisi ona Muhammed adını koymak isteyince hükmünü Rasulullah'a (sas) sormuş, O da "*Ensar'a iyilikte bulundun. Elbette ismimi alın, ama künyemi almayın*" buyurmuşlardır.<sup>91</sup>

### **Sonuç**

Tesmiye fiili Kur'ân'da dört ayette müşriklerin putlarına taktıkları ilah vasfını anlatmak üzere olumsuz anlamda kullanılmış olup, bunun gerçekliği olmayan kuru bir iddia olduğu vurgulanır. Bir ayette müşriklerin melekleri Allah'ın kızları kabul etmelerinden dolayı, onlara dışı adları takması tenkit edilmektedir. Bir başka ayette de İmrân'ın hanımının doğan çocuğuna İbrânice'de "ibadet eden" anlamında Meryem adını verdiği belirtilir. Hac suresinde ise Allah Teâlâ'nın İbrahim'den (as) beri kendisine inananlara "Müslüman" ismini lâıyk gördüğü vurgulanır. Yukarıdaki müşrik inancının aksine bu son iki ayet mü'minlere örnek isim sunmaktadır.

İsim kelimesinin sözlük anlamındaki "yükseklik" (uluvv) manası, kendisine isim verilen varlığı yüceltme anlamını çağrıştırmaktadır. Çocuğu doğan bir ailenin duyduğu sevinç ve ona verdiği değer bu durumun göstergesidir. Hatta insan yalnızca çocuğuna değil, kendisi için önemli olduğunu düşündüğü hayvanına ve eşyasına bile isim vermektedir. Sümüvv kelimesindeki "yücelik" anlamı, çocuklara güzel ad verilmediğinde onların değerini yüceltmeyip tam tersine düşürmüş olmaktadır. Resûlullah (sas) başta kendi torunları olmak üzere, ashabin doğan çocuklarına güzel isimler vermekle yetinmemiş, anlamı güzel olmayan ve dine aykırı olan isimleri de değiştirmiştir. Hatta yetişkinler arasında bile ismini değiştirdikleri kişiler bulunmaktadır. Özellikle tevhid hassasiyetinin muhafazası için, Allah Teâlâ'ya ait özellikleri kullara veren ya da isyan ve küfür anlamı ifade eden isimlerin, Hz. Peygamber tarafından değiştirildiğini görmekteyiz. Bazen de sahibi için kötü anlam taşıyan, söylendiğinde onu tahkir eden ya da başka milletlere ait isimlerin değiştirilmesini yalnızca tavsiye ettiği, sahibine bu konuda herhangi bir zorlamada bulunmadığı görülmektedir.

İslâm hayatın her alanında getirdiği düzenlemelerle, Müslümanları hem zihni hem de pratik olarak putperestlik, Yahudi ve Hıristiyanlığın tasallutundan kurtarıp yalnızca Allah'a kul yapmayı gaye edinir. Bireysel planda çocuğa doğru bir isim vermekle başlatılan bu dönüşüm, toplum hayatında İslâm'ın nişanesi olan, onun kültür ve medeniyetinin izlerini taşıyan adların kullanımıyla sağlamaya çalışır. Sokağında, işyerlerinde kendi kültüründen daha çok ecnebi isimlerin görüldüğü bir toplumun, millî kimliğini muhafaza etmesi çok güçtür. Kültürel

<sup>89</sup> Müslim, "Âdâb", 2

<sup>90</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İmaj Yayınları, 2003), 2: 371.

<sup>91</sup> Buharî, "Menakıb", 20; Müslim, "Âdâb", 1.

hegemonyanın istilasını altında olduğumuz bu devirde, manevî kimliğimizi korumanın ilk adımı, hem çocuklarımız hem de mekânlarımız için dinimize ve kültürel dokumuza uygun isimler seçmekten geçer. Mevzuatın geçmişe nispetle daha kolay olduğu bir zamanda, isminin anlamı güzel olmayan ya da günah ve sakınca taşıyanlar, resmî olarak da adını değiştirebilir. Böylece hem dünyada hem de ahirette güzel bir nam ile anılırlar.

### Kaynakça

- Abdu'lbakî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l müfehres li'l-elfâzi'l- kur'ani'l-kerîm*, İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Ağırman, Cemal. "Ad Koyma Ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Sivas: 1998): 123-143.
- Akyüz, Vecdi. "Çocuk Üzerindeki Etkisi Açısından İsim Alma Hakkı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (Nisan 2006): 89-98.
- Aras, Özgü. "Ad Koyma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 333. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Aras, Özgü. "İslam'da Aile, Çocuk ve Ona Karşı Vazifeler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1985): 99-122.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Ali b. Ebî Bekir. *Nazmu'd-durer fi tenâsubi'l-ayâti ve's-suver*, 22 c., Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihah fi'l- Luga ve'l-Ulûm*. Haz. Nedim Mar'aşlı-Üsâme Mar'aşlı, 4 cilt. Beyrut: Dâru Hadareti'l-Arabiyye, 1974.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Çocuklara Güzel İsim Koymak". Erişim: 12 Nisan 2018. <http://sonpeygamber.info/cocuklara-guzel-isim-koymak>.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 549. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelik, Celalettin. "Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/6 (Temmuz- Aralık 2006): 49-60.
- Daş, Abdurrahman. "Türklerde Ad Koymanın Dini ve Milli Boyutu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 389-406.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullahi'l-baliğa*, Trc. Mehmet Erdoğan, 2 cilt. İstanbul: İmaj Yayınları, 2003.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa b. Hüseyin el- Kefevî. *el-Külliyât mu'cem fil-mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1998.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammaed Yavsî. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1994.
- Güneş, Adem. Erişim: 15 Nisan 2018. <http://www.ademgunes.com>.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed İbn Faris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselam Muhammed Harûn, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Hacer, Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahabe*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Kesîr, İmâduddîn İsmail b. Şihabuddîn. *Tefsîru'l-kur'ani'l-azîm*, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1969.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed. *Lisânu'l-arab*. Haz. Yusuf Hayyat-Nedim Mar'aşlı. 15 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyyi, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li ahkâmi'l-kur'ân*. Thk. Salim Mustafa el Bedrî. 21 cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kuzudişli, Bekir. "Cahiliyye'den İslâm'a Çevre Konusu -Resûlullah'ın Ashabına Yaşattığı Zihnî Dönüşüm". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, İstanbul: 15-16 Mayıs 2008.
- Mâturidî, Muhammed. *Te'vilâtü'l-kur'an*. Haz. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu, İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2006.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi)*. Haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Râgıb el-İsfehânî. *el-Müfredat fî garîbi'l-kur'an*. Kahire: el-Mektebetu't-Tevkîfiyye, 2003.
- Razî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyyi, 1990.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. 12 cilt. B.y: el-Hey'etül-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990.
- Şîrbînî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib. *es-Sirâcu'l-münîr fî'l-iâneti alâ ma'rifeti ba'dı meâni kelâmi rabbina'l-hakîmi'l-habîr*. 4 cilt. Kahire: Matbaatu Bûlak, 1285.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1997.

# الزَيْدِيَّةُ : قراءة في نشأتها، وأعلامها، وفرقها، وعقائدها، وصلتها بغيرها

\*ثائر علي الحلاق

Geliş Tarihi : 12 Şubat 2019

Kabul Tarihi : 25 Nisan 2019

## المخلص

يتناول هذا البحث الموجز دراسة علمية عن فرقة الزيدية \_ والتي تعد من أكثر فرق الشيعة اعتدالا وقربا من أهل السنة \_ من حيث نشأتها، وأعلامها، وفرقها، ومعتقداتها، وصلتها بالفرق الأخرى من حيث الأثر والتأثير، وقد حاولت قدر المستطاع \_ في بناء هذا البحث \_ الإفادة من مصادر الزيدية ذاتها، ومن بعض الدراسات العلمية التي كُتبت عنها.

**الكلمات المفتاحية:** فرقة، زيدية، رافضة، إمامة، المفضول، الأفضل، الخروج، الدعوة، ثورة، الأمر بالمعروف.

## ZEYDİYYE

### Ortaya Çıkışı, Öncüleri, Alt Grupları, Doktrinleri ve Diğer Mezhepler ile İlişkileri

#### Öz

Bu çalışma, Şîa'nın en mutedil alt kollarından olup Ehl-i Sünnet'e de en yakın olarak kabul edilen Zeydiyye mezhebini incelemektedir. Araştırma, Zeydiyye'nin ortaya çıkışını, önemli şahsiyetlerini, alt kollarını, itikâdî yapısını ve diğer mezheplerle ilişkilerini inceleyerek, onlardan nasıl etkilendiği ile onları nasıl etkilediğini incelemektedir. Çalışmada Zeydiyye ilgili ilk kaynakların kullanımının yanı sıra, diğer kaynaklara da yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhep, Zeydiyye, Râfîziyye, İmâmiyye, Afzaliyye, Davet, Devrim, Emr-i ma'rûf.

## THE ZAIDIYYAH

### Origin, Prominent Figures, Sub-Sects, Beliefs and Relations With Other Sects Abstract

This paper includes an academic study of the Zaidiyyah, one the most moderate of the Shia sects and the closet to Sunni Islam. The research studies Zaidiyyah's origin, prominent figures, sub-sects, beliefs, and relations with other sects, focusing on how it was influenced by them and influenced them back.

I have tried as much as possible to use Zaidiyyah's own references, in addition to scholarly papers written about it.

**Key Word:** Sects, Zaidiyya, Shia, Inferior, Superior, Revolt, Revolution.

\* د. أستاذ الفلسفة الإسلامية. كلية الإلهيات بجامعة تراكيya Trakya University (thaeralhallak@yahoo.com Orcid Id: 0000-0002-4312-0681).

Bu çalışma "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Atf:** Alhallak, Thaer. "الزَيْدِيَّةُ : قراءة في نشأتها، وأعلامها، وفرقها، وعقائدها، وصلتها بغيرها". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 3 (Nisan 2019): 85-107.

## المقدمة

الرَّيْدِيَّةُ إحدى الفرق الإسلامية، وهم أتباع زيد بن عليّ الذين قالوا بإمامته وأوجبوا الخروج على الظلمة<sup>(1)</sup>؛ وإن لم يكونوا على مذهبه في الفروع الفقهية<sup>(2)</sup>، فهي إذن نسبة انتماء له وولاء، وليست نسبةً مذهبيةً كالشافعية للشافعي؛ لأنّ المذهب الزيدي يحرم التقليد على كلّ متمكنٍ قادر، وهذه النسبة لم يطلقها زيدٌ على أتباعه ولا أطلقها أتباعه على أنفسهم، وإنما أطلقها حكام بني أمية على كلّ ثائرٍ عليهم بعد الإمام زيد، وأمثال هذه النسبة شائعةٌ في تاريخ الفرق، وهي نسبةٌ سياسية على الأغلب، وقبّلها الرّيديةٌ لأنّها تحمل دلالات إيجابية؛ إذ تشير إلى الجهاد والوقوف في وجه الظلم والظالمين<sup>(3)</sup>.

كانت مع الرافضة تشكلا فرقة الشيعة<sup>(4)</sup>، ومع خروج زيدٍ افترقتا<sup>(5)</sup> وترى المصادر أن زيداً هو من أطلق عليهم هذا الاسم لرفضهم له؛ بحجة مخالفة مذهب آبائه في تولي علي والتبري من إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ فتبرأ منهم ورفضهم<sup>(6)</sup>، وقال عنهم مقولته المشهورة: "الرافضة حربي وحرّب أبي، مرّقت علينا كما مرقت الخوارج على علي"<sup>(7)</sup>.

وقد أصبح لقب الرفض في عرف المتقدمين \_ كما يرى صاحب العلم الشامخ \_ علماً على من يسبّ الخلفاء الثلاثة ويطعن فيهم، وأما الرّيدية فهم شيعة غير رافضة هذا ما استقر عليه مذهبهم وأودعوه في بطون كتبهم، وبعد أن أصبح لهم دولة في اليمن غدا مذهبهم من أظهر المذاهب، فإن ترفض أحدٌ من جهالهم وأفرادهم فليس ذلك بناقضٍ لأصل المذهب<sup>(8)</sup>.

وإذا كان لفظ "الرافضة" محدثاً بعد عهد النبوة بقرنٍ أو يزيد؛ فإننا ندرك كذب الأحاديث المرفوعة التي فيها ذلك اللفظ<sup>(9)</sup>، وتأسيساً على ذلك؛ فإن بواكير خلافهما في الأصل يرجع إلى مسألة الإمامة لا إلى أصل عقدي، وقد تحمّلت الرّيدية عبء الخروج والجهاد؛ بينما اهتمت الإمامية بالبحوث العلمية لتكوين فقه الشيعة وأصولها<sup>(10)</sup>.

(1) النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق): الفهرست، دار المعرفة (بيروت)، 1398 هـ، ص221، وصالح القبلي: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأبناء والمشايخ، مصر، 1328 هـ، ص318.

(2) انظر إسماعيل الأكوح: الرّيدية نشأتها ومعتقداتها، مكتبة الجيل الجديد (صنعاء)، 2007م، ص11.

(3) انظر علي شرف الدين: الرّيدية نظرية وتطبيق، نشرة 1985م، جمعية عمال المطابع التعاونية، ص11، 12.

(4) يقول الجاحظ (255): "الشيعة رجلان زيدي ورافضي، وبقيتهم بدد لا نظام لهم" ثلاث رسائل للجاحظ، نشرة السندي، د/ت، ص241.

(5) انظر ابن تيمية: منهاج السّنة، ت: محمد رشاد سالم، نشرة جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1/ 1986م، 2/ 50.

(6) انظر ابن عبد ربه: العقد الفريد، دار الكتب العلمية، ط1/ 1404 هـ، 2/ 245.

(7) ابن عساکر (أبو القاسم علي بن الحسن): تاريخ دمشق، دار الفكر، 1995م، 19/ 463.

(8) انظر طالع القبلي: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأبناء والمشايخ، ص321.

(9) انظر ابن تيمية: منهاج السّنة 1/ 15.

(10) انظر ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، ط6، د/ت، ص75.

## المطلب الأول - المؤسس:

هو زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، يكنى أبا الحسين ولد بالمدينة سنة (80هـ) وقيل قبل ذلك، وقتل شهيداً سنة (122هـ)<sup>(11)</sup>، فوالده "علي زين العابدين" من سادات التابعين ديناً وعلماً، وفي هذا السياق تأتي كلمة يحيى بن سعيد حيث قال: "كان أفضل هاشمي أدركناه"<sup>(12)</sup>، وهو الابن الذكر الذي بقي من أولاد الحسين رضي الله عنه بعد مقتل أخ له في معركة يزيد بن معاوية سنة (94هـ)، وقد اتخذ موقفاً سلبياً من الأحداث السياسية في عصره؛ فلم يتورط في مشكلاتها ولا سيما أحداث المدينة التي وقعت ضد يزيد بن معاوية عام (63هـ)، فقد تركها وسكن ناحية قريبة منها<sup>(13)</sup>، وموقفه هذا لم يشفع له عند الأمويين؛ حيث أمر عبد الملك بن مروان بحمله إلى الشام مقيداً بالأغلال<sup>(14)</sup>، وأما والدته فهي جارية اشتراها الثقيفي، ووجدها لا تليق إلا بعلي بن الحسين فأهداها إليه<sup>(15)</sup>.

ورافقت ولادته كما ذكر بعض المؤرخين تنبؤات كثيرة، كما نسبت للرسول صلى الله عليه وسلم أحاديث تتضمن خبر استشهاده؛ بل وتحديد مكان الاستشهاد وهو كناسة الكوفة<sup>(16)</sup>، وهذه غالباً ما تكون من المبالغات التي لا تصدق، ولها نظائر في تراجم العظماء، وعموماً فقد ساهمت هذه المرويات في تهيئة جو ملائم للثورة التي أرادها زيد بن علي رضي الله عنه<sup>(17)</sup>.

ولد زيدٌ هذا في عصر طافح بالاضطرابات مع تحول الخلافة إلى ملك على يد الأمويين، وما رافق ذلك من ملاحقة الخصوم واضطهادهم؛ فنشأ ناقماً عليهم. التقى بأبي الطفيل عامر بن واثلة رضي الله عنه؛ وهو آخر من توفي من الصحابة بمكة وروى عنه، جمع محاسن الأخلاق، وهذا ليس غريباً على من ينتهي نسبه إلى علي وفاطمة رضي الله عنهما.

تتلمذ على أبيه وروى عنه؛ كما أخذ عن أخيه محمد المشهور بالباقر [اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته على أقوال كثيرة أرجحها سنة (117هـ أو 114هـ)]، وقد اقتدى بأبيه، فلم يخض غمار السياسة، ولم يتطلع للملك، وهو والد جعفر الصادق الذي روى عن كثير من الصحابة والتابعين، وتشير بعض المصادر إلى تلمذة زيد على رأس المعتزلة واصل بن عطاء<sup>(18)</sup>، ولهذا فهم معتزلة في الأصول<sup>(19)</sup>؛ حذو القذة بالقذة، وكانوا يعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت، غير أن بعض الدارسين يرى أن نسبة الزيدية للمعتزلة هي من قبيل الأخطاء الشائعة، ولعل الشَّهرستاني هو أول من سجل

(11) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، حقق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3/1985م، 5/389، والحاكم الجسمي: الرسالة في نصيحة العامة، نشرة جمال الشامي، 1438هـ، ص150.

(12) انظر ابن كثير: البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، ط1/1988م، 9/122، وابن سعد: الطبقات الكبرى، دار الكتب العربية، بيروت ط1/1990، 165/5.

(13) انظر ابن الأثير، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1/1997م، 3/212.

(14) انظر أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4/1405هـ، 3/135.

(15) انظر حميد بن أحمد المحلي (ت652هـ): الحقائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، ت: المرتضى الحسيني، مطبوعات مركز بدر (صنعاء)، 2002م، 1/241، والأصفهاني: مقاتل الطالبين، د/ت، ط، ص62.

(16) انظر الحقائق الوردية 1/243، 244، 245، ومقاتل الطالبين ص64، 65.

(17) انظر ناجي الحسن (دكتور): ثورة زيد بن علي، دار العربية للموسوعات، ط1/2000م، ص29.

(18) انظر د. ثائر الحلاق: منهج الشَّهرستاني في الملل والنحل "عرض ونقد"، بحث منشور في حولية الجامعة الأسمرية، عام2015م، ص20.

(19) انظر صالح المقبلي: العلم الشامخ ص319.



هذه المغالطة، ثم تابعه عليها الناس لقصورهم في البحث، أو لأن ذلك وافق هواهم فيما يريدون قوله عن الزَيْدِيَّة<sup>(20)</sup>، بل الراجح - وفقاً لهذا الرأي - أن واصل هو من تتلمذ على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، ثم سافر إلى البصرة وهناك حصل الخلاف المشهور في مجلس الحسن البصري بشأن مرتكب الكبيرة<sup>(21)</sup>.

كان الجانب الأكثر إشراقاً لدى زيد \_ رحمه الله \_ اشتغاله الدائم بالقرآن الكريم؛ حتى لُقِبَ بحليف القرآن، وهو القائل: "خلوت بالقرآن ثلاث عشرة سنة أقرأه وأتدبره، فما وجدت في طلب الرزق رخصة، وما وجدت من فضل الله إلا العبادة والفقه"<sup>(22)</sup> وبلغ درجة عالية في العلم، وله قراءة مروية عنه جمعت في كتاب سُمِّيَ "النير الجلي في قراءة زيد بن علي"،<sup>(23)</sup> وقد اتفق علماء عصره ومن بعدهم على إمامته؛ حتى عدَّ بعضهم إسناده من أصح الأسانيد، وقد روى عنه خلق كثير، ومنهم مشاهير أهل الحديث، كجعفر الصادق، والزهري، وشعبة، وابن عياش، والصيرفي<sup>(24)</sup>، وأخرج له الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة وابن حنبل، كما نسب إليه بضع عشرة رسالة في موضوعات مختلفة، ومن أهمها كتاب "القلة والجماعة"، كما روى عنه أحد تلامذته "المجموع الفقهي" الذي تلقته الزَيْدِيَّة بالقبول كأول كتاب في فقههم ووضعت له عدة شروح<sup>(25)</sup>، تضمن أحاديث؛ بعضها مرفوع وبعضها موقوف على علي، مرتب على أبواب كتب الفقه، ويعد من أقدم المصنفات الفقهية التي وصلتنا<sup>(26)</sup>، وله مسند يسمى بـ "المجموع الحديثي" إن صحَّت نسبته، كما له مؤلفات أخرى منها: "تثبيت الإمامة" و"رسالة في الجدل مع المرجئة" و"رسالة في حقوق الله"، و"الرد على القدرية"، وكان يذكر مع المتكلمين إن ذكروا، وشهد له الجاحظ وغيره بصناعة الكلام ونهاية التقدم فيه<sup>(27)</sup>.

لم يقنع زيد بمكانته العلمية التي بلغها؛ فأراد أن يخوض غمار السياسة، وساعده على ذلك شخصيته القوية التي منحتة ثقة أهله لذلك، وقد تضاربت الروايات التاريخية في سبب خروجه؛ فقيل قصد هشام للحصول على مال فلم يجبه وأهانته فحمل عليه، وقيل: إن خالد القسري عامل هشام على الكوفة قد ادعى مالا على زيد، وقيل غير ذلك<sup>(28)</sup>.

وعلى أي حال؛ فإن تضيق الأمويين عليه وملاحقته يشعر بأنه كان يمثل خطراً عليهم يتجاوز مسألة خلاف مالي أو نزاعاً حول صدقات أو هبات، أراد في خروجه \_ فضلاً عن المطالبة بحقهم في الخلافة \_ معالجة الانحراف السياسي والاجتماعي والاقتصادي القائم آنذاك وكان السبب المباشر

(20) انظر علي شرف الدين: الزَيْدِيَّة نظرية وتطبيق، نشرة 1985م، جمعية عمال المطابع التعاونية، ص 19.

(21) انظر الزَيْدِيَّة نظرية وتطبيق ص 20.

(22) المقرئزي: المواعظ والاعتبار، دار الكتب العلمية، 1418هـ، 317/4

(23) انظر الحميري الحور العين ص 187، والبغدادي (إسماعيل بن محمد): هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي (بيروت) مصورة عن النسخة التركية 1951م.

(24) انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب 3/ 319.

(25) انظر الروض النضير 1/ 58، د. ناجي: ثورة زيد بن علي، ص 34

(26) انظر د. ناجي ص 176

(27) انظر الحور العين ص 186

(28) انظر الحدائق الوردية 1/ 253، ود. ناجي حسن: ثورة زيد ص 44، 45، وفضيلة الشامي: تاريخ الفرقة الزَيْدِيَّة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1974م، ص 88، 90.

لذلك؛ ومما زاد في نقمته عليهم ملاحقه ولاة هشام بن عبد الملك بتهم مالية تسببت في إخراجهم من المدينة إلى دمشق ليسائله في ذلك الخليفة هشام، ومرة أخرى إلى العراق ليسائله واليهما ثم يطرده منها<sup>(29)</sup>، وبعد طول ملاحقة رأى أن الشهادة أحب الميئات إليه؛ بعد أن شاع الظلم في زمن هشام؛ إذ ارتفعت الأسعار لاحتكاره مساحات واسعة من الأراضي الزراعية فضلاً عن تحكمه في أسعار غلاتها<sup>(30)</sup>، فوجد زيد الفرصة سانحة للخروج، ولا سيما في الكوفة حيث تذرّ الناس فيها، وكان لاستباحة الأمويين للمدينة وضربهم الكعبة أثرٌ عميق في نفسه؛ فخرج ثأراً لأهل بيته الذين نكّل بهم الأمويون ومطالباً بحق العلويين<sup>(31)</sup> - وهو أولى الناس بالإمامة، كتب أهل الكوفة إليه فقدم إليهم، وحملوه على الخروج<sup>(32)</sup> وقد نصحه كثير من أقربائه ومحبيه بألا يركن لهم، فلم يصغ لتلك النصائح وذكره بخذلانهم الحسين من قبل<sup>(33)</sup>، ودخل الكوفة وأقام فيها بضعة عشر شهراً، وأقبل الناس يبايعونه حتى أحصى ديوانه خمسة عشر ألف رجل منهم، وكان إذا بايعه أحد قال: أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء على أهله، ورد المظالم، وإقفال المجرّة، ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا الحرب أتبايعون على هذا؟ فببايعونه ويضع يده على يد الرجل، ثم يقول: عليك عهد الله وميثاقه لتفنين لنا ولتتصحننا في السر والعلانية، والرخاء والشدّة والعسرة واليسرة<sup>(34)</sup> فكان بذلك أول هاشمي يقود بنفسه ثورة ضد الأمويين طلباً للخلافة منذ كربلاء سنة (61هـ)، وكانت أول دعوة من نسل "علي - فاطمة" نهجت نهجاً سرياً في نشر مبادئها؛ ولعلّ زيداً قد أفاد من الحركات التي سبقته كثورة الحسين فيبدو أنه وعى دروسها ووضع يده على مواطن ضعفها<sup>(35)</sup>؛ فابتدأ بتنظيم الدعاة ثم نشرهم في الأفق لدعوة الناس إلى بيعته<sup>(36)</sup>، ولما تمت البيعة لزيد أراد أن يتعجّل الخروج قبل الموعد الذي ضربه لأتباعه، لما علم ببحث والي الكوفة عنه؛ حيث كان يتنقل بين أكثر من بيت ولا يعلم بتنقلاته إلا المقربون منه<sup>(37)</sup> وفي هذه الأثناء بعد أن تهباً للثورة جاءه جماعة من الشيعة قائلين إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر وطلبوا منه أن يسبهما، فأجابهم: ما سمعت أحداً من آبائي تبرأ منهما، ولم يقولوا فيهم إلا خيراً، فلم يعجبهم ذلك، وربما وجدوا في ذلك مسوغاً لعدم مناصرته، فتفرق عنه الذين بايعوه ونكثوا بيعته ورفضوه<sup>(38)</sup>، ثم أرادوا مبايعة أخيه محمد الباقر بن علي بن الحسين؛ ولكن الموت عاجله، فقصدوا ابنه جعفر بن محمد الصادق فبايعوه.

وقبل خروج زيد، أمر والي الكوفة يوسف بن عمر بدعوة أهلها للتجمع في المسجد ووضعهم في حراسة طائفة من جند الشام؛ بهدف عزل أصحاب زيد، فلم يبق معه إلا مئتان وثمانية عشر رجلاً

(29) انظر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الطبري "تاريخ الرسل والملوك" 208 / 7، دار التراث (بيروت) ط 1387/2هـ.

(30) ابن خلدون: العبر 205/3.

(31) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الأفاق الجديدة (بيروت)، ص 25.

(32) انظر الزبيديّة نظرية ص 135.

(33) انظر تاريخ الطبري: 209 / 7، والحدائق الوردية: 254 / 1.

(34) انظر البلاذري، أنساب الأشراف، دار الفكر، د/ت، 434/3، وحمود الأنومى: البعد الاجتماعي في ثورة الإمام زيد بن علي، ط 1/ 2015م، ص 31، وتاريخ الطبري: 210 / 7.

(35) انظر د. ناجي: ثورة الحسين ص 101.

(36) انظر الأصفهاني: مقاتل الطالبين ص 135، وأنساب الأشراف، دار الفكر، د/ت، ط 202 / 3.

(37) انظر ابن الأثير: الكامل 243 / 5، ود. ناجي: ثورة الحسين ص 103.

(38) انظر الطبري: 180 / 7 - 181، ونشوان الحميري: الحور العين ص 184.

على الأرجح، مضى بهم إلى المسجد وأخذ ينادي على من فيه، فلم يستجب له أحد<sup>(39)</sup>، وهنا أدرك زيد خذلان الناس له، وعلى الرغم من قلّة أنصاره، فقد دخل المعركة مع جند يوسف بن عمر وهزمهم أول الأمر غير أن المعركة استمرت - مع وصول الإمدادات من الشام - إلى الليل وانتهت برمي زيد بسهم في جبهته اليسرى، فلما نزعه منه فارق الحياة<sup>(40)</sup> وعمره اثنان وأربعون سنة<sup>(41)</sup>

وهنا بحث أصحابه عن طريقة مناسبة لدفنه؛ خوفاً من تمثيل الأمويين بجنته، فحَفَرُوا له في ساقية وأجروا عليه الماء، غير أن والي الكوفة أخبر بمكان دفنه، فاستخرج جنته، ثم صلبه وبعث برأسه إلى هشام فنُصِب على باب دمشق ثم أرسل إلى المدينة لينصب عند القبر الشريف يوماً وليلة، وطلب من آل أبي طالب البراءة منه<sup>(42)</sup> ثم - كما ذكر - ذهب به إلى مصر ليُدفن هناك، أما الجسد المصلوب في كناسة الكوفة والذي بقي إلى أن تولى الوليد، وعند ذلك خشي الأمويون من افتتاح الناس به؛ فكتب الخليفة والي الكوفة أن ينزله ويحرقه بالنار، ففعل وذراه في الفرات، ثم قال: يا أهل الكوفة لأدعتكم تأكلونه في طعامكم وتشرّبونه في مائكم<sup>(43)</sup> -

قد تحمل هذه المرويات قدرًا من المبالغات التي لا تخلو منها أخبار التاريخ عامة؛ لكن بلا شك تقدم إشارات على الحزم والشدة الذي قُوبلت به حركات المعارضة تلك.

لم يكن استشهاد زيد نهاية الزيدية؛ بل تابع المسيرة بعده ابنه يحيى ثائرًا ضدّ الأمويين واضطر للهروب إلى "خراسان" لبعدها عن مركز الخلافة، وقيل ذهب طلباً للأعوان والنصرة، ولكنه لقي مصيراً مشابهاً لمصير أبيه؛ فقتل هناك في عام (125هـ)<sup>(44)</sup>

وعلى الرغم من النهاية المأساوية لزيد وابنه، فقد استمر الزيدية في الخروج؛ بل زاد حقد العلويين على بني أمية ولا سيما في بلاد خراسان التي كان لها أعظم الأثر في تفويض حكم بني أمية وانتقاله إلى العباسيين، وقد خرج محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي المعروف بالنفس الزكية بالمدينة ضدّ بني العباس وقتل عام (145هـ) (سننكم عنه لاحقاً)، كما خرج أخوه إبراهيم بن عبد الله في البصرة لقربها من خراسان، وكان أول أمره يدعو لمبايعة أخيه محمد النفس الزكية واجتمع حوله نحو أربعة آلاف شخص فأعلن دعوته قبل موعدها عندما علم بقيام أخيه محمد حيث كاتبه يأمره بالخروج؛ فسيطر على البصرة وأراد الكوفة غير أنه قتل عام (145هـ)<sup>(45)</sup>، ثم اجتمع الزيدية حول عيسى بن زيد؛ فلما علم بمقتل إبراهيم استنر ولم يظهر دعوته، واستطاع أحد الزيدية - وهو الحسن بن زيد - أن يؤسس دولة زيدية في أرض الديلم جنوب بحر الخزر عام (250هـ)، كما تمكن الزيدية من إقامة دولة في اليمن على يد الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين من ولد القاسم الرسي، حيث بويع له عام (284هـ) ودخل في حروب شديدة ضد القرامطة؛ فقاتلهم نحو خمس سنين حتى موته عام (298هـ)؛ ثم خلفه

(39) انظر المحلي: الحدائق 1/ 256، والطبري: 7/ 211.

(40) انظر تاريخ الطبري: 7/ 212، وحفيد بن أحمد المحلي (ت652هـ): الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، ت: المرتضى الحسيني، مطبوعات مركز بدر (صنعاء)، 2002م، 1/ 259.

(41) انظر الطبري: 7/ 185 - 186، 188، والجشمي: الرسالة ص150، وابن سعد: الطبقات 5/ 240.

(42) انظر تاريخ الطبري: 7/ 212، والفرق بين الفرق، المكتبة العصرية (بيروت)، 1995م، ص36.

(43) انظر العقد الفريد، دار الكتب العلمية، ط1/ 1404هـ، 5/ 225، وأنساب الأشراف: 3/ 449.

(44) انظر الاسفراييني: ص30، وفضيلة الشامي: ص117، 118. وللتوسع في من خرج بعد زيد وابنه في اليمن وغيرها من بلاد الإسلام كالمدينة والبصرة انظر تاريخ الطبري: 7/ 212، 213، د. ناجي ص144، 145.

(45) انظر فضيلة الشامي: تاريخ الزيدية ص159.

ابنه أحمد بن يحيى الذي استمر في حربه معهم أكثر من سبع وعشرين سنة وتوفي بصعدة عام(325هـ) إلى أن تغلب الإسماعيلية على اليمن فانهاوا دولة الزيود، ثم استرد الزيدية اليمن مرة أخرى، وكان نفوذهم أحيانا يشمل بلاد اليمن كلها وربما تقلص، ليبقى محصورا في الأماكن الجبلية العسية أمام الدول الأخرى التي حكمت اليمن، واستمروا على ذلك حتى عام (1962م) حيث قامت الثورة اليمنية؛ فأنهت حكمهم ولا يزال لهم حضور كبير فيها وتعد أكبر معانهم اليوم.

والزيدية التي تنتسب لزيد لم يلتزموا مذهبه الفقهي ولم يتقيدوا باجتهاداته، حيث خالفوه في كثير من الفروع، فمن أئمتهم من يغلب عليه مذهب الحنفية، ومنهم من يغلب عليه الشافعية موافقة لا تقليدا، ومنهم من لم يكن كذلك شأنهم شأن سائر المجتهدين<sup>(46)</sup>، ومن آرائهم: التكبير في الصلاة خمس مرات، وعدم المسح على الخفين، وتحريم أكل ذبائح أهل الكتاب وتحريم الزواج من نسائهم وحرمة المتعة<sup>(47)</sup>.

وعموما هناك مبادئ عامة تجمعهم، أولها: القول بإمامة زيد الذي اجتمعت فيه شروطها، والقول بإمامة المفضول مع وجود الأفضل(وبهذا المبدأ وجدوا حلا لمشكلة الخلافة، فعلي أفضل الصحابة، ومع ذلك جوزوا إمامة الشيبين وفقا لهذا المبدأ تحقيقا للمصلحة العامة ودفعًا للفتنة)، والخروج على أئمة الجور بالسيف؛ أما من ادعى الإمامة وجلس في بيته فلا يجوز اتباعه<sup>(48)</sup>.

### المطلب الثاني - أشهر أعلام الزيدية بعد المؤسس:

يرى صالح المقبلي أن سيرة أعلام الزيدية أشبه بسيرة الصالحين من سلف الأمة لولا شهوة حب الرئاسة وهواها الذي لا يظهر إلا بعد أن يستحكم فإن استحكم لا يعالج<sup>(49)</sup>، وعموما فإن معظم أعلامهم قد جمعوا بين الإمامة والعلم، ومن أبرزهم:

### أولا. النفس الزكية

يكنى بأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ولد في المدينة سنة (100هـ)، وقيل قبل ذلك والله أعلم، كان عالما زاهدا له مصنفات كثيرة وصلنا منها كتاب "السير" في الفقه<sup>(50)</sup>، ولأنه كان جامعا لشروط الإمامة؛ تجهز للخروج فبعث الدعوة في الآفاق حتى بايعه خلق كثير.

انطلقت ثورته من المدينة المنورة، وبعد مبايعة الناس له خرج لمكة المكرمة فبويح هناك، ووجه أخاه إبراهيم إلى البصرة، ثم عاد هو للمدينة.

أرسل أبو جعفر إليه عيسى بن موسى في أربعة آلاف فارس وألفي راجل؛ فأحاطوا بالمدينة من كل جانب؛ قاتلهم مع أنصاره حتى قتل سنة(145هـ)، وعمره آنذاك(52)سنة؛ ثم بعث برأسه لأبي جعفر المنصور، ودفن ما بقي منه بالبقيع<sup>(51)</sup>.

(46) انظر العلم الشامخ: ص319

(47) انظر فضيلة الشامي، مرجع سابق، ص 335.

(48) انظر المفيد: أوائل المقالات، د/ط، ت، ص 39.

(49) العلم الشامخ ص343

(50) نشره جمال الشامي، سنة 1438هـ.

(51) انظر الجشمي: رسالة ص152، وانظر قصته كاملة: فضيلة الشامي، تاريخ الزيدية ص140 - 148.

## ثانياً- القاسم الرّسّي

هو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن علي من أكبر علماء الزّيدية، ولد عام(169هـ) وتوفي عام(246هـ)، لديه دراية كبيرة بأصول المعتزلة، وله اجتهادات في المذهب الزيدي أصبحت بعد ذلك تشكل المعالم الرئيسية لهذه الفرقة، دعا لنفسه فبايعه خلق كثير، ولم يعلن الخروج وظل متخفياً طيلة عهد المأمون يعمل سرا متنقلاً بين الأقاليم، وقد أقام في مصر متخفياً نحو عشر سنوات<sup>(52)</sup>، ويرسل دعواته إليها. ولما توفي المأمون عزم الخروج لكن المعتصم أرسل جيشاً يتتبع أثره؛ فبقي متخفياً وانتهى به الحال إلى بلدته "الرس" قرب المدينة المنورة حتى وافاه الأجل عام(246هـ)، لم يبق بثورة مسلحة وإنما اكتفى بالدعوة فقط، ترك مؤلفات كثيرة منها: "الدليل الكبير في الرد على الفلاسفة" و"العدل والتوحيد"، و"الرد على الثنوية"، و"الرد على المجبرة"، و"الرد على النصارى"، و"الأساس في علم الكلام"، و"تثبيت الإمامة في نصره الزّيدية" وغيرها<sup>(53)</sup>

## ثالثاً- يحيى بن الحسين(ت298)

ابن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن علي الملقب بالهادي إلى الحق، ولد في المدينة المنورة عام(245هـ)، أخذ المذهب الزيدي عن طريق جده القاسم الرّسّي ونشره في اليمن؛ حيث استدعاه أهلها بعد ظهور فتنة القرامطة هناك، فصارت زيدية الحجاز واليمن على مذهبه ومذهب جده، تتلمذ في الأصول على الكعبي المعتزلي، وأما في الفروع فقد استقل في اجتهاده؛ فخالف زيد في مذهبه فكانت اليمن على مذهب جده ومذهبه، ولم يبق لزيد متابع لا في الأصول ولا في الفروع، بدأ التصنيف مبكراً، ومن آثاره: "كتاب المسائل"، و"رسائل العدل والتوحيد"، و"كتاب القياس"، و"المسترشد"، و"الرد على أهل الزيغ"، و"تفسير القرآن"، و"معاني القرآن"، و"تثبيت إمامة علي"، و"إثبات النبوة" و"الوصية"، و"الرد على الإمامية"<sup>(54)</sup>، عقدت له البيعة، واستطاع بعد أن فشلت محاولته الأولى أن يقيم دعائم الدولة الزّيدية في اليمن، وهو أهم شخصية زيدية بعد المؤسس، وقد أحاط بالعلوم الدينية كما ثابر على الجهاد، تحول أتباعه إلى "جارودية" وانقسموا إلى ثلاث فرق: الحسينية والمطرفية والمخرعة ولم يبق إلا الأخيرة، وهم أقرب ما يكون إلى الإمامية في المسائل الفروعية، أما الأصول فقد خالفوهم حيث لا يقولون بعصمة الأئمة ولا التقية ولا البداء ولا المتعة<sup>(55)</sup>.

## رابعاً- القاسم بن علي العياني:

من أهم أئمة الزّيدية في اليمن أبان دولتهم الأولى، ولد سنة(310هـ) وبدأ دعوته سنة(388هـ) وأرسل رسله لنواحي اليمن، فتوافد إليه الناس مبايعين، مكّن نفسه من "صعدة" ثم "صنعاء" توفي عام(393هـ)

(52) انظر يحيى بن الحسين: غاية الأمان ص150

(53) انظر بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 325.

(54) انظر قيام الدولة الزّيدية في اليمن ص142، والأكوع: ص106

(55) انظر الأكوع: ص107

هـ) (56) وترك مؤلفات كثيرة منها: "أدلة القرآن على توحيد الله"، و"التثبيت والدلالة"، و"الرد على الرفضة" و"كتاب حدوث العالم" و"ذم الأهواء" ووصاياه ودعوته (57).

### المطلب الثالث - فرق الزيدية

لم يتفق المؤرخون على عدد فرق الزيدية، فقد جعلها بعضهم كالأشعري ست فرق (58)، واكتفى بذكر ثلاث كل من البغدادي (59) والإسفراييني (60) وصاحب الحور العين (61) والسفاري في اللوامع (62)، وبلغت عند بعضهم كالمسعودي - نقلا عن أبي عيسى الوراق - ثمان فرق (63)، وجعلهم الخوارزمي خمسة أصناف (64)، أما الملطي الشافعي فقد جعل الزيدية من جملة الروافض لطعنهم في عثمان وإن تولوا الشيخين. (65) وتعد الصالحية والجريزية أقرب إلى ما كان عليه زيد؛ أما سائر الفرق فقد خالفت زيد في أصوله وفروعه (66)

### أولا - الجارودية

نسبة إلى أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي الهمداني (ت بين 150 - 160 هـ)، كان من أنصار محمد الباقر وابنه جعفر ثم تركهما، ولحق بالزيدية غير أنه وأتباعه خرجوا عن آراء زيد مع اعترافهم بإمامته؛ ليقتربوا من الإمامية، وقد رماه أهل الحديث بالكذب والوضع، من آرائهم تلك: نصّ النبي صلى الله عليه وسلم على الإمام بالوصف لا بالشخص (67) وأنه لا تجوز إمامة غيره وضلت الأمة وكفرت بتركها بيعته باختيار من تقدمه (68) وبعضهم جعل الإمام بعد الحسن والحسين شورى في نسلهما، فمن خرج مستجمعا شروطها فهو الإمام، يطعنون في الشيخين إلى درجة الكفر، ويكفرون أكثر الصحابة (69)، ونسبوا العلوم الخاصة إلى أئمة أهل البيت فطرة قبل التعلم؛ فینبت العلم في صدورهم كما ينبت الزرع المطر، ونعى عليهم الجاحظ بأنهم بذلك "جنوا على ولد رسول الله ومنعوه من طلب العلم، وهوهم أن الله يلهمهم العلم إلهاما" (70).

(56) انظر فؤاد سيد: ص 240.

(57) انظر مقدمة مجموع كتب ورسائل القاسم العياني، ت: عبدالكريم جدبان، مكتبة التراث الإسلامي (صعدة)، ص 44.

(58) انظر المقالات، نشرة نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط/2005م، 1/ 72.

(59) انظر ص 22، نشرة دار الآفاق الجديدة (بيروت).

(60) ص 27

(61) ص 155

(62) انظر لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين، ط/2/1982م، ص 85.

(63) انظر المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجواهر، المكتبة العصرية، ط/1/2005م، 3/ 172.

(64) انظر الخوارزمي: مفاتيح العلوم، دار الكتاب العربي، ط/2/1989م، ص 49.

(65) انظر ص 28، مكتبة متبولي، ط/1/1413 هـ.

(66) انظر الأكوغ: ص 102.

(67) انظر الأشعري: مقالات 1/ 141، وبحيى الفضيل: من هم الزيدية، مؤسسة زيد بن علي الثقافية، د/ت، ص 36.

(68) انظر النوبختي: فرق الشيعة ص 19، والحور العين: ص 155.

(69) انظر الفرق بين الفرق ص 22.

(70) الخياط: الانتصار، ت: نبرج، دار الكتب المصرية، 1925م، ص 153.

والحرام والحلال ما حرموه وحلوه وصغيرهم ككبيرهم في العلم سواء، ويرون رجعة الإمام المنتظر وإن اختلفوا في شخصه<sup>(71)</sup>، وهذه الخلافات الجوهرية تجعل هؤلاء بعيدين عن زيد وما انتهى إليه من آراء. وقد أصاب وما أخطأ صاحب "طبقات الزيدية" عندما جعلهم من الرافضة<sup>(72)</sup>

### ثانياً - البترية:

نسبة إلى كثير النواء، أبو إسماعيل كثير بن إسماعيل بن نافع النواء الملقب بالأبتر<sup>(73)</sup> وقيل في سبب التسمية أنهم لم يجهروا ببسم الله بين السور وجهروا بها في الفاتحة<sup>(74)</sup> وقيل لأنهم تبرؤوا من عثمان، وهو من أصحاب الحديث؛ من أصحابه سفيان وشريك ومالك والشافعي، وهذه الفرقة قريبة في آرائها من فرقة أخرى تدعى الصالحة نسبة إلى الحسن بن صالح الهمداني (ت168هـ)<sup>(75)</sup> الفقيه المتكلم امتدحه أهل السنة؛ إذ قال عنه أبو نعيم "كثبت عن ثمانئة محدث فما رأيت أفضل من الحسن بن صالح"<sup>(76)</sup>، وقد أخرج له مسلم، وله مؤلفات منها "كتاب التوحيد" و"كتاب إمامة علي" و"كتاب الجامع في الفقه"<sup>(77)</sup>، مات سنة (176هـ).

ومن آراء الفرقتين: أن الإمامة شورى بين الناس وتصح للمفضول إن رضي الأفضل وأن علياً أفضل الخلق بعد النبي صلى الله عليه وسلم وأولاهم بالإمامة؛ لكنه سلم الأمر راضياً ونحن راضون بما رضي<sup>(78)</sup>، وتثبتان لمن خرج من ولد علي الإمامة عند خروجه وكل أولاده سواء من أي بطن كان<sup>(79)</sup>، وتتوقفان في عثمان وفي قتله<sup>(80)</sup>، وتشهدان على محاربي علي بالنار، وتنكران رجعة الأموات إلى الدنيا، وتكفران الجارودية لطعنهم في الشيخين وعامة الصحابة<sup>(81)</sup>

### ثالثاً - الجريرية

أصحاب سليمان بن جرير ظهر أيام المنصور<sup>(82)</sup>، وهم يرون أن الإمامة شورى بين خيار الأمة تعقد لأصلحهم، وقد تصح بعقد رجلين، وأن إمامة أبي بكر وعمر حق، ولكن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود علي؛ خطأ لا يبلغ درجة الفسق، ولكنهم كفروا عثمان للأحداث التي نسبت إليه، كما كفروا عائشة وطلحة والزبير لقتالهم علي<sup>(83)</sup>، وكذلك فعلوا كما فعل الخوارج مع أصحاب الكبراء،

(71) انظر الأسفريني: التبصير في الدين ص 28، انظر السفاريني: لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين، دمشق، ط 1 / 1982م، ص 85.

(72) انظر يحيى بن الحسين: طبقات الزيدية ورقة 14، 15 (نقلا عن قيام الدولة الزيدية ص 135).

(73) انظر الحور العين ص 155.

(74) انظر من هم الزيدية ص 36.

(75) انظر النوبختي: فرق الشيعة ص 29.

(76) انظر تهذيب التهذيب، د/ت، ط 2 / 250.

(77) انظر النديم: الفهرست ص 221.

(78) انظر نشوان الحميري: الحور العين ص 155، والأشعري: مقالات 1 / 186.

(79) انظر النوبختي: فرق الشيعة ص 51.

(80) انظر النوبختي: فرق الشيعة ص 9.

(81) انظر الإسفريني التبصير ص 29، والسماعي: الأنساب 2 / 78، والجزري (محمد بن محمد الشيباني ت 630): اللباب في تهذيب الأنساب 1 / 250.

(82) انظر البوبختي (الحسن بن موسى): ص 30.

(83) انظر الحور العين ص 155، والسفاريني: لوامع الأنوار ص 85، واللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر (بيروت): 2 / 133.

وفي الوقت ذاته رفضوا معتقدات الشيعة الإثنى عشرية في عقيدة التقية والبداء<sup>(84)</sup>، ولسليمان هذا تأثير - كما ذكر الشَّهرستاني - في بعض المعتزلة، وخاصة القول بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل<sup>(85)</sup>.

#### رابعاً - القاسمية

تنسب إلى القاسم بن إبراهيم الرسي<sup>(86)</sup>، ولعله المذهب الوحيد الذي بقي في اليمن حتى اليوم، وتختلف عن غيرها من فرق الزيدية في قولها بوجود النص على إمامة رجل بعينه منعا للنزاع، وهو من آل البيت؛ لأنه إذا خرجت منهم ادعتها كل فرقة ووقع الاختلاف، والاختلاف مبطل للدين، وتأسيساً على ذلك لا يجوزون إمامة أبي بكر وعمر، لأن علياً أولى بها ثم للحسن فالحسين، ثم لمن قام ودعا إلى طاعة الله من ولدهما، وكان يتمتع بخصال الإمامة<sup>(87)</sup>.

#### خامساً - الهادوية

نسبة إلى الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم (ت298هـ)، الذي يرى أن علياً أفضل الخلق ولا تجوز الإمامة إلا في ذرية الحسن والحسين، ويثبت إمامة علي ولديه بالنص وهذا اقتراب واضح من الإمامية<sup>(88)</sup>، وتنعقد الإمامة لكل من سار على نهجهما وقام شاهراً سيفه<sup>(89)</sup>، وأن من مات ولم يعرف إمام زمانه وينصره مات ميتة جاهلية، وأن الأمة تضل إذا أخذت العلم عن غير الأئمة الذين أمروا بطاعتهم<sup>(90)</sup>، وتجوز التقية فيما حُمل الناس عليه وهم كارهون.

انتشرت بعد وفاة من تنسب إليه على يد ولديه محمد المرتضى وأحمد الناصر وكذلك عن طريق تلامذته<sup>(91)</sup>، ومن مزية الهادوية أنهم فتحوا باب الاجتهاد على مصراعيه لمن حذق في علوم الشريعة وأتقن فنونها، فوُلج هذا الباب عدد كبير من علماء الزيدية؛ فترقوا في مدارج الاجتهاد فاشتغلوا في العلوم كافة؛ فبرز منهم علماء كبار بلغوا درجة الاجتهاد ولم يتقيدوا بمذهب معين كابن الوزير، وصالح المقبل، والأمير الصنعاني، والشوكاني، حيث لاقت مؤلفاتهم قبولا وانتشارا وصاروا مرجعا مهما لطلاب العلم، وهناك من اجتهد من علماء الزيدية وظل داخل حدود المذهب ملتزماً بتقريعاته وأصوله العامة ولهم قواعدهم المقررة<sup>(92)</sup>.

#### سادساً - الصباحية

أصحاب الصباح بن القاسم المري، مقالتهم كسائر مقالات الزيدية إلا أنهم يكفرون الشيخين، ويقرون بالرجعة.

(84) انظر الفرق بين الفرق: ص34.

(85) انظر الملل والنحل: 1/ 153.

(86) انظر الفهرست ص240.

(87) انظر د. ناجي حسن ص170، 171.

(88) انظر أحمد صبحي: الزيدية، دار النهضة العربية، ط3/ 1991م، ص181، وانظر قيام الدولة الزيدية في اليمن: ص140.

(89) انظر الإمام الهادي: رسائل العدل والتوحيد 2/ 78، 79.

(90) انظر الإمام الهادي: إثبات النبوة والإمامة في النبي وآله ضمن رسائل العدل والتوحيد 2/ 82، 83.

(91) انظر يحيى بن الحسين: طبقات الزيدية ورقة 24 - 27 (نقلا عن قيام الدولة الزيدية ص143).

(92) انظر الأكوخ ص109.



## سابعاً- الحسينية

تنسب إلى المهدي الحسين بن القاسم الذي دعا لنفسه بالإمامة سنة (393هـ)، ويرى أتباعه أنه حي لم يموت ولن يموت حتى يملأ الأرض عدلاً بوصفه المهدي المنتظر عندهم؛ ويبدو أن أتباعه وجدوا أن الدعوة إلى إمام غائب أيسر من الدعوة لإمام حاضر قد يضطر للتخلي عن الإمامة أو قد يقتل كما حصل مع سابقه<sup>(93)</sup>، ويعتقدون أنه أفضل من رسول الله وكلامه أقطع لخصوم الملحد من كلام الله ويرون أنه من لم يقل بقولهم هذا فهو كافر من أهل النار<sup>(94)</sup>،

وفي الفروع يقولون بجواز التيمم مع وجود الماء واستمروا إلى عصر يحيى بن حمزة الذي قُتل في موضع شمال صنعاء سنة (404هـ)؛ فأقام شيعته في موضع مصرعه قبراً يزعمون أنه مدفون فيه يجتمعون عنده سنوياً في الثامن عشر من ذي الحجة للاحتفال حوله بعيد الغدير المشهور عندهم حتى اليوم، ثم افترق أتباعه إلى فرقتين: فرقة تزعم أنه يأتيهم في السر ولا ينقطع عنهم حال غيبته وأنهم لا يفعلون شيئاً إلا بإمرته، وفرقة لا ترى ذلك وأنه لا يشاهد في وقت غيبته إلى وقت ظهوره وإنما هم يعملون بما وضع في كتبه، واستمرت هذه الفرقة إلى المئة الثامنة للهجرة ثم تلاشت<sup>(95)</sup>

## ثامناً-

في القرن الخامس الهجري على الأرجح؛ في زمن القاسم بن علي العياني حدث اضطراب وفتن وكانت الزيدية فريقين "مخترعة" و"مطرفية" افترقا بسبب مناظرة وقعت في زمن العياني بين رجلين حول وجود الإعراض، وإلى كل طرف انحازت جماعة، فسميت المخترعة بذلك لقولهم: إن الله اخترع الأعراض في الأجسام وأنها لا تحصل بطبائعها كقول المطرفية وسلوكوا مسلك البصرية من المعتزلة<sup>(96)</sup>. يقولون بإمامة علي بالنص ويخطؤون المشايخ بالتقدم عليه، قام بينهم وبين المطرفية نزاع كبير انتهى بزوال المطرفية، وهذه الفرقة تابعت البلخي العنزلي وهي ما عليه هادوية اليمن حتى اليوم<sup>(97)</sup>

أما **المطرفية** فسموا بذلك نسبة لأحد مقدميهم مطرف بن شهاب وكانوا من شيعة الهادي يحيى بن الحسين في الفروع لا يرون جواز الخروج عليه ويعتقدون أن المصيب في الاجتهاد واحد، وعندما علموا أن الإمام عبد الله بن حمزة قد خالف الهادي في بعض المسائل الفقهية أنكروا عليه ذلك، فكان هذا الإنكار من أسباب الشقاق بينه وبينهم، عرفوا بالإقبال على طلب العلم والاشتغال به والإخلاص في الطاعة والعبادة؛ مع زهد كبير ميزهم عن غيرهم<sup>(98)</sup>، كانوا في الأصول على مذهب المعتزلة متابعين أبا القاسم البلخي وكان مطرف متواضعا صابرا؛ شدَّ الناس إليه بزهده ودنو مقالاته من

(93) انظر علي زيد: تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري ص 24.

(94) انظر الحور العين: ص 156

(95) انظر الأكوغ: ص 88

(96) انظر فؤاد سيد: ص 343.

(97) انظر الأكوغ: ص 91.

(98) انظر السابق: ص 88

عقول الجاهل، وله مقولة في ذلك: "لو جاء رجل يدعي أن الشمس طلعت من المغرب ما غابت شمس ذلك اليوم إلا وله أتباع" (99).

وعلى الرغم من أنها تعتقد أفعالاً توجب تكفيرها؛ فإنها تذكر في كتب الزيدية كأحد فرقها وكتبت رسائل كثيرة في الرد عليها، ومن عقائدهم التي خالفوا فيها المعتزلة: أن الله خلق العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب، وهي التي تدبر العالم ومنها خلق كل شيء وجعلها الله متضادة مختلفة كي يؤثر بعضها في بعض ويحدث التبدل والتحول. وتأسيساً على ذلك فالحوادث اليومية مصدرها الطبائع الحاصلة في الأجسام ولا تأثير للقديم فيها، ولأن تلك العناصر هي التي تدبر العالم، فالله لا يوصف بالقادر ولا العالم ولا الحي وهكذا. ومن مبادئهم مبدأ الهجرة حيث خرجوا إلى منطقة وكونوا مجتمعاً متميزاً له تعاليمه وعقائده الخاصة به، كما خالفوا الزيدية في أهم مبادئها الأصولية وهي الإمامة، فلم يشترطوا النسب فيمن يتولاها كما فعلت الزيدية، وهي تستحق بالفضل والطلب وإجماع كلمة الشورى، وهذا قول شبيه بقول النظام وغيره من المعتزلة، ونسب إليهم أن النبوة ليست من عند الله؛ وإنما هي نتيجة جهد الإنسان نفسه في العلم والصلاح، ومنهم من قال هي جزاء على العمل (100)، وهذا الأمر لم يقبله الإمام عبد الله بن حمزة فكفرهم بالإلزام واستحلّ دماءهم وخرّب ديارهم ومساجدهم وسماهم روافض الشيعة مع أنهم كانوا من أتباعه (101).

#### المطلب الرابع - آراء الزيدية الاعتقادية

تعد الزيدية من أكثر فرق الشيعة اعتدالاً في الجملة وأقربهم إلى أهل السنة والجماعة، والعاقلة المُصنّف يدرك أن زيدياً لم يكن شيعياً بالمعنى المصطلح عليه؛ فقد خرج ضد الظلم وكانت دعوته إلى الكتاب والسنة، وخلت من مفاهيم الشيعة كالنص والوصية، والحق الإلهي للأئمة، وأتباعه كانوا من أهل العلم ممن أحب علياً، وهنا نوجز القول بمعتقداتهم:

#### أولاً- التوحيد

أصل من أصول الإسلام، ومع ذلك فلكل فرقة فهمها الخاص له، فهو عند الزيدية نفي التشبيه عنه، وهو على ثلاثة أوجه، أولها: الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق، والثاني: الفرق بين الصفتين (حتى لا يتصف القديم بصفة من صفات المحدثين)، والثالث: الفرق بين الفعلين حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين، فأول ما يجب على العبد أن يعلم أن الله واحد لا شبيه له ولا نظير، وتقريراً لهذا الأصل رفضوا الفصل بين صفات الله وبين ذاته، فقالوا بوحدة الذات والصفات أي أنها عين الذات ومن جعلها غيره فقد جعل مع الله سواه، فهو موجود لذاته قديم لذاته قادر لا يحتاج إلى قدرة عالم لا يحتاج لعلم وهكذا بقية الصفات، لأن القديم قديم لذاته، فما شاركه في القدم يجب أن يكون مثلاً له فتتعدد القدماء (102)، ونفوا كل الصفات الخبرية - وجعلوها من الآيات المتشابهة كالمجيء والنزول والاستواء واليد والعين واليمين (103) ونفوا رؤية الله بالبصر؛ لأن كل ما وقع عليه البصر

(99) انظر فؤاد سيد ص245

(100) انظر الزيدية نظرية وتطبيق ص 83.

(101) انظر الأكوخ ص90.

(102) انظر الحاكم الجسمي: الرسالة في نصيحة العامة ص75، ص100، والزيدية نظرية وتطبيق ص 49

(103) السابق نصيحة ص76، والزيدية نظرية وتطبيق ص 52.

فهو محدود محاط به والله ليس كذلك، والله تمدح بنفي إدراك الأبصار له فلا يجوز إثبات ما تمدح الله بنفيه؛ لأنه يقتضي إلحاق النقص به، والنقائص لا تجوز عليه لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولأن الرائي لا يرى إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل والله ليس كذلك<sup>(104)</sup>، وأن القرآن كلام الله مخلوق لم يكن ثم كان، وبأنه مركب من هذه الحروف فيتلو بعضه بعضاً ويوجد بعضه في أثر بعض، والقديم لا يسبق بعضه بعضاً<sup>(105)</sup>، والتقليد في مسائل الأصول المتعلقة بالاعتقادات حرام؛ لذا يجب النظر في الدليل حتى يعرف الله<sup>(106)</sup> والأدلة الشرعية عندهم أربع: حجة العقل وهو أولها؛ لأن معرفة الله لا تحصل إلا به؛ فإذا لم يعرف الله تعالى لا يمكن معرفة رسوله وإذا لم يعرف الرسول لا يمكن معرفة الكتاب، وكتاب الله وسنة النبي وإجماع الأمة<sup>(107)</sup>، والعقل هو الذي جوز بعثة الأنبياء لأن في الحياة الدنيا ما لا يدرك بالعقل ولا يتوصل إليه بالبراهين كعالم البرزخ وما فيه من أحوال ويوم القيامة وما فيه من أهوال والجنة وما فيها من نعيم، والجحيم وما فيه من عذاب عظيم فلا بد من بعث الأنبياء لهداية الناس إلى الصواب<sup>(108)</sup>.

## ثانياً. العدل

يقولون إن الله قادر على كل شيء إلا أنه لا يفعل القبيح وجميع ما يفعله مع العباد حسناً ونعمة، ولا يجوز أن يفعل الظلم والعبث وكما لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه لا يريده ولا يرضاه ولا يأمر به بل يكرهه ويزجر عنه، فمن ضل فمن جهة نفسه وسوء اختياره لا من جهة ربه<sup>(109)</sup> وأن الله عدل لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ولا يعذبها إلا بذنبها<sup>(110)</sup> والله لم يخلق الكفر والجور ولا يأمر بهما، وأن أفعال العباد حسناتها وقبحها محدثة من جهتهم؛ لأنها تتوقف على اختيارهم نفيًا وإثباتًا، فلو كانت خلق الله تعالى لما صح الأمر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب<sup>(111)</sup>، والله برئ من أفعال العباد فحسنها وقبيحها منهم لا منه؛ لأنها توجد بحسب قصدهم وقدرتهم وأسبابهم وتنتفي بحسب صوارفهم، فلو كانت خلقاً لله لما توقفت على أحوالهم كما في ألوانهم وصورهم<sup>(112)</sup>، وأن الله لو كان فاعلاً لأفعالهم لم يخاطبهم ولم يعاقبهم على ما يقع من تقصير منهم كما لم يمدحهم على جميل أفعالهم، والله أمر بالطاعة ونهى عن المعاصي فكل ما أمر به منسوب إليه وكل ما نهى عنه فغير مضاف إليه، والعباد يسألون عما في أفعالهم من ظلم وقبح؛ لأنها متى أرادوها وجدت ومتى لا لا توجد<sup>(113)</sup>، ولا يكلف الله نفساً فوق طاقتها؛ لأن ذلك لا يفعله إلا من شأنه الإفساد والجور والظلم، فالتكليف بذلك قبيح ويعلم قبحه كل عاقل<sup>(114)</sup> والله تعالى لا يريد معاصي العباد؛ لأنه لو

(104) انظر الرسالة في نصيحة العامة ص104، شرح قصيدة ابن عباد ص52، 53، والرصاص الموجز في أصول الدين ص15،

(105) انظر الموجز للرصاص ص20، شرح قصيدة ص58. والزَيْدِيَّةُ نظرية وتطبيق ص55

(106) انظر الرسالة في نصيحة العامة ص89، وشرح قصيدة الصاحب بن عباد ص38،

(107) انظر الرسالة ص91، والزَيْدِيَّةُ نظرية وتطبيق ص41.

(108) الزَيْدِيَّةُ نظرية ص83.

(109) انظر الرسالة في نصيحة العامة ص76، 107، والموجز في أصول الدين ص16، والزَيْدِيَّةُ نظرية وتطبيق ص59.

(110) انظر العقيدة الصحيحة والدين النصيحة ص2

(111) انظر الرسالة في نصيحة العامة ص109، وشرح قصيدة ص60

(112) انظر الموجز للرصاص ص17

(113) انظر شرح قصيدة ص61

(114) انظر الموجز ص18، وشرح قصيدة ص62، والزَيْدِيَّةُ نظرية ص74.

أرادها لم يكن فعل الإنسان لها خطأ ولا معصية،<sup>(115)</sup> وللعبد استطاعة صالحة للضدين للخير والشر والكفر والإيمان وهي قبل الفعل؛ لأنها لو كانت مع الفعل لكان غير قادر على الإيمان في حال كفره وهو مأمور به، فكان تكليفه تكليف بما لا يطاق وهو قبيح<sup>(116)</sup> والأطفال مؤمنهم وكافرهم إذا ماتوا كانوا من أهل الجنة؛ لأنه لا ذنب لهم، وعقاب من لا ذنب له يكون ظلماً<sup>(117)</sup>.

### ثالثاً. الوعد والوعيد

ترى الرّبيديّة أن وعده ووعيده حق؛ من أطاعه دخل الجنة ومن عصاه أدخله النار، فخلف الوعيد مع القدرة على الوفاء قبيح، وكل من مات على المعاصي من غير توبة فهو من أهل وعيد الله وعقابه والله لا يخلف وعده، وأهل الوعيد مخلدون في النار لا يخرجون منها. ومن هنا لا شفاعاة لأهل الكبائر لأنها تخالف وعيد الله.<sup>(118)</sup> والشفاعة تكون للمؤمنين خاصة، وصاحب الكبيرة - كشارب الخمر والزاني - يسمى فاسقاً وفاجرًا<sup>(119)</sup>

### رابعاً. المنزلة بين المنزلتين

ترى الرّبيديّة \_ كالمعتزلة \_ أن أصحاب الكبائر إذا ماتوا مُصرّينَ عليها؛ فهم فسقة معذبون في النار في منزلة بين الإيمان والكفر.

### خامساً. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يجب على كل مؤمن عندهم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر على قدر الطاقة، والتغيير يكون بالتدرج؛ فيغير بالسيف ما لا يصلح بغيره وأدنى ذلك اللسان وإن لم يتمكن فبالقلب، ولا يترك صاحب المنكر عندهم إلا بالتوبة أو إقامة حكم الله تعالى فيه بعد الوعظ بأرفق الوجوه، ويرون الخروج على الظلمة واجبا، ولعل هذا المبدأ هو من أهم المبادئ التي أُلجأت زيادا للخروج، وهو شرط في الإمامة.<sup>(120)</sup>

ويلاحظ اهتمامهم بهذا الأصل أكثر من غيرهم؛ لأهميته في تحقيق الإيمان والحق والعدل والحرية<sup>(121)</sup> ومن هنا فقد اشترطوا شروطا للقيام به منها: أن يعلم الأمر والناهي حسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، وأن يظن أن لأمره تأثيراً، وكذا أن يغلب على ظنه أنه إن لم يأمر أو لم ينه وقع المنكر، وأن يكون ما يقوم به بالحكمة، وألا يخشى الهلاك على نفسه أو ماله<sup>(122)</sup>.

(115) انظر الرسالة للجشمي ص110

(116) انظر السابق ص111.

(117) السابق ذاته ص115.

(118) انظر الموجز ص21، والرّبيديّة نظرية ص76

(119) انظر الموجز ص22

(120) انظر الرصاص: الموجز ص23، وانظر الجشمي ص79.

(121) انظر الرّبيديّة نظرية ص87.

(122) انظر السابق ص88.

## سادسا- الإمامة عند الزيدية

هي عندهم فرع عن النبوة، فكما أن النبوة لا تكون إلا في أرفع المواضع وأشرفها فالإمامة كذلك، فلا بد أن تكون في موضع مخصوص معلوم لقطع الحجة<sup>(123)</sup> لهذا حصروها في البطنين الحسن والحسين؛ حتى جعلها أصحاب هذا المذهب أصلا من أصول الدين الخمسة وهي الأصول المعروفة عند المعتزلة؛ إلا أن الزيدية استبدلوا الإمامة بالمنزلة بين المنزلتين وبينوا شروطها وهي: أن يكون الإمام ذكرا حرا علويا فاطميا سليم الحواس والأطراف مجتهدا عدلا سخيا مدبرا مصيبا في أكثر رأيه مقداما، وطريقها الدعوة لا التوريث<sup>(124)</sup>، وتجب عندهم بالشرع لا بالعقل، لها أصول منها:

1 - الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم كان عليا بالنص من جهة الله وجهة رسوله، وكان نصا استدلاليا يحتاج إلى نظر ويدخله الشبهة، لذلك انصرف أكثرهم عن إمامته، فلو كان النص ضروريا لتمسكوا به، ثم الحسن والحسين ولا تخرج عن ذريتهما<sup>(125)</sup>، فخالفوا بذلك الإمامية إذ حصروها في اثني عشر إماما، كما خالفوا الإسماعيلية<sup>(126)</sup> لاعتقادهم الستر لأنتمهم بعد زوال الدولة الفاطمية، ومما يذكر هنا أن الزيدية ردوا حديث "الأئمة من قریش"؛ لأنهم لو أثبتوه لبطل حصر الإمامة في أبناء البطنين، وبعضهم جعله حديث آحاد لا يحتج به في "الإمامة" التي جعلوها من أصول الدين، أو أنه مجمل بيّنه خبر الوصي عليه السلام "الأئمة من قریش في هذا البطن من هاشم"<sup>(127)</sup>، ويمكن أن يقال: إن الحديث لو كان صحيحا لاحتج به المهاجرون على الأنصار عقيب الخلاف الذي بدأ بعد وفاة النبي الكريم، وقد عمد الصديق رضي الله عنه إلى رأيه واجتهاده؛ بأن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قریش<sup>(128)</sup>

2 - جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل: كان زيد يرى أن عليا أفضل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهم<sup>(129)</sup> ومع ذلك فخالفتهما حق، وطاعتهما واجبة، وهذا الأمر ليس قاعدة عامة وإلا لما ساء لزيد الخروج؛ وإنما أراد زيد تسوية شرعية خلافة من سبق علي من أجل إسقاط دعوى الطاعنين فيه، ولهذا لم يتأولوا لمعاوية ونحوه من المخالفين<sup>(130)</sup>، والزيدية من بعده يقولون بوجود إمامة الأفضل، والفضل - كما يرى الجاحظ - يتحقق بأربعة أقسام: التقدم في الإسلام والزهد في الدنيا، والفقهاء الذي يعرف به الناس شؤون دنياهم ومرشد دينهم والمشى بالسيف للذب عن الدين<sup>(131)</sup>.

(123) انظر فضيلة الشامي ص 311

(124) انظر الأكوغ ص 78.

(125) انظر الموجز ص 23، والرسالة في نصيحة العامة ص 81. والتمهيد شرح معالم العدل والتوحيد، مرجع سابق: ص 607، 608.

(126) فرقة من الشيعة جعلت الإمامة بعد جعفر لابن الأكبر إسماعيل، وبعد إسماعيل ابنه محمد وبه تم دور السبعة، ثم ابتدئ منه بالأئمة المستورين، انظر الشهرستاني: الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، د/ت، ط 1/ 191، 192.

(127) انظر الأكوغ ص 80

(128) انظر السابق ص 81

(129) انظر شرح قصيدة ص 70، 71، جعفر بن أحمد اليماني، مطبعة المعارف بغداد عام 1965م،

(130) انظر العلم الشامخ ص 319.

(131) انظر الجاحظ: ثلاث رسائل ص 241 ود. فضيلة ص 333

2 - أن يكون الإمام من نسل فاطمة: يرى زيد حصر الإمامة في أولاد فاطمة (من أولاد الحسن أو الحسين)، بعد أن تتوافر فيهم شروط الإمامة؛ فكل فاطمي عدل زاهد شجاع سخي إن خرج يكون واجب الطاعة. (132)

3 - عدم عصمة الأئمة: وبذلك خالف زيد قول الإمامية ورد رواياتهم وعارضها بروايات عن أهل البيت (133).

4 - الخروج شرط في صحة الإمامة: اشترط زيد في الإمام أن يخرج داعياً لنفسه ولم يقل بالتقية التي تعتقدها الإمامية، وتأسيساً على ذلك كل من ادعى الإمامة وهو قاعد في بيته مُرَخ عليه ستره لا يجوز اتباعه (134)، وقد طبّق زيد ذلك بخروجه ثائراً على الظلم.

5 - جواز وجود إمامين في وقت واحد: لا مانع لدى بعضهم بجواز خروج إمامين في منطقتين في وقت واحد، ويكون كل منهما واجب الطاعة، محتجين بأن النبوة أعظم قدراً من الإمامة، وقد تعدد الأنبياء في الزمن الواحد. وربما قال بذلك من جاء بعد زيد تسويغاً للواقع؛ إذ خرج الناصر الأطروش في بلاد الديلم وطبرستان، وقام يحيى الهادي في اليمن.

6 - شروط الإمام: تنحصر في أن يكون من أهل البيت لا في ذرية أحدهم كالحسن أو الحسين، وأن يكون قادراً على الخروج للقتال بنفسه فلا يلي الإمامة صبي أو مهدي غائب، وأن يكون شجاعاً ثباتاً في الحروب، ومن أهل العلم (ويظهر حضور هذا الشرط الأخير حضوراً قوياً؛ فهناك مؤلفات كثيرة لأئمتهم في جميع الفروع)، وأن يكون زاهداً وبعضهم شرط فيه جمال الوجه وانتفاء الآفة، ولما كان توفر كل الشروط ليست مقدورة دائماً فقد استحدثوا مصطلحاً سموه (إمام في الحرب) أو (إمام في العلم)، أما من لا يقدر على المحافظة على حياة الدعوة الزيدية فقد يسمى الواحد منهم داعياً أو محتسباً أو مقتصداً (135) ويعزل الإمام عندهم بالفسق أو تخلف أي صفة شرطوها فيه (136).

### سابعاً. موقفهم من الصحابة

تولى زيد أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، وتبرأ ممن طعن فيهما، ويرى أن علياً كان مصيباً في التحكيم؛ لأنه خشي على عسكره الفساد، وأن طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم كانوا على الباطل في مخالفته ولم يكفرهم (137) ويرى المقبل أن الذي استقر عليه المذهب الترضي على عثمان وطلحة وعائشة والزبير (138)، لكن لم يحافظوا على موقفهم هذا، فبعضهم كالجارودية طعنوا في الشيخين وفسقوا وتوقف آخرون في عثمان، ومنهم من تبرأ منه وكفروه، أما السليمانية والنعيمية فقد رضوا بخلافة أبي بكر وعمر وطعنوا في خلافة عثمان وكفروه كما كفروا عائشة وطلحة والزبير.

(132) انظر العقيدة الصحيحة ص5، والنوبختي: فرق الشيعة ص52

(133) انظر حمزة بن يحيى: التمهيد شرح معالم العدل والتوحيد ص557.

(134) انظر علي بن محمد (عبيد الله العباسي): سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، ت: د. سهيل زكار، د/ط، ت، ص 28

(135) انظر الرصاص: الموجز 26، والجشمي: الرسالة ص134.

(136) انظر الرسالة: ص134

(137) انظر الرسالة في نصيحة العامة: ص81، والنوبختي: فرق الشيعة ص 13.

(138) انظر العلم الشامخ: ص 326

ومنهم من وافق معتقده فيهم معتقد أهل السنة كإسماعيل بن المنصور بالله حيث قال: "يجب تولى الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وأنه ليس منهم المنافقون ولا الفساق" (139).

### المطلب الخامس - صلة الزيدية بالفرق (المعتزلة، والرافضة، الإسماعيلية الباطنية)

نتيجة قيام دولة زيدية في اليمن؛ فقد أصبحوا على صلة مباشرة بالفرق الأخرى التي وجدت لها ملاذًا في تلك البلاد، ولا سيما وقد شهدت بلاد اليمن صراعًا سياسيًا ودينيًا استمر لقرون أسست فيها إمارات وسقطت أخرى وتقلص نفوذ بعضها أو زال أو ازداد.

### أولا - الزيدية والمعتزلة

هناك صلة وثقى بين الزيدية والمعتزلة، ابتداء من مؤسسها زيد، إذ بحسب الرواية التي أشرنا لها سابقا فإنه تتلمذ على رأس المعتزلة واصل بن عطاء؛ كما أن الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين مؤسس الدولة الزيدية في اليمن قد أخذ أصول الدين عن البلخي المعتزلي؛ حتى إن بعض المؤرخين جعل معتزلة بغداد من فرق الزيدية (140)، بل إن الفكر الاعتزالي ذاته قد وصل اليمن عن طريق الزيدية الذين أسسوا دولتهم بعد وصول الإمام يحيى بن الحسين إلى صعدة سنة (284هـ)، وبذلك حفظ تراث المعتزلة الفكري بعد أن طمس في سائر الأقاليم الأخرى، فأعظم موسوعة كلامية اعتزالية - وهي مغني القاضي عبد الجبار - عثر على أجزاء منها في اليمن (141)، وهم إجمالاً يوافقون المعتزلة في أصولهم إلا في مسائل يسيرة ليست بالبحث جديرة، ولما انتهى نفوذ المعتزلة احتضنت الزيدية مؤلفاتهم وحافظت عليها؛ وتأكيداً لهذا التداخل؛ فقد جعل المعتزلة عليا في الطبقة الأولى من طبقات أئمتهم، والحسن والحسين في الطبقة الثانية، وزيد من رجال الثالثة (142)، وقد بايع واصل وعمرو النفس الزكية وخرجت جماعة منهم مع إبراهيم أخي محمد النفس الزكية، ولم يكن هذا التأثير من جانب واحد؛ فقد مال بعض معتزلة بغداد إلى التشيع حتى أطلق عليهم (متشعبة المعتزلة)، ومن وجه التمايز بينهما أنه لما كان المعتزلة أهل فكر ونظر بينما غلبت الزيدية جانب العمل، لذا لم يجار الزيدية المعتزلة في دقيق مسائل علم الكلام وعويصها كالتولد والجزء الذي لا يتجزأ والاستحقاق والأعواز والصلاح والأصلح، كما لم يبالغ الزيدي مبالغة المعتزلة في تعليل أفعال الله والحرية الإنسانية، وعموما مؤلفات الزيدية تخرج من جعبة الاعتزال؛ فرسانل القاسم الرسي - وهو شخصية زيدية كبيرة - تتطابق حتى في عناوينها مع فكر المعتزلة ومدوناتهم.

### ثانيا - الزيدية والإمامية

كانتا - في البدء - فرقة واحدة، وهناك اتفاق على مقولتي التوحيد والعدل، وأن عليا أفضل الصحابة وأولى من غيره بالإمامة، غير أن الافتراق، بل العدا والخصام حصل بعد رفض زيد البراءة من الشيخين، ومما قاله فيهم: "الرافضة حربي وحرب أبي في الدنيا والآخرة، مرقت الرافضة علينا كما مرقت الخوارج على علي" (143). ويقول القاسم بن إبراهيم في معرض ذكره لعقيدة الأوصياء عندهم:

(139) انظر العقيدة الصحيحة: ص 5.

(140) انظر الحور العين: ص 186

(141) انظر تيارات معتزلة اليمن: ص 15.

(142) انظر القاضي: طبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، د/ت، ص 215

(143) العلم الشامخ ص 108.

"ألا وإن كل ما قالوه به في الله أشرك الشرك بالله" (144). والشيعية كانوا أكثر شدة و عنفا تجاه الزيدية؛ إذ أطبقوا على كفرهم، يقول المجلسي في بحار الأنوار: "كتب أخبارنا مشحونة بالأخبار الدالة على كفر الزيدية وأمثالهم من الفطحية والواقفية وغيرهم من الفرق المضلة المبتدعة" (145).

ويمكن تلخيص المسائل التي فارقت فيها الزيدية الراضية: تصحح خلافة الشيخين لمصلحة راعوها (146) ولا تقول بالبداة ولا بعصمة الأئمة ولا بالتقية ولا برجعة المهدي إلا الجارودية منهم، ويشترط الزيدية الخروج لصحة الإمامة ولا تشترط فيمن خرج العصمة، ولا ترى الزيدية وجود وصي في كل عصر يجب طاعته ومعرفته (147)

وعلى الرغم من العداء التاريخي بينهما إلا أنه قد استغلّ المشروع الرافضي المتمثل في مشروع إيران التوسعية في المنطقة كل الوسائل المساعدة له في اختراق زيدية اليمن فوجدت في الزيدية مطية لها في اليمن فتواطأ الحوثيون مع الإمامية في اليمن لتقاطع المصالح بينهما (148) فصدق فيهم قول جنّي بزیدي صغیر أخرج لك منه رافضيا كبير (149)

وهكذا على حين غفلة من حراسة علماء الزيدية وعقلائهم، ومن الدولة التي لا يهتمها في الأصل شأن مواطنيها، أو تمالؤ منها أحيانا، كان من أنجح الوسائل تأثيراً في هذا الجانب وسيلة الابتعاث الدراسي لكل من إيران والعراق ولبنان؛ لغسل عقول المبتعثين وحشوها بأفكار الاثني عشرية وإعادتهم دعاة مبشرين لهذا المذهب الوافد، كما ساهمت البعثات التعليمية القادمة من سورية والعراق، والطبية الوافدة من إيران ولبنان في توسيع رقعة الاختراق (150).

### ثالثاً. الزيدية والإسماعيلية

كانت اليمن ساحة صراع الزيدية مع الإسماعيلية، فقد اختارها دعاة الإسماعيلية لبعدها عن حاضرة الخلافة العباسية، ولما عرف عن أهلها من حبهم لآل البيت ذلك الحب الذي اتخذوه ستارا لنشر عقائدهم وأفكارهم، فقد بعث محمد الحبيب – إمام الإسماعيلية بسلمية – كلا من علي بن الفضل اليماني، وبصحبته أبي القاسم رستم بن الحسين بن فرح بن حوشب الكوفي، لنشر أفكارها، وفي الوقت ذاته كان الإمام الهادي يحيى بن الحسين (ت298هـ) قد سبقهما لنشر الدعوة الزيدية فحصل صدام من أجل الانفراد بالإمامة اتخذ شكلين أولهما: المواجهة المسلحة بغية الوصول للسلطة في البلاد. وثانيهما صراع فكري دارت رحاه أولاً حول مسألة الإمامة؛ إذ حصر الإسماعيليون الإمامة في أبناء محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق نسا عليه (151) وأن الإمامة عندهم لا تنتقل من أخ إلى

(144) انظر الرضي: الرد على الراضية، نشرة إمام حنفي عبد الله، دار الآفاق العربية، 2000م، ص94.

(145) انظر المجلسي: بحار الأنوار 34/37

(146) انظر الشّهرسنّاني: الملل والنحل 1/ 153.

(147) انظر الرضي: الرد على الراضية ص89، وحمزة بن يحيى العلوي: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد ص557، مكتبة الثقافة الدينية، ط1/ 2008م، ومقدمة الزيدية للصاحب بن عباد ص 21، 22، 23.

(148) انظر الفرق بين المعتقدات الزيدية والإمامية: ص13.

(149) انظر العلم الشامخ: ص 321

(150) انظر عبد الله الحميري: الاختراق الاثني عشري للزيدية، مقالة على الشابكة في موقع (البرهان)

(151) انظر نشوان الحميري: الحور العين ص216.



أخيه بعد انتقالها من الحسن إلى الحسين<sup>(152)</sup>، ثم - فيما يبدو - تنبه الزيديون إلى خطورة انتشار الأفكار الباطنية في المجتمع اليمني، فاجتهدوا في فضح دعوتهم وظهر ذلك الأمر جليا في مؤلفات كثيرة خصصت لنقد الباطنية ونقضها، ومن ذلك كتاب "الرد على الرافضة" للإمام القاسم الرسي (ت246هـ)، ومجموع رسائل الإمام حميدان بن يحيى (ت656هـ)، و"حقائق المعرفة في علم الكلام" للإمام أحمد بن سليمان (ت566هـ)، و"قواعد عقائد آل محمد" للإمام محمد بن الحسن الديلمي (ت711هـ)، وكتابات الإمام يحيى بن حمزة (ت749هـ)؛ إذ خصص لهذا الغرض كتابين هما: "الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام" و"مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار" (153)

## نتائج البحث

أولا - إن انفتاح المذهب الزيدي على المذاهب الأخرى ولا سيما المعتزلة قد منحه نزعة عقلية وتحرراً من التعصب ورفضاً للتقليد، وغدا الاجتهاد سمة مميزة من سماته، مما كفل له البقاء مدة تزيد عن ألف سنة. وقد أسهم هذا المذهب بدور كبير في احتضان تراث المعتزلة والمحافظة عليه.

ثانيا - الرِّيْدِيَّة - إذا استثنينا الغلاة منهم - أقرب فرق الشيعة لأهل السنة فهم لا يعتقدون ما تعتقده من عصمة الأئمة والقول بالنقية والبداء والمتعة، وكانت في بواكير ظهورها على ما كان عليه السلف وخالفهم في أمرين: أولهما: نزوعها نحو الاعتزال، وثانيهما: الإمامة حيث كان يرى زيد أن علياً أحق بها من شيخي الصحابة أبي بكر وعمر رضي الله عنهم أجمعين.

تم بحمد الله.

## ثبت المصادر والمراجع

1. الأشعري: مقالات الإسلاميين، نشرة نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط/2005م.
2. الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عالم الكتب (لبنان)، 1983م.
3. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1/1997م.
4. ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة (بيروت) 1978م.
5. ابن تيمية: منهاج السنة، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1/1986م.
6. ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، د/ت، ط.
7. ابن سعد: الطبقات الكبرى لابن سعد، دار الكتب العربية، بيروت ط1/1990.
8. ابن عبد ربه: العقد الفريد، دار الكتب العلمية، ط1/1404.
9. ابن عساکر (أبو القاسم علي بن الحسن): تاريخ دمشق، دار الفكر، 1995م.
10. ابن قتيبة: المعارف، دار المعارف ط4، حققه: ثروت عكاشة.
11. ابن كثير: البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، ط1/1988م.
12. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، نشرة نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط/2005م.
13. أبو سعيد بن نشوان الحميري: الحور العين، طبعة طهران، 1972م.
14. أبو نعيم: حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4/1405هـ.
15. أحمد صبحي (دكتور): الرِّيْدِيَّة، دار النهضة العربية، ط3/1991م.
16. إسماعيل بن علي الأكوخ: الرِّيْدِيَّة نشأتها ومعتقداتها، مكتبة الجيل الجديد (صنعاء)، 2007م.
17. إسماعيل بن منصور: كتاب العقيدة الصحيحة والدين النصيحة، د/ت، ط.

(152) انظر برنارد لويس: أصول الإسماعيلية ص82.

(153) انظر كمال الدين نور الدين مرجوني: مقدمة كتاب موقف الرِّيْدِيَّة وأهل السنة من العقيدة الإسماعيلية وفلسفتها، دار الكتب العلمية 2009م.

18. الأصفهاني: مقاتل الطالبين، د/ ط، ت
19. الإمام الهادي: إثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، ضمن رسائل العدل والتوحيد،
20. أيمن سيد: تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن، الدار المصرية اللبنانية، ط1/ 1988م.
21. البغدادي (إسماعيل بن محمد): هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي (بيروت) مصورة عن النسخة التركية 1951م.
22. البغدادي: الفرق بين الفرق، المكتبة العصرية (بيروت) 1995م.
23. البلاذري: أنساب الأشراف، دار الفكر، د/ت
24. ثائر الحلاق: منهج الشُّهرستاني في الملل والنحل، بحث منشور في حولية الجامعة الأسمرية.
25. الجاحظ (ت255هـ): ثلاث رسائل للجاحظ، نشرة السندوبي .
26. الجزري (محمد بن محمد الشيباني ت 630): اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر بيروت.
27. جعفر بن أحمد اليماني: شرح قصيدة الصاحب بن عباد، مطبعة المعارف بغداد عام 1965م،
28. الحاكم الجشمي (المحسن بن محمد ت494): الرسالة في نصيحة العامة، نشرة جمال الشامي، 1438هـ.
29. الحسن بن محمد الرصاص: الموجز في أصول الدين، نشرة جمال الشامي، 1438هـ.
30. حسين خضري أحمد: قيام الدولة الزيدية في اليمن، مكتبة مدبولي، د.ط.
31. حمزة بن يحيى العلوي: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، مكتبة الثقافة الدينية، ط1/ 2008م،
32. حمود الأهنومي: البعد الاجتماعي في ثورة الإمام زيد بن علي، ط1/ 2015م.
33. حميد بن أحمد المحلي: الحقائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، تحقيق: المرتضى الحسني، نشرة مركز بدر صنعاء،/ 2002م،
34. الخوارزمي: مفاتيح العلوم، دار الكتاب العربي، ط2/ 1989م.
35. الخياط: الانتصار، ت: نبيرج، دار الكتب المصرية، 1925م.
36. الذهبي: سير أعلام النبلاء للذهبي، حقق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3/ 1985م.
37. السفاريني (محمد بن أحمد ت1188هـ): لوامع الأنوار البهية، مؤسسة الخافقين، دمشق، ط1 / 1982م.
38. الشُّهرستاني: الملل والنحل، ت: محمد سعيد الكيلاني، دار المعرفة (بيروت)، 1404هـ.
39. صالح المقبلي: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، مصر، 1328هـ
40. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، ط/ 6، د/ت.
41. عبد الجبار وآخرون: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ت: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر
42. عبد الله بن غالب الحميري: الاختراق الاثني عشري للزيدية، مقالة منشورة على الشبكة (موقع البرهان).
43. عبد الله ماضي: دولة اليمن الزيدية، د/ ت، ط.
44. عبد الكريم جذبان: مقدمة مجموع كتب ورسائل القاسم العياني، مكتبة التراث الإسلامي صعدة.
45. علي بن محمد (عبيد الله العباسي): سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، ت: سهيل زكار، د/ط، ت.
46. علي زيد: تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري، المركز الفرنسي للدراسات اليمنية.
47. علي شرف الدين: الزيدية نظرية والتطبيق، جمعية عمال المطابع التعاونية، 1985م
48. فضيلة الشامي: تاريخ الفرقة الزيدية، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1974م.
49. القاسم بن إبراهيم الرسي: الرد على الرافضة، نشرة إمام حنفي عبد الله، دار الأفاق العربية، 2000م.
50. كمال الدين مرجوني: مقدمة كتاب موقف الزيدية وأهل السنة من العقيدة الإسماعيلية وفلسفتها، دار الكتب العلمية 2009م.
51. المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجواهر، المكتبة العصرية (بيروت)، ط1/ 2005م
52. المفيد: أوائل المقالات، د/ ت، ط
53. المقرئ: المواعظ والاعتبار، دار الكتب العلمية، 1418.
54. ناجي حسن (دكتور): ثورة زيد بن علي، الدار العربية للموسوعات، ط1/ 2000م
55. يحيى الفضيل: من هم الزيدية، مؤسسة زيد بن علي الثقافية، د/ت.

## Kaynakça\*

- Abbâsî, Ubeydullah Ali b. Muhammed (136/754). *Sîretü'l-Hâdî ila'l-Hakk Yahya b. el-Huseyn*. Thk. Süheyl Zekkâr, yrs.: trs..
- Alevî, Hamza b. Yahya (749/1348). *et-Temhîd fi Şerhi Meâlimi'l-Adli ve't-Tevhîd*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- Alhallak, Thaer. *Menhecü'ş-Şehristânî fi'l-Milel ve'n-Nihâl*. el-Câmia el-Esmeriyye, 2012.
- Ali Şerefeddin. *ez-Zeydiyye Nazariyye ve Tatbîk*. Cem'iyetu Ummâli'l-Matâbi'-Teâvuniyye: 1985.
- Asklânî, İbn Hacer (852/1449). *Tehzîbü't-Tehzîb*. yrs.: trs..
- Bağdâdî, Abdulkâhir (429/1037-38). *el-Fark Beyne'l-Firâk*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed (1920). *Hediyyetü'l-Ârifîn ve Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Belâzûrî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya (279/892-93). *Ensâbu'l-Eşrâf*. Kâhire: Dâru'l-Fikr, trs..
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869). *Selâsu Resâil li-l-Câhız*. Nşr. es-Sendûbî, yrs.: trs..
- Cedban, Abdülkerim Ahmed. "Mukaddimetü'l-Muhakkik", *Mecmûu Kütüb ve Resâili'l-İmam el-Ayânî*. Thk. Abdülkerim Ahmed Cedban, San'â: Merkezü't-Türas, 2006/1427.
- Cezerî, Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî (630/1232). *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdir, trs..
- Ebu Nuaym, el-İsfahânî (430/1038). *Hilyetü'l-Evliyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.
- Ehnûmî, Hammûd. *el-Bu'du'l-İctimâi fi Sevrâti'l-İmâm Zeyd b. Ali*. yrs.: trs..
- Ekva', İsmail b. Ali (1429/2008). *ez-Zeydiyye: Neş'etühâ ve Mu'tekadâtuhâ*. San'â: Mektebü'l-Ceyli'l-Cedîd, 2007.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen (324/935-36). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Naîm Zerzûr, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Eymen Seyyid. *Târihu'l-Mezâhibi'd-Dîniyye fi Bilâdi'l-Yemen*. Lübnan: Dâru'l-Mısıriyye, 1988.
- Hadarî, Ahmed Hüseyin. *Kıyâmu'd-Devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen*. Mektebetü Medbûlî, trs..
- Hâdî, Yahya b. Hüseyin (298/910). *İsbâtu'n-Nübüvve ve'l-İmâme fi'n-Nebıyyi ve Âlihî*. (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde).
- Hâkim el-Cüşemî, el-Muhsin b. Muhammed (494/1001). *er-Risâle fi Nasîhati'l-Âmme*. Nşr. Cemal eş-Şâmî, yrs., 1438.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed (387/997). *Mefâtihu'l-ulûm*. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1989.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed (300/913[?]). *el-İntisâr*. Thk. H. S. Nyberg, Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1925/1344.
- Himyerî, Abdullah b. Gâlib. Khutabaa. "el-İhtirâku'l-İsnâ Aşerî li-z-Zeydiyye". Erişim: 20.04.2019. [https://khutabaa.com/media\\_observer/206527](https://khutabaa.com/media_observer/206527).
- Himyerî, Ebu Saîd b. Neşvân (573/1177). *el-Hûru'l-În*. Tahran, 1972.
- İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed (328/940). *el-Ikdu'l-Ferîd*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (571/1176). *Târihu Dimaşk*. Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ (774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (276/889). *el-Maârif*. Thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maârif, trs..
- İbn Sa'd (230/845). *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ li İbn Sa'd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1990.

\* Yukarıda vermiş olduğumuz Arapça kaynakçamızın latinize edilmiş halidir. Ayrıca burada Kaynakçayı Türkçe'de kullanılan latin harfleri sırasına göre düzenledik (Yazarın notu).

- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm (728/1328). *Minhâcü's-Sünne*. Thk. Muhammed Reşad Salim, Camiatü'l-İmam, 1986
- İbnü'l-Esir, İzzeddin (630/1233). *el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak (385/995?). *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec (356/967). *Makâtîlu't-Tâlibiyyîn*. yrs.: trs..
- İsferâyînî, Ebû İshâk (418/1027). *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyüzü'l-Firkati'n-Nâciye*. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İsmail b. Mansûr. *Kitabu'l-Akîdeti's-Sahîha ve'd-Dîni'n-Nasîha*. yrs.: trs..
- Kâdı Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1025). *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâtu'l-Mu'tezile*. Thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, trs..
- Mahallî, Hamîd b. Ahmed (652/1254). *el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Menâkibi Eimmeti'z-Zeydiyye*. Thk. Murteza el-Hasenî. San'â: Merkezu Bedr, 2002.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed (845/1442). *el-Mevâz ve'l-İ'tibâr*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Mâzî, Abdullah. *Devletü'l-Yemen ez-Zeydiyye*. yrs.: trs.
- Mercûnî, Kemaleddin. *Mukaddimetu Kitâbi Mevkîfi'z-Zeydiyye ve Ehli's-Sünne mine'l-Akîdeti'l-İsmâiliyye ve Felseftuhâ*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin (345/956). *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevâhir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mukbilî, Salih b. Mehdî el-Kevkebânî (1108/1696). *el-Alemü's-Şâmih fi Tafdîli'l-Hak ale'l-Âbâi ve'l-Meşâih*. Mısır: 1328.
- Nâcî Hasan. *Servetu Zeyd b. Ali*. ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2000.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hüsâmüddîn el-Hasen (584/1188). *el-Mücez fi Usûli'd-Dîn*. Nşr. Cemal eş-Şâmî, yrs., 1438.
- Rassî, el-Kâsım b. İbrahim (246/860). *er-Redd ala'r-Râfıza*. Nşr. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Seffârînî, Ebu'l-Avn Şemseddîn Muhammed b. Ahmed (1188/1774). *Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye*. Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982.
- Subhî, Ahmed. *ez-Zeydiyye*. Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1991.
- Şâmî, Fazile. *Târihu'l-Firkati'z-Zeydiyye*. Necef: Matbaatu'l-Âdâb, 1974.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed Saîd el-Kîlânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hârisî el-Ukberî (413/1022), *Evâilu'l-Makâlât*, yrs.: trs..
- Yahya el-Fadîl. *Men Hümm ez-Zeydiyye*. Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, trs..
- Yemânî, Ca'fer b. Ahmed. *Şerhu Kasîdeti's-Sâhib b. Abbâd*. Bağdad: Matbaatu'l-Maârif, 1965.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (748/1348). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Şuayb Arnavut vdğ., Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zeyd, Ali. *Tiyârâtu Mu'tezileti'l-Yemen fi'l-Karni's-Sâdis'l-Hicrî*. el-Merkezu'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Yemeniyye, trs..
- Ziyaeddin er-Rîs (1397/1977). *en-Nazariyyâtu's-Siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*. Dâru't-Türâs, trs..

## KUR'ÂN-I KERÎM'DE AHZ / الأخذ KELİMESİ VE ANLAM FARKLARI\*

Muhammed Edîb b. Muhammed Şekûr Mahmûd Emrîr\*\*

Çev. Mustafa Şentürk, Halid Derin\*\*\*

Geliş Tarihi : 20 Mart 2019

Kabul Tarihi : 12 Nisan 2019

### Öz

Eş anlamlılık, Arap dilindeki kelime zenginliğinin en önemli sebeplerinden sayılır ve eş anlamlılık ile farklı lafızların aynı manaya gelmesi kastedilir.

Bu araştırma; ahz/الأخذ kelimesinin kökenini, Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelimenin anlam farklarını, Kur'ân'da âyetler içerisinde zikredildiğinde kazandığı anlamları, özetle ne manaya geldiğini ve âyette geçen hâli ile ahz/الأخذ kelimesinin özgün anlamı arasındaki fark(lar)ı açıklamayı hedeflemektedir.

Bu çalışmada, bir grup Kur'ân kelimesi üzerine bir çalışma yapılmış ve çalışmaya ahz/الأخذ kelimesinden başlayarak müfessirlerin çoğunun ahz/الأخذ manası verdikleri kelimeler araştırılmış ve ahz/الأخذ ile harf sırasına göre onunla aynı manaya gelen “التناوش، القبض، السفع، الخطف، البطش” gibi diğer kelimeler arasındaki anlam farkları açığa çıkarılmıştır.

Bazı sözlük ve tefsîr kitaplarında kelimelerin anlamları açıklanırken, Kur'ân-ı Kerîm'deki muhtelif eş anlamlı kelimeler arasındaki anlam farklarına dikkat edilmediği görülür.

Buna göre Kur'ân araştırmaları yapan kişinin, Kur'ân'da geçen kelimelerin anlamlarını iyice tedkik etmesi ve yaklaşık anlamlarıyla yetinmemesi gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahz, Batş, Hatf, Sef, Kabz, Tenâvüş

## LINGUISTICS DIFFERENCE BETWEEN (AL AKHATH/الأخذ) VERBALS IN HOLLY QURAN

### Abstract

Synonymous Linguistics has considered as a main reason of Arabic richness with vocabularies. And that mean the word has various meaning in the holly Quran. This research deals with the linguistics differences of (Al Akhath) concept in the Holly Quran. Explaining the linguistic origin of the word, the word meaning in the Holly Quran throw some of the Euyates which are mention the word (Al Akhath) then give the conclusion of the word meaning. And I explaining the differences between the word and the (Al Akhath) meaning. The research includes group of words which interpreted by scholars about the meaning of (Al Akhath), such as Al Akhath (power of strike), Al batish (power to strike), Al Khatf (Kidnapping), Al-safe'a (to Flap or stop), Al-kabth (receipts), (Al tanawsh) (To reach). There are some language dictionaries and interpretation books don't be accurate to explain the linguistic differences among the various Synonymous in the Holly Quran, therefore researchers should check the meaning of the words in the Holly Quran and don't be depending on just close meaning.

**Key Words:** (Al-Akhath, Al-Batish, Al-Khatf, Al-Safe'a, Al-Kabth, Al-Tanawsh.

\* Bu çalışma, Muhammed Edîb b. Muhammed Şekûr, Mahmûd Emrîr'in, *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'ş-Şer'îyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, sayı: 50, 1431:2010, ss. 157-196'da yayınlanan “الفروق اللغوية بين الفاظ الأخذ في القرآن الكريم” adlı makalesinin çevirisidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Hudeyde Üniversitesi Eğitim Fakültesi. İslâmî Araştırmalar Bölümü. Yemen.

\*\*\* Doç. Dr. Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [mustafasenturk@trakya.edu.tr](mailto:mustafasenturk@trakya.edu.tr). Orcid Id: 0000-0002-8310-7609,

Yüksek Lisans Öğrencisi. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. [derinhalid22@gmail.com](mailto:derinhalid22@gmail.com). Orcid Id: 0000-0003-3473-4646.

Bu çalışma “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Atf:** Emrîr, Muhammed Edîb b. Muhammed Şekûr, Mahmûd. “Kur'ân-ı Kerîm'de Ahz / الأخذ Kelimesi ve Anlam Farkları”. Trc. Mustafa Şentürk, Halid Derin. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 3 (Nisan 2019): 108-128.

## الفروق اللغوية بين ألفاظ الأخذ في القرآن الكريم

### ماخص البحث

الترادف اللغوي يعد من أهم أسباب غنى اللغة العربية بالمفردات، ويراد بالترادف تعدد الألفاظ بمعنى واحد. وهذا البحث تناول الفروق اللغوية بين ألفاظ الأخذ في القرآن الكريم، مبينا الأصل اللغوي للكلمة، ثم معنى الكلمة في القرآن الكريم من خلال بعض الآيات التي ذكرت فيها الكلمة، ثم بين خلاصة القول في معنى الكلمة، ثم بعد ذلك بين الفرق بين الكلمة ومعنى الأخذ.

وقد استوفيت في هذا البحث دراسة مجموعة من المفردات القرآنية، والتي فسرها جمهور العلماء على أنها بمعنى الأخذ، مبتدئا بدراسة مفردة بمعنى الأخذ -وقد بينت معناها لمعرفة الفروق بينها والكلمات الأخرى- والبطش، والخطف، والسفع، والقبض، والتناوش، مرتبا لها على حروف المعجم للأصل اللغوي للمفردة.

وقد لوحظ أن بعض المعجمات اللغوية، وكتب التفسير لم تكن دقيقة في بيان معاني الكلمات، والفروق اللغوية بين المترادفات المختلفة في القرآن الكريم.

وعلى هذا يجب على الباحث في الدراسات القرآنية التدقيق في بيان المعنى الدقيق للمفردة القرآنية، ولا يكتفي بالمعنى المتقارب.

**الكلمات المفتاحية:** الأخذ، البطش، الخطف، السفع، القبض، التناوش.

### Giriş

Âlemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun, salât ve selâm Efendimiz Hz. Muhammed'e, ailesine ve bütün sahâbilerine (ra) olsun.

İster genel isterse sadece Kur'ân kelimelerini ele alan sözlüklere bakalım, iki farklı eğilim dikkatimizi çeker. İlk eğilim, Kur'ân'da eş anlamlılığın bulunduğunu ve iki farklı kelimeyi aynı anlamda kullanabilmemizi savunan yaklaşımdır. Örneğin: “تأى” kelimesi “بُعْد” kelimesi ile aynı anlamdadır.

Diğer eğilim ise bu tür eş anlamlılığı reddeder; yani Kur'ân-ı Kerîm'in belirli bir anlamda kullandığı kelimeyi, yakın anlamlı da olsa başka bir kelimenin karşılamaşının mümkün olmadığını savunur. İbn Teymiyye de şu değerlendirmeyi yapar: “Fakihlerin çoğunluğun görüşüne göre bazıları, manaları eş anlamlı değil de yakın anlamlı kelimelerle ifade etmede görüş ayrılığına düşmüşlerdir; zira dilde eş anlamlılık az olup Kur'ân'daki kelimelerde ise ya çok az vardır veya hiç yoktur. Bir kelimenin bütün anlamlarını kapsayacak şekilde bir başka kelime ile ifade edilmesi azdır, belki yakın anlamlı olabilir; bu da Kur'ân'ın i'câzının sebeplerindedir.”<sup>1</sup>

Gerek dilde ve gerekse Kur'ân'da eş anlamlılığı reddeden araştırmalar eskiye dayanır. Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Ebû Hilâl el-Askerî'nin *el-Furûku'l-Lügaviyye* ve Süyûtî'nin *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lüga* adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir. Araştırmalar, modern dönemde de devam etmiş olup Muhammed Nûreddîn, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla bir kitap telif etmiştir.

Bu çalışma, ahz/الأخذ kelimesinin ve Kur'ân-ı Kerîm'deki manasının müfessirlerin eserlerine göre araştırılması için bir deneme ve eş anlamlılığın olup olmadığına dair çizilen resmin tamamlanması için araştırmacının bir katkısı olup araştırma -araştırmacının çabasına göre- incelenen her bir kelimenin tam anlamını tespit ve bu kelimelerle ahz/الأخذ kelimesinin farkını açıklayacaktır. Aradaki farkların tespiti, Kur'ân-ı Kerîm'deki her bir lafzın özel delâleti ve ince manası olabileceğine, anlam açısından büyük benzerlik olsa da tam anlamıyla bir kelimeyi başka bir kelime ile değiştirmenin mümkün olmayacağına başka bir delil olacaktır.

Bu araştırma, sözlük sırasına göre “التناوش ve الأخذ، البطش، الخطف، السفع، القبض” kelimelerinin incelenmesini içermektedir.

<sup>1</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 13: 341.

Araştırma *Altı Bölüm, Giriş ve Sonuç*'tan oluşmaktadır. Bunlar aşağıdaki şekildedir: *Birinci Bölüm*'de *ahz/الأخذ* kelimesini inceledik; *İkinci Bölüm* *البطش*, *Üçüncü Bölüm* *الخطف*, *Dördüncü Bölüm* *السفع*, *Beşinci Bölüm* *القبض*, *Altıncı Bölüm* *التناوش* kelimesini; *Sonuç* da araştırmacının ulaştığı sonuçları içermektedir.

## Araştırmanın Yöntemi

- Bu Kur'ân teriminin (*ahz*'ın) dil kökünü lügatler, dilbilim ve tefsîr kitaplarından açıklayıp dil açısından bu kelimenin anlamına dair tercihim beyân ettim.
- Ahz ya da ona yakın anlamda zikredilen kelimelerin çoğunu göz önüne alarak, tefsîr kitapları, Garîbu'l-Kur'ân ve diğer kaynaklarda araştırdıktan sonra Kur'ân'dan her bir kelime için bir veya daha fazla âyeti rastgele seçtim; ancak aynı anda hem alma hem de verme anlamına delâlet eden *التلقى* ve *التناول* gibi kelimeleri istisnâ ettim.
- Âlimlerin bu lafzın zikredildiği bazı âyetlere ilişkin görüşleri çerçevesinde, incelenen kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'deki anlamlarına müracaat ettim. Her seferinde kelimenin âyetteki anlamını tercih edip âyetteki anlamı kelimenin kök manasıyla ilişkilendirdim.
- Müfessirlerin ve dilcilerin bu kelimeye ait görüşlerini zikredip tercih ettiğim görüşe göre, özet olarak bu Kur'ân teriminin tam anlamını açıkladım.
- İncelenen kelime ile *ahz/الأخذ* arasındaki anlam farkını belirttim.
- Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetleri, civarındaki âyetlerle birlikte ve sûre ismi ile âyet numarasını göstererek belirttim.
- Hadîs-i Şerîfleri asıllarına riâyet ederek *kitâb*, *bâb* ve eğer varsa *cüz*, *sayfa* ve *hadis numarasını* vererek kaynak gösterdim.
- Metnin anlaşılmasında sorun oluşturacak [bazı] yerleri mümkün oldukça harekeledim.
- Şiir örneklerini harekeleyip şiirlerin kaynaklarını ve geçtiği yerleri gösterdim.

[Ben] fakirin çabası bundan ibarettir. Doğruyu bulmaya çalıştım. Eğer muvaffak olduysam bu sadece beni hayra ve doğruya ulaştıran Allah'tandır; eğer hatalıysam bu benden ve şeytandandır, bundan dolayı da Allah'a istiğfar ederim.

## 1. Ahz / الأخذ

### 1.1. Lügat Anlamı

Ahz kelimesi, *أ-ح-ذ* /a-h-z harflerinden oluşan ve anlamları birbirine yakın birçok kelimenin türediği bir köktür. *Ahz/الأخذ* kelimesi aslen “bir şeye sahip olmak”, “almak” ve “toplamak” anlamlarına gelir.<sup>2</sup>

Bu, “vermenin zıddı” olup “elde etmek/التناول” manasınadır.<sup>3</sup> Ancak bu anlam kelimenin tam karşılığı değildir. Ebû Hilâl, *Furûk*'unda<sup>4</sup> *ahz* ile *tenâvül* arasındaki farkı şöyle izah eder: “*Tenâvül*, özellikle bir şeyin kendisini/tümünü almaktır, *ahz* ise daha geneldir. *Tenâvül*, bir şeyi bilerek almak, *ahz* ise bilmeden almaktır.” Bu anlamıyla Buhârî ve Müslim'in naklettiği bir hadîste<sup>5</sup> şöyle geçer: “...فقالوا: لا نُعنيك عليه بشيء، إنا مُحرمون، فتناولته فأخذته...” / “...biz sana yardım edemeyiz, çünkü ihramlıyız” dediler. Bunun üzerine ben de onu yakalayıp tuttum...” İbn Hacer,

<sup>2</sup> İbn Fâris, *Mekayisu'l-Lüga*, 1: 68.

<sup>3</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, 7: 216; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhitü'l-A'zam*, 5: 232; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 471.

<sup>4</sup> Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, 4: 113.

<sup>5</sup> Buhârî, “*Kitâbü'l-Hac*”, 2: 648, hadis no: 1727; Müslim, “*Kitâbü'l-Hac*”, 2: 851, hadis no: 1196.

“tenâvül kelimesinden sonra ahz kelimesinin zikredilmesi [ya] tekrardır veya ‘zorla aldım’, manasına gelir” der.<sup>6</sup> Bu da *ahz* ile *tenâvül* arasında fark olduğunu gösterir. Allahu a’lem.

Ebû Hilâl el-Askerî der ki: “Kelimenin Arapça’daki kökü ‘toplamaktır’, bundan dolayı hemze vav harfine çevirilerek gölete ‘وَحَذٌ’ ve ‘أَحْذٌ’ denilir”.<sup>7</sup> *Ahz*, “elde etmek” ve “sahip olmak” anlamlarına da gelir.<sup>8</sup>

Bazıları da *ahz* kelimesinin “bir şeye sahip olmak”, diğer bazıları da onun aslında “bir şeye baskı ve güç ile sahip olmak” anlamına geldiğini ve “helâk etme” ve “kökünü kazıma” anlamıyla meşhur olduğunu söylerler.<sup>9</sup>

[Râgıb’ın] *Müfredât*’(ın)da,<sup>10</sup> *ahz* “bir şeye sahip olmak” ve “onu elde etmek” ki bu bazen “مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ / Eşyamızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını almaktan Allah'a sığınırız” (Yusuf 12/79) âyetinde olduğu gibi *tenâvül*, bazen de “لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ / kendisini uyuklama ve uyku tutmayan” (Bakara 2/255) âyetinde olduğu gibi *zorla almak* anlamında kullanılır. Yusuf Sûresi’nin [yukarıdaki] âyetinde geçen *ahz* kelimesinin elde etmek/tenâvül anlamına geldiğini düşünüyorum ki aynı zamanda zorla almak anlamı da mümkündür, zira baskı ve zor kullanma olmadan onu nasıl alacaklardır?!

Buraya kadar anlatılanlardan *ahz* kelimesinin sözlükte “bir şeye sahip olmak, onu güç kullanarak ve zorla elde etmek” anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Yani *ahz* kelimesinde “alınan şeyi alındığı kimseden zor kullanarak almak” anlamı vardır ki bu da icbâr demektir. Allahu a’lem.

## 1.2. Kur’ân-ı Kerîm’deki Anlamı

*Ahz* kelimesi, türevleri ile beraber Kur’ân-ı Kerîm’de 273 defa kullanılmıştır. Müfessirler bu kelimeyi âyetlerdeki siyâkına göre birçok anlam vererek tefsîr etmişlerdir.

a) “لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ / kendisini uyuklama ve uyku tutmayan” (Bakara 2/255) âyeti hakkında İbn Atıyye, tefsîrinde<sup>11</sup> “*ahz* kelimesi ‘galip gelmek/ele geçirmek’ anlamına gelir ve bu durumda olumsuz anlamda kullanılması iyidir” değerlendirmesini yapar. Âlûsî de “*ahz*, ‘maruz kalmak/başına gelmek’ ve ‘isabet etmek’ anlamına gelir” der.<sup>12</sup>

Ebusuûd ise isabet etmeme ve başına gelmeme durumunun *ahz* kelimesinin olumsuz şekliyle ifade edilmesinin vâkıya uygun olduğunu, uyuklamanın da uykunun da kişiye *ahz* ve *istilâ* yolu geldiğini söyler.<sup>13</sup>

Böylece bu müfessirlerin de zikrettikleri gibi, burada mana, ‘başına gelmek’ ve ‘isabet etmek’ şeklinde olup bu mana sözlük anlamına yakındır. Çünkü başına gelmek ve isabet etmek, kendisinden alınanın kimsenin iradesi ile değil de alanın zor ve güç kullanması ile olur. Allahu a’lem.

b) “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ / Allah, peygamberlerden şöyle söz almıştı:...” (Âl-i İmrân 3/81) âyetinde İbn Âşûr *ahz* kelimesine mecâzî olarak “telakkî” anlamını vermiştir, ‘أَخَذَ فُلَانٌ بِكَلَامِ فُلَانٍ / falan, filanın sözünü aldı’ denildiği gibi.<sup>14</sup> “وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ” (Neml 27/6) âyetindeki *telakkî*

<sup>6</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 4: 28.

<sup>7</sup> Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, 4: 113.

<sup>8</sup> Bkz. Kadı İyâz, *Meşariku’l-Envâr*, 1: 21; Melyânî, *Mu’cemu Ef’âli’l-Müteaddiye*, 8.

<sup>9</sup> Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 9: 363.

<sup>10</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 12.

<sup>11</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-Vecîz*, 1: 340; bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*, 1: 309.

<sup>12</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 3: 8.

<sup>13</sup> Ebusuûd, *İrşâdu’l-Akli’s Selîm*, 1: 248.

<sup>14</sup> Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 2: 255.



kelimesinin tefsîri konusunda Semerkandî “dilbilimciler ‘alma ve kabul etme başkasından olunca تَلَقَّى ile تَلَّقَى aynı anlamda kullanılır” der.<sup>15</sup> Nitekim İbnü'l-Cevzî de *telakkî* kelimesini *ahz* ile tefsîr etmiştir.<sup>16</sup> Âyetteki تَلَّقَى kelimesi, mef'ûl üzere mebnî olan muzâri bir fiildir, nâib-i fâili gizli zamir olup takdîri vücûben “sen'dir”. Aslen “Allah Kur'an'ı sana veriyor” demektir ve fâil belli olduğu için [zikredilmeyip] düşmüştür ki o da lafzatullah'tır. Allah yüce, azametli, güçlü, büyük, hükümünün sahibi, peygamberliği ve vahyi kime vereceğini seçmede hakîm ve âlimdir.

*Telakkî* ile *ahz* arasında şöyle bir anlam bağı vardır: *Ahz* bir şeye sahip olup onu elde etmek, *telakkî* ise iki taraflı bir fiil olup bir taraf veren, ilkâ eden diğer taraf ise alan yani *telakkî* eden konumundadır. *Telakkî*de de zorla alma olabilir, zira Allah Teâlâ'nın peygamberleri (sas) seçmesi ve onlara büyük bir sorumluluk yüklemesinde *ahz* kelimesinin payı vardır. Nitekim âyetin bağlamının da işâret ettiği üzere, İbn Âşûr kelimeyi hakikat değil mecâz anlamıyla değerlendirir. Allahu a'lem.

c) “وخذوهم واحصروهم” (Tevbe 9/5) âyeti hakkında İbn Âşûr *ahz* kelimesinin mecâzen ‘istilâ’ anlamında olduğu değerlendirmesini yapar,<sup>17</sup> Zemahşerî ise ‘onları esir edin’ anlamına geldiğini, “الأخيد” kelimesinin de esir anlamında kullanıldığını<sup>18</sup> söyler. Kurtubî de “*ahz* ‘esir almak’ demektir” der.<sup>19</sup> Bu, İbn Atıyye'nin de tefsîrinde tercih ettiği anlamdır.<sup>20</sup>

Geçen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, müfessirlerin de dediği gibi, bu âyetteki *ahz* kelimesi ‘esir almak’ anlamındadır, zira esir almak baskı ve güç kullanarak gerçekleşir.

d) “فأخذناهم اخذ عزيز مقتدر” / *Biz de onları, muktedir bir hükümdârın yakalaması gibi yakaladık*” (Kamer 54/42) âyetindeki *ahz* kelimesinin anlamı bağlamında tefsîr kitaplarına baktığımızda şunları buluruz:

Taberî, “Allah, Kendisini inkârlarından dolayı onlara şiddetli bir ceza vermiştir” der.<sup>21</sup> Semerkandî de buna yakın bir şekilde “yalanlama anında onları cezalandırdık.” değerlendirmesini yapar<sup>22</sup>.

İbn Kesîr buradaki *ahz*ı “yok etmek” manasına alır ve “onları öyle bir helâk etti ki ne onlardan bir haber veren ne onları gören bir göz ne de onlardan bir iz kaldı” der.<sup>23</sup> “Onları azap ile yakaladık” da denilmiştir.<sup>24</sup> Yine “فأخذتهم الصاعقة” / *onları yıldırım yakalayiverdi*” (Zâriyât 51/44) âyetindeki mananın da buna yakın olması mümkündür. Daha önce geçtiği üzere *Tâcü'l-Arûs*'ta da<sup>25</sup> *ahz* kelimesinin “helâk etmek ve kökünü kazımak” anlamıyla meşhur olduğu belirtilmiştir.

Müfessirlerin bu görüşlerinden, bu âyetteki *ahz* kelimesinin; galebe, kahır ve azabı da içeren “şiddetli bir azap alışı” anlamında olduğu anlaşılıyor ki bu mana kelimenin sözlük anlamıyla tam olarak uyuşmaktadır. Bununla beraber âdetleri olduğu üzere müfessirler manayı

<sup>15</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 2: 573.

<sup>16</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâd'ül-Mesîr*, 1: 69.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 255.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 235; Ebusuûd, *İrşâdu'l-Akli's Selîm*, 4: 43.

<sup>19</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 8: 73.

<sup>20</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, 3: 8.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 27: 107, Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûm'il-Kur'an*, 4: 163.

<sup>22</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûm'il-Kur'an*, 3: 355. Bkz. Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 27: 107.

<sup>23</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, 4: 267.

<sup>24</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 128.

<sup>25</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 9: 363.

âyetin siyâkından çıkarmışlardır. Zira onlar sûrelerdeki âyetlerin siyâkına göre genel manayı zikrederler. Çünkü burada âyet *ahz*'ın bir çeşidinden söz etmektedir ki o da azaptır.

Burada, aktardığımız manalara yakın başka anlamlar da vardır, ancak bunları belirtmeye gerek yoktur ve bunlar için ilgili yerlere bakılabilir.

Özet olarak;

*ahz* kelimesinin zikrettiğimiz bütün âyetlerdeki anlamı aslında sözlük anlamına yakındır. O da “bir şeye sahip olmak” ve “zor kullanarak elde etmektir”. Fakat *ahz* kelimesinin zikredildiği âyetlerin siyâkı, aslı anlamı yanında başka anlamlar da verir. Böylece biz de ceza, helâk, istilâ, alma/telakkî ve esir alma anlamlarını elde etmiş oluruz.

Cürcânî'nin (rh.a) Nazm nazariyyesinde olduğu gibi, asıl mana bağlamda saklıdır. Kelimenin hem aslı anlamına hem de âyette geçtiği yere ve sözdeki bağlamına bakılır. Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*'da “burada nazm, tertîb, te'lîf, terkîb, sîga, tasvîr, örüntü ve tasnîf olarak güveni elde ettin” der.<sup>26</sup>

## 2. Batş/البطش

### 2.1. Lügat Anlamı

“ب، ط، ش” harfleri, tek bir kelime kökünü oluştururlar ve bu kelime “bir şeyi zorla ve kuvvet kullanarak almaktır”.<sup>27</sup> *البطش*/Batş, “saldırarak almaktır ve ele geçirdiği her şeyi şiddetle almaktır”.<sup>28</sup> *Batş*, “sertlikle ve güç kullanarak almaktır.”<sup>29</sup> *Batş*, “şiddetle almaktır.”<sup>30</sup> *Batş*, kızgınlık anında şiddetle saldırarak almaktır.”<sup>31</sup> *Batş*, her şeyi şiddet ve güç kullanarak almaktır.”<sup>32</sup> Semerkandî tefsîrinde<sup>33</sup> der ki: “*Batş*, sözlükte aslen zor kullanarak almaktır.” Semerkandî, aralarında ayırım yapmadan *ahz* ile *batş* aynı anlamda kabul eder. Zira âlimlerin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla *batş* kelimesinde saldırı ve şiddet anlamı vardır.

İbn Manzûr, *el-Lisân*'da<sup>34</sup> “*batş* saldırı anında şiddetle almaktır ve her şeyi şiddetle almaktır”. Hadîs-i Şerîf'te “*Bir de baktım ki, Hz Musa arşın kenarından tutuyor*”<sup>35</sup> yani arşa ‘sıkıca tutunmuştu’ buyrulur.

Sonuç olarak *batş* lügatte “bir şeyi hızlıca saldırarak zorla ve kuvvet kullanarak almak” anlamına gelir.

### 2.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Batş /البطش

Kur'ân-ı Kerîm, *batş* kelimesini çeşitli formları ile birlikte 11 kez kullanır.

a) “وإذا بطشتم بطشتم جبارين / *Gücünüzü hep zorbalar gibi mi kullanırsınız?!*” (Şuarâ 26/130) âyeti ile ilgili olarak Sem'ânî, “*batş* zulm ile öldürmek,<sup>36</sup> kamçı ile vurmaktır”<sup>37</sup> değerlendirmesinde bulunur. Taberî, “saldırdığınız zaman” diyerek tefsîr eder ve âyetin

<sup>26</sup> Bkz. Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 47.

<sup>27</sup> İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, 1: 262.

<sup>28</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 6: 240; Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, 11: 218.

<sup>29</sup> Firûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, 1: 755, Bkz. Makkarî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, 1: 51.

<sup>30</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhitü'l-A'zam*, 8: 22.

<sup>31</sup> İbn Saîd el-Magribî, *el-Magrib fî Tertîbi'l-Muarreb*, 1: 78.

<sup>32</sup> Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 17: 82.

<sup>33</sup> Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 2: 562.

<sup>34</sup> Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 6: 267.

<sup>35</sup> Buhârî, *Husûmât*, 3: 1251 hadîs no: 2280; Müslim, *Fezâil*, 4: 1844, hadîs no: 2373.

<sup>36</sup> Bkz. Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 1-339, Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 24:157.

<sup>37</sup> Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4: 60; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13: 124 (Mücâhid'ten).

tefsîrinde İbn Cüreyç'ten nakilde bulunarak “kılıç ve kamçılarla öldürmektir” der.<sup>38</sup> Bu görüş tam anlamı vermekten uzaktır, *batş* sözlükte kılıç ve kamçılarla öldürmek anlamına mı gelir? - Allahu a'lem- Bence bu görüş kelimenin anlamında bir kısıtlamadır, çünkü *batş* öldürme değildir. Kurtubî, *batş*ı ‘şiddet kullanarak saldırmak’ anlamında kabul eder.<sup>39</sup>

Vâhîdî, “*batş* için kamçı ile vurduğunu ceza verip öldürdüğünüz zaman gerçekleşir” der.<sup>40</sup> Bu görüş, kelimeyi ‘kamçı ile vurarak ceza vermek’ anlamına almaktır, ancak bu, *batş* kelimesinin asıl manası olmayıp anlamlarından sadece biridir. Vâhîdî *batş* kelimesinin anlamını özel bir gerekçe ile sınırlamış gibidir. Allahu a'lem.

Müfessirlere göre bu âyet-i kerîmedeki *batş* kelimesinin manasının, kılıçla öldürmek, kamçı veya başka bir şeyle vurmak anlamına geldiği anlaşılır. Bu, herhangi bir gerekçe olmadan *batş* kelimesinin anlamını sınırlamaktır. Onlar zorbalığın yapmaları mümkün olan zulüm üzerine konuşuyorlar. Bu, âyetin siyâkına uygundur, zira başkası değil ancak *batş* kelimesi diktatörlerin zorbalık ve tasallutları ile güç kullanmalarını, süratle ve zulümle almalarını gösterir. İster ceza, öldürme, azap, saldırma veya isterse yakın anlamlı diğer kelimeler kullanılsın; *batş* kelimesinden başkası bu anlamı ifade edemez. Belirttiğimiz gibi, müfessirlerin *batş* kelimesine ‘saldırarak şiddetle ve hızlıca kullanarak almak’ manası vermeleri *batş* kelimesinin lügat anlamından türemiş olup bu anlamların sadece bir parçasıdır. Allahu a'lem.

b) Allah, “فلما أن أراد أن يبطش بالذي هو عدو لهما / *Mûsâ, ikisinin de düşmanı olan adamı yakalamak isteyince...*” (Kasas 28/19) buyurur. Semerkandî buradaki *batş*ı ‘vurmak’ olarak tefsîr ederek “yani kıptî’ye vurmak istedi” der.<sup>41</sup> Kurtubî de âyetin tefsîr ederek “يا موسى اتريد ان تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس / *o adam dedi ki: ‘Ey Musa! Dün bir cana kıydığın gibi, bana da mı kıymak istiyorsun?’*” kısmını zikrederek “*batş* el ile vurmaktır demek olup en azı kamçı, baston veya demir ile dürtme ve itmektir ki hepsi de [makul bir sebebe dayanmazsa] yerilen davranışlardandır”<sup>42</sup> der ve *batş* kelimesini el ile vurmaktan başlayıp demir ile vurmakla sonuçlanan merhale ve aşamalar olarak değerlendirir.

Burada *batş* kelimesini ‘öldürmek’ olarak tefsîr eder ki bu da Yüce Allah’ın şu âyetine delâlet eder: “قال يا موسى اتريد ان تقتلنى كما قتلت نفسا بالامس”. Bu mana âyetin siyâkına uygun, sözlük anlamıyla da uyumludur. Çünkü *batş* galip gelerek alma, hızlıca galebe, kuvvet ve saldırı ile en yüksek dereceye ulaşınca öldürmeye sebep olabilir. Allahu a'lem.

c) “إن بطش ربك لشديد / *Şüphesiz Rabbinin yakalaması çok şiddetlidir*” (Bürûc 85/12) ile ilgili olarak *et-Teshîl* adlı eserde<sup>43</sup> “البطش” kelimesinin anlamının kuvvet ve şiddet ile alma, *el-Keşşâf*’ta<sup>44</sup> ve Beyzâvî’nin de<sup>45</sup> aynı şekilde yorumladığı şiddet kullanarak almak doğru değildir. Bu anlamın içinde güç ile almak ve hız da olmalıdır. Begavî de tefsîrinde<sup>46</sup> İbn Abbas’tan naklederek *ahz* kelimesini iki mana arasında ayırım yapmadan tefsîr ederken sanki bu görüşe uygun görüş beyân etmiştir. Kurtubî<sup>47</sup> ve Sa’lebî<sup>48</sup> *batş* kelimesini herhangi bir ekleme yapmadan “almak” şeklinde tefsîr etmişlerdir. Bu görüş daha önce zikrettiğimiz üzere

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 19: 96.

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13: 124.

<sup>40</sup> Vâhîdî, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 2: 793.

<sup>41</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 2: 602.

<sup>42</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13: 124.

<sup>43</sup> Muhammed b. Ahmed el-Girnâti [İbn Cüzeyy], *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, 4: 190.

<sup>44</sup> Muhammed b. Ahmed el-Girnâti [İbn Cüzeyy], *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, 4: 734.

<sup>45</sup> Muhammed b. Ahmed el-Girnâti [İbn Cüzeyy], *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, 5: 474.

<sup>46</sup> Muhammed b. Ahmed el-Girnâti [İbn Cüzeyy], *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, 4: 471.

<sup>47</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 19: 296.

<sup>48</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 10: 175.

“البطش” kelimesinin anlamını tam olarak yansıtmaz. Âlûsî ise, *batş* kelimesini saldırı ve şiddet kullanarak almak olarak şiddet ile tanımlamıştır ki bu da şiddetin kat kat olduğunu ifade eder.<sup>49</sup>

İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzır* adlı eserde<sup>50</sup> der ki: “İbn Fâris, ‘*batş* almaktır. Bazı müfessirler *batş*ın Kur’ân da iki anlamda kullanıldığını söylemişlerdir: Birincisi, kuvvet anlamı olup *فاهلكتنا أشد منهم بطشا* / *Biz bunlardan daha zorba olanları da helâk ettik*’ (Zuhruf 43/8) ve *هم أشد منهم بطشا* / *onlar kendilerinden daha güçlü*’ (Kâf 50/36) âyetlerinde gelir. İkincisi, cezâ anlamındadır ve *يوم نبطش البطشة الكبرى* / *büyük bir şiddetle yakalayacağımız gün*’ (Duhân 44/16), *ولقد أنذرهم بطشتنا* / *(Lût) onları bizim şiddetli azabımızla uyarıyordu*’ (Kamer 54/36) ve *إن بطش ربك لشديد* / *şüphesiz Rabbinin yakalaması çok şiddetlidir*’ (Bürûc 85/12) âyetlerinde yer alır”.

Görüldüğü üzere, *batş* kelimesine verilen mana tam anlamı yansıtmamaktadır. Müfessirler *batş*ı şiddet, kuvvet ve hız ile sınırlandırmışlardır. Buna hız ve şiddet anlamını da eklemek gerekir ki söz tam karşılığını bulsun. Belirtilmesi doğru olan ikinci anlam da cezâdır. Lügat manasına gelince okuyucunun mananın aslını ve bağlam ile ilişkisini anlaması için açıklama yapmak zorunludur ki böylece tam anlam ve kelimenin doğru anlamı ortaya çıkar. Allahu a’lem.

Özet olarak;

*batş* sözlükte bir şeyi hızlıca ve saldırmak sûretiyle kahr, galebe ve güç kullanarak almaktır. Kur’ân’da kullanılan anlamına gelince Kur’ân’daki siyâkına göre değişik anlamlarda kullanılır ve fakat bunlar da sözlük anlamına dayanır. Bir kısım müfessirler kelimeyi ‘öldürme veya hız, güç, galebe ve saldırı ile almak’ anlamları arasında fark gözetmeden ‘almak’ anlamına tahsîs etmişlerdir. Kurtubî’nin yaptığı gibi bir kısmı da alma anlamını merhalelere ayırmıştır. Ancak bu tahsîsin herhangi bir gerekçesi yoktur. Kasas Sûresi’ndeki yer hariç olup *batş* burada öldürme anlamı ile sınırlandırılmıştır, her ne kadar Hz Musa’nın (as) maksadı öldürmek değil idiyse de. Zira o ne ilkinde -ve ilkinden daha az müdafa etmekle- ne ikincisinde öldürmek istememiş, sadece arkadaşına düşmanına karşı yardım etmeyi murâd etmişti. Allahu a’lem.

### 2.3. البطش ile الأخذ Arasındaki Fark

*Batş*, bir şeyi zorla, baskı ile hızlıca ve saldırarak, güç ile almaktır. *Ahz* kelimesinde ise güç kullanarak ve süratle almak anlamı yoktur. *Batş*, almanın en yüksek merhalesidir. *Batş* kelimesinde bir şeye sahip olmadığı halde güç ve hız ile *ahz* manasında varlığın elde edilmesi anlamı öne çıkar. Allahu a’lem.

## 3. Hatf/الخطف

### 3.1. Lügat Anlamı

“خ - ط - ف”, sabit ve türetilbilir bir kökten gelen “الخطف/hatf” kelimesi, ‘kolayca gasp etmek’ anlamına gelir. *Hatf*, ‘gasp etmek’ demektir.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 30: 91.

<sup>50</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzır*, 187-188.

<sup>51</sup> İbn Fâris, *Mekayisu'l-Lüga*, 2: 196.

“خطف - يخطف - خطف”: *Hatf* zorla almaktır,<sup>52</sup> *hatf* hızlı ve gaspederek almaktır,<sup>53</sup> *hatf* aşırıdır,<sup>54</sup> *hatf* kaçırmak ve hızlıca aşırı olmak demektir.<sup>55</sup> “وخطفت الشيء واخطفته”, “çabucak aşırıdır” demektir. “خطفت السفينة” ise “gemi hareket etti” anlamındadır.<sup>56</sup> *Hatf*, gasp etmek ve ara vermeden çarçabuk almak demektir.<sup>57</sup> *el-Misbâh 'ul-Münîr'* de *hatf*, *ahz/almak* anlamında gelir.<sup>58</sup>

Geçen görüşlerden anlaşılıyor ki, *hatf*in lügat manası ‘ara vermeden hızlıca almak’ demektir. Kendisinden bir şey gasp edilen kimseye galip gelip onu ondan almak anlamını içeren gasp manasına işaret eden galebe, kahır ve güç kullanmak da bir nevi (ç)almaktır.

### 3.2. Kur’ân-ı Kerîm’deki Anlamı

Kur’ân-ı Kerîm’de “الخطف” kelimesi 8 kez defa geçer.

a) “يكاد البرق يخطف أبصارهم /şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar” (Bakara 2/20) âyeti ilgili olarak Kurtubî, *hatf*in hızlıca almak anlamına geldiğini, kuşa da hızlı olduğu için “خَطَفَ” dendiğini ifade eder.<sup>59</sup> Hızlıca aşırı olmak ve gasp etmek,<sup>60</sup> hızlıca gasp etmek,<sup>61</sup> götürmek ve aşırı olmak<sup>62</sup> anlamlarına geldiği de söylenmiştir. Taberî götürmek, gasp etmek ve parlamak anlamlarına geldiğini ifade etmiştir.<sup>63</sup> Ebu’l-Feth de *hatf*; aşırı olmak, gizlemek ve yumuşak davranmak anlamına geldiğini söyler.<sup>64</sup> “يكاد البرق يخطف أبصارهم” âyeti, ‘Kur’ân’ın parlak huccet, delil ve âyetleri neredeyse onların gözlerini alacak’ anlamına gelir.<sup>65</sup> Sem’ânî ise *hatf* kelimesini sözlük manası üzerine binâ ederek kelimenin mecâzî olarak iki anlama geldiğini söyler. Sözlük anlamının hızlıca gasp etmek, mecâzen ise rahatsız etmek ve hayrette bırakmak anlamına geldiğini belirtir.<sup>66</sup> İbn Abbâs’ın (ra) “يكاد البرق يخطف أبصارهم” âyeti hakkında, “gözlerini kamaştırarak ancak henüz bunu yapmadı” dediği rivâyet edilir.<sup>67</sup> Taberî, “gözlerini alır yani görmelerini giderir, gasp eder, ışığın çokluğundan dolayı gözlerini kamaştırır” der.<sup>68</sup> Sa’lebî, “alır ve meşgul eder”,<sup>69</sup> Mukatil de “gözlerini alır” der.<sup>70</sup>

Âyetin manası hakkında bir kısım müfessirlerin görüşlerini serdettikten sonra âyetteki *hatf* kelimesinin hem hakikat hem de mecâz anlamının olduğu ortaya çıkıyor. Hakikat anlamı; zorla, kuvvet kullanarak ve süre vermeden hızlıca almak olup bununla kastedilen mana ışığın kuvvetinin görme duyularını ve görmelerini hızlıca çekip almasıdır. Mecâz anlamını ise şöyle sıralayabiliriz:

<sup>52</sup> Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, 4: 220.

<sup>53</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhitü'l-A'zam*, 5: 118; İbnü'l-Hâim, *et-Tibyân fî Tefsîri Garîbi'l-Kur'ân*, 351.

<sup>54</sup> Kefevî, *el-Külliyât*, 436.

<sup>55</sup> Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 150.

<sup>56</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, 3: 90.

<sup>57</sup> Humeydî, *Tefsîru Garîbu Ma fi's-Sahîhayn*, 294.

<sup>58</sup> Makkarî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, 1: 254.

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 222.

<sup>60</sup> Ebusuûd, *İrşâdu'l-Akli's Selîm*, 1: 54.

<sup>61</sup> Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 55; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 1: 54.

<sup>62</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 1: 59.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 1: 158.

<sup>64</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, 1: 103.

<sup>65</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, 1: 104; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 1: 37.

<sup>66</sup> Bkz. Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 55; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 222.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 1: 158

<sup>68</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 1: 158

<sup>69</sup> Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 1: 164.

<sup>70</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil*, 1: 36.

- \* “الإبهار/hayrete düşürmek”; İbn Atıyye ve diğer bazı müfessirlerin dediği gibi. Onların tefsîrlerinden alınan bu mana; Kur’ân’ın huccetleri, burhanları ve muannidler ile inkârcıların akıllarını başından alan parlak delilleri ile şimşek gibi onları hayrette bırakacaktır demektir.
- \* “الإزعاج /rahatsız etmek”; Sem’ânî ve diğer bazı müfessirlerin dediği gibi. Bu anlam da tefsîrlerinde şimşek anlamına gelip kendilerinden kötülük sâdır olmamışsa da İslâm’ın delillerinin inkârcıları bakamayacak şekilde rahatsız etmesidir.

Bu iki anlamın da onları rahatsız edip gözlerini alan şimşeğin keskin ışığının kuvvetinden alınmış olması mümkündür ki bu da Kur’ân’dır ya da gücü ve şiddetiyle onların akıllarını alan Kur’ân’ın delilleridir.

- \* “الإذهاب /gidermek”; Mukatil, Taberî ve diğer bazı müfessirlerin dediği gibi. Bu anlam gözlerini gidermesi yani kör edip onları öylece bırakması olup sanki burada sözlük anlamına döner.

b) “إلا من خطف الخطفة / Ancak onlardan bir söz aşırın olursa...” (Sâffât 37/10) yani ‘meleklerin seslerinden bir şey çalmaya kalkarsa’<sup>71</sup> âyetindeki *hatf*, “aşırmaq” olup *hatf* kelimesinin tarifinde de ifade edildiği gibi, bundan maksat ‘meleklerin konuşmalarının çalınmasıdır’.<sup>72</sup> Râzî’nin aktardığına göre, Zeccâc “*hatf* bir şeyi hızlıca almaktır” der.<sup>73</sup> Zemahşerî ise *hatf* kelimesine ‘çalmak’ anlamını verir.<sup>74</sup> Ebussuûd, “*hatf* aşırmaq demek olup maksat meleklerin konuşmalarını çalmaktır” der.<sup>75</sup> Sa’dî de “azgın şeytanların gizlice ve çalarak bir kelimeyi almasıdır” değerlendirmesinde bulunur.<sup>76</sup> Semerkandî, “Mele-i A’l-â’yı dinleyip konuşmalarını kapar alır”,<sup>77</sup> Nesefî, “gasp etmek yani meleklerin konuşmalarından hızlıca bir şey almak”,<sup>78</sup> Âlûsî de “*hatf* aşırmaq, alınan kimsenin gafletinden yararlanıp gizlice ve süratle almaktır” derler. -Lâm-ı Ahd ile- *el-hatf* kelimesinin tarifi sırasında da ifade edildiği gibi, bunlardan maksat, meleklerin konuşmalarından hırsızlık yoluyla aşırmaq. Çünkü burada kastedilen belirli bir iştir.<sup>79</sup> Sa’lebî de “*hatf*, kaçırmaq, bir şeyi hızlıca almaktır” der.<sup>80</sup>

İbn Âşûr’a göre, “*hatf* birşeyi hızlıca, çarçabuk almaktır ki bu da istiâre olup duyduğunu tam olarak anlayamadan hızlıca almak demektir.”<sup>81</sup>

Özet olarak;

müfessirlerin görüşlerinden anlaşıldığına göre, -Âlûsî’nin de dediği gibi-; *hatf* aşırmaq, alınan gafletinden yararlanıp gizlice ve hızlıca almaktır. Kelimenin ilgili âyetteki bağlamsal anlamı, melekleri dinleyerek onlardan bir söz çalmak, gizlice aşırmaq ve gasp etmeye çalışmaktır. Ancak -Zemahşerî’nin de belirttiği gibi- *hatf*’ın sadece çalmak olarak tefsîr edilmesi, ona eksik bir mana vermektir. Zira burada hırsızlığın bir nevi olarak yani “söz çalmak” olarak açıklanması gerekir. Allahu a’lem.

<sup>71</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 7: 80.

<sup>72</sup> Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s Selîm*, 7: 185; İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, 10: 3205.

<sup>73</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 26: 108.

<sup>74</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 39.

<sup>75</sup> Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s Selîm*, 7: 185; Begavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 4: 23.

<sup>76</sup> Sa’dî, *Tefsîru’s-Sa’dî*, 701.

<sup>77</sup> Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 3: 130.

<sup>78</sup> Tefsîru’n Nesefî 4: 17.

<sup>79</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 23: 71.

<sup>80</sup> Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 7: 21.

<sup>81</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 23: 15.

### 3.3. الأخذ ile الخطف Arasındaki Fark

Dilbilimci ve müfessirlerin *hatf* kelimesine verdikleri anlamları naklettikten sonra, *hatfin* lügat anlamında kullanıldığı; hızlı, gizli, süre vermeden ve alınanın gafletinden yararlanarak almak olduğu anlaşılıyor ki bu da özel bir yolla almak demektir. Allahu a'lem.

## 4. السفع / Sef

### 4.1. Lügat Anlamı

Lügatlere baktığımızda “السفع / sef” kelimesinin iki kök anlamını buluruz. Birincisi, bir renk adı, ikincisi ise bir şeyi el ile almak. “سفع الطائر ضربته” /kuş vuruşunu yaptı”, yani vurdu. “سفعت رأس فلان بالعصى” / birinin kafasına baston ile vurdum” cümlesinde de el ile vurma kastedilir.<sup>82</sup>

“سَفَع - يَسْفَع - سَفْعًا”. *Sef*, atın altına yani perçeminin siyah yerine el vurmaktır. *Sef*, bir kere almaktır.<sup>83</sup> Perçemi kavrayıp kendime çektiğimde “وسفعت بناصيته” derim.<sup>84</sup> Bir şeyi tutup kendine doğru sert bir şekilde çektiğinde “سفعت بالشيء” denir. Bazı hâkimler de yükümlüler için çoğunlukla şöyle derlerdi: “اسفعا بيده” yani ‘ellerini tutun ve onu ayağa kaldırın’.<sup>85</sup> *Tehzîbü 'l-Lüga*’da,<sup>86</sup> *sef*’in kırmak, çekmek, meylettirmek<sup>87</sup> anlamına geldiği ifade edilir. “والاخذ بالناصية” /perçeminde yakalamak” ise ‘onu küçük düşürüp<sup>88</sup> zelim edeceğiz’ demektir. Bu görüşü savunan şairin<sup>89</sup> şu sözünü delil getirmiştir:

قوم إذا فرعوا الصريخ رأيهم / *Kavmi çığlık ve telaş halinde bir görsen;*

من بين ملجم مَهْرَه أو سافع / *Kimi tayına gem vürmuş, kimi de onu dehlemiştir.*

“ألُسُودَنٌ وَجْهَهُ” denildiğinde ‘alınını kara [renk ile] dağlayacağım’ kastedilir ve dağlamada alını ile yetinir, çünkü alını yüzün ön tarafıdır. Delil de şu sözdür.<sup>90</sup>

وكنت إذا نفس الغوي نَزَتْ به / *Yalnızca dalan kişi azgınlığında,*

سفعت على العرئين منه بميسم / *Burnunun üstünü dağlarım.*

Şair, “burnunu dağladım” demek istemiştir. *Biz onun burnuna damga vuracağız*” (Kalem 68/16) âyeti bunun benzeridir.

*el-Lisân*’da,<sup>91</sup> “سفع بناصيته ورجله - يسفع - سفعا” cümlesine çekmek, tutmak ve kavramak anlamı verilmiştir. *et-Tenzîl*’de “لَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةً كَادِبَةً خَاطِبَةً” / *derhal onu perçeminden, o yalancı, günahkâr perçemden yakalınız*” (Alâk 96/15-16) âyeti hakkında el-Leys, “*sef*”, perçeminden ve ayağından yakalayıp kavramak ve çekmektir” der.<sup>92</sup> ‘Bir şeyi yakalayıp sertçe kendime çektiğimde’, “سفعت بالشيء” denir.<sup>93</sup>

İbn Düreyd de, “*sef*”, binmek veya dizginlemek için atın perçemini tutmaktır, bu o kadar çok olmuştur ki zamanla her perçemden tutan sâfi’ olmuştur” değerlendirmesini yapar.<sup>94</sup>

<sup>82</sup> İbn Fâris, *Mekayisu 'l-Lüga*, 3: 83-84.

<sup>83</sup> Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 234, Zebidî, *Tâcü 'l-Arûs*, 21: 200-202; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 8: 158.

<sup>84</sup> Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, 1:341; Zebidî, *Tâcü 'l-Arûs*, 21: 200.

<sup>85</sup> Humeydî, *Tefsîru Garibu Ma fi 's-Sahîhayn*, 367.

<sup>86</sup> Ezherî, *Tehzîbü 'l-Lüga*, 2: 65.

<sup>87</sup> Zebidî, *Tâcü 'l-Arûs*, 14: 435.

<sup>88</sup> İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 1: 134.

<sup>89</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 7: 313.

<sup>90</sup> İbn Fâris, *Mekayisu 'l-Lüga*, 4: 239; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 12: 635.

<sup>91</sup> İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 8: 158.

<sup>92</sup> Zebidî, *Tâcü 'l-Arûs*, 21: 200.

<sup>93</sup> İbnü 'l-Hâim, *et-Tibyân fi Tefsîri Garibi 'l-Kur 'ân*, 469.

<sup>94</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü 'l-Lüga*, 2: 839.

Özet olarak *sef*' kelimesinin sözlük anlamı;

*Birincisi*, -İbn Düreyd'in de dediği gibi- *sef*', binmek veya dizginlemek için atın perçemini tutmaktır, bu iş çoğalınca zamanla her perçemden tutmaya *sef*' denmiştir. O da kavrayarak zorla ve güç kullanarak almak ve başın ön tarafındaki belirli bir kısmını çekmektir.

*İkincisi*, herhangi bir renk ile, âlimlere göre de özellikle siyah renkle perçemi dağlamaktır.

#### 4.2.Kur'ân-ı Kerîm'deki Anlamı

*Sef*' kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir kez ve Alâk Sûresi 15. âyette geçer. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ / Eğer vazgeçmezse derhal onu perçeminden yakalarız”. Zemahşerî, âyetteki “لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ” ibaresi ile ilgili olarak “onu perçeminden tutup ateşte hapsedeceğiz. *Sef*', bir şeyi kavramak ve şiddetle çekmektir. ‘لِنَسْفَعَنَّ’ şeklinde<sup>95</sup> şeddeli nûn ile de okunmuştur” değerlendirmesini yapar.<sup>96</sup>

İbn Atıyye, “Allah, eğer vazgeçmezse onu perçeminden yakalayıp Cehennem'e zelil bir şekilde sürüklemekle tehdit etti. Araplar, ‘atı perçeminden ve ayağından ellerimle tuttum ve onu sürükledim’ dediğinde, bunu “سَفَعْتُ بِيَدِي” şeklinde ifade ederler. Bir kısım tefsîr ulemâsı da, Araplar'ın ateşi yaktıklarında “سَفَعْتُهُ النَّارَ” demelerinden hareketle, “لِنَسْفَعًا” kelimesinin anlamının ‘yakacağız’ demek olduğunu ve perçemin yüze delâlet etmesi sebebiyle sadece perçemin zikredilmesi ile yetinildiğini söylemişlerdir.”<sup>97</sup>

Begavî de, “Rahmân Sûresi 41. âyette “يَعْرِفُ الْمَجْرَمُونَ بِسَيِّمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأُقْدَامِ / günahkârlar, simalarından tanınır ve perçemlerinden ve ayaklarından yakalanırlar.” şeklinde ifade edildiği üzere, ‘onu perçeminden tutup ateşe sürükleyeceğiz’ demektir. Bir şeyi tutup şiddetlice çekince, “سَفَعْتُ بِالشَّيْءِ” denilir.” der.<sup>98</sup>

Sem'ânî, *sef*'in birçok anlamını zikreder ve âyetin tefsîrinde “onu perçeminden ateşe sürükleyeceğiz” der. Ya da “yüzünü karartacağız” denildiğini nakleder. Âyette yüze delâlet etmek için sadece perçemin zikredildiğini belirtir. “Perçem bölgesini kara ile dağlayacağız” denildiğini ve yüz çehresini ifade etmek için perçem ile yetinildiğini söyler.<sup>99</sup>

Taberî de aynı şekilde bu manaları zikredip şöyle der: “Başının ön kısmını tutup yatıracağız ve onu zelil edeceğiz”. ‘Elimle tuttum’ anlamında ‘سَفَعْتُ بِيَدِهِ’ denilir. ‘لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ’ anlamının da ‘yüzünü karartacağız’ anlamına geldiği söylenmiştir. Perçem yüzün ön kısmı olduğu için yüz yerine perçemi zikretmekle yetinilmiştir.”<sup>100</sup> İbnü'l-Cevzî de “*sef*” tutmaktır” der.<sup>101</sup>

Özet olarak;

âlimlerin bu konudaki görüşlerini zikrettikten sonra *sef*' kelimesinin birçok anlama geldiği anlaşılır ki onlar şunlardır:

*Birincisi*, perçeminden tutmak.

*İkincisi*, şiddetle çekerek almak.

*Üçüncüsü*, almak.

*Dördüncüsü*, dağlamak ve yüzde işaret.

<sup>95</sup> Hârûn rivâyeti ile Ebû Amr kırâati. İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, 7: 47.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 784.

<sup>97</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, 5: 502.

<sup>98</sup> Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 4: 508.

<sup>99</sup> Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 258.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 30: 255.

<sup>101</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâd'ül-Mesîr*, 9: 178.



*Beşincisi*, yüzü karartmak.

*Altıncısı*, yakmak.

Verilen anlamları incelediğimizde şunları söyleyebiliriz: Birinci ve ikinci anlam birbirine yakın olup İbn Düreyd'in dediği gibi birinci anlam sözlük anlamına uygunluğu açısından daha doğrudur. Çünkü atın perçemini tutmak, binmek dizginlemek içindir. Çok olduğundan dolayı, zamanla her perçemden tutan sâfi' olmuştur. İkinci anlam ise perçemi belirtmez, muhtemelen bu da âyette perçem kelimesi açıkça zikredildiği içindir. Bundan dolayı âlimler perçeminden tutmayı *ahz* ile tefsîr etmemişlerdir. Allahu a'lem.

Üçüncü anlam, İbnü'l-Cevzî'nin *ez-Zâd*'ta belirttiği gibi sadece tutmaktır, ancak bu mana tam anlamı olmayıp iki anlam arasında fark olduğu âşikârdır.

Son üç anlam da İbn Fâris'in *Mekâyis*'ta zikrettiği lügat manası açısından birbirine yakın anlamlıdır. İbn Fâris, "birincisi renklerden herhangi biri anlamında olup perçeme temas edilmez ki sanki *يَوْمَ تَبْيَضُ وُجُوهُ وَتَسْوَدُ وُجُوهُ* / *O gün bazı yüzler ağaracak, bazı yüzler kararacaktır*" (Âl-i İmrân 3/106) âyetinden alınmıştır. Eğer özellikle diğerlerinden ayrılması için perçemi dağlamak ve işaretlemek şeklinde sınırlandırsaydı, perçemle sınırlanmamış olana göre bu iki anlam daha doğru olurdu. "سفعاء الخدين" hadîsi şerîfi bu anlamdadır.<sup>102</sup> Karalığın yanma sonucu olması da anlamın böyle olması da mümkündür. Onun falanca olduğu bilinsin diye siyah dağlanır, sürülür ve ateşe atılır.

#### 4.3. السفع الأخذ ile Arasındaki Fark

Verilen lügat anlamlarına ve müfessirlerin görüşlerine göre *sef*' hakkında şöyle diyebiliriz: *Sef*, *ahz*'ın özel bir çeşidi olup galebe ve kahır ile fakat özel bir yerden, başın ön tarafından yani perçemden tutmaktır. Bu tutuşta zillet ve küçük düşürme vardır. Allahu a'lem. Ancak kelime renklerden biri anlamına alınır, o takdirde *ahz* ile *sef* arasında bir alâka yoktur.

### 5. Kabz / القبض

#### 5.1. Lügat Anlamı

"القبض / Kabz" kelimesinin ve "قبض على" sülâsî fiilinden türetilen aynı kök kelimenin lügat anlamı, -İbn Fâris'in de dediği gibi- "alınan şey" ve "bir şeyde toplanmak" anlamına gelir.<sup>103</sup> Ancak burada 'almanın/*ahz*'ın' çeşidi ve nasıl olduğu belirtilmemiştir. *Kabz*'ın bir şeyde toplanmak anlamı zikredilmişse o şeyin de belirtilmesi gerekir. Aksi takdirde anlam eksik olup lügat manası söz konusu olduğunda buna değinilmesi gerekir.

*Kabz*, yaymak anlamına gelen *bast*'ın kelimesinin zıddıdır. Mastarı "القبض" olup anlamı toplamaktır. "انقبضت الجلدة من النار" / *Deri ateşten dolayı toplandı* yani "büzüştü", "قبضت الشيء" / *o şeyi kabzettim* yani toplayıp dürdüm demektir.<sup>104</sup> Lügat manası "bir şeyi avucuyla almaktır", yayın kabzası da bütün el ile kavranır.<sup>105</sup> "وقبض على الشيء وبه يُقبَضُ قبضًا" / *Avuçları ile eğilmek demektir.*<sup>106</sup> "القبضة" alınan bir şeye denir. "القبض", elinle dokunarak bir şeyi almaktır.<sup>107</sup> "القبضة"nın çoğulu "القبض" dur.<sup>108</sup> *el-Misbâhu'l-Münîr*'de<sup>109</sup> *kabza* "almak" anlamı verilmiş

<sup>102</sup> Müslim, *Salât*, 2: 603, hadîs no: 885; İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*. 2: 358.

<sup>103</sup> İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, 5: 50.

<sup>104</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7: 213-214.

<sup>105</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 5: 53.

<sup>106</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhitü'l-A'zam*, 6: 183; Makkarî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, 2: 488.

<sup>107</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7: 213-214.

<sup>108</sup> Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 19: 10.

<sup>109</sup> Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 2: 488.

ve fakat “alma” biçimi belirtilmemiştir: Sadece almak mı yoksa özel bir şekilde almak mı? Halbuki bu mananın daha çok açıklanması gerekir.

*Kabz*, “على، عن، ب” harfleri ile geçişli fiil haline gelir. “ب” ile “bir şeyi eliyle aldı, avucunu sıkı” anlamına gelir. “قبض به” “tuttu”, “قبض عن الشيء” “tutmaktan kaçındı”, “قبض على الأمر” “üzerinde durdu” demektir.<sup>110</sup>

“وَالْقَبْضَةُ”, tekil olarak “el ayasını bir şeye kapatmaktır” ve mastar olarak mef’ûl (tutulan şey) anlamındadır.<sup>111</sup> “قَبْضٌ” ise parmaklar ve avuç ile almaktır.<sup>112</sup>

Bu görüşler çerçevesinde, dilbilimciler *kabz*ın “almak” anlamına geldiğinde birleşirler. Ancak bu alma mutlak olmayıp almanın özel bir şeklidir ki o da ‘alınan şeyi alınandan bütün avucuyla almaktır’. Onlara göre, lügat anlamında, özellikle “عن” ile geçişli yapıldığında, alanın alınana dönük hırsına bir işaret vardır. Allahu a’lem.

## 5.2. Kur’ân-ı Kerîm’deki Anlamı

*Kabz* lafzı, Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli türevleri ile birlikte 9 defa geçer.

a) “ويقبضون أيديهم / ...ellerini sınıksız tutarlar...” (Tevbe 9/67) âyeti hakkında Zemahşerî, “iyilikler, sadakalar ve Allah yolunda infak söz konusu olduğunda, cimrilikten dolayı ellerini sıkırlar” değerlendirmesinde bulunur.<sup>113</sup> Ebussuûd da “yani iyilikler ve Allah yolunda infak durumunda cimrilik ederler, burada elin sıkılması hasislikten kinâyedir”<sup>114</sup> der.

Sa’dî, “maksat sadakadan ve iyilik yollarından el çekmelerini anlatmaktır, o nedenle Allah onları cimrilik ile nitelemiştir” der.<sup>115</sup> Semerkandî, “ellerini Allah yolunda infaktan geri tutuyorlar; haktan uzaklaştırıldılar denilir” şeklinde değerlendirir.<sup>116</sup> *Rûhu’l-Meânî* de<sup>117</sup> “elin açılması nasıl cömertliğe işaret ise, elin tutulması da hasislik ve cimrilikten kinayedir. Zira veren kimse, vermekten kaç(ın)manın aksine elini uzatır” denilir. Cübbâî’nin de “burada maksat onların Allah yolunda cihadı uzak durduklarını anlatmaktır ki bu da bu kelimenin yaygın anlamının hilâfıdır” dediği nakledilir.

Özetle, bu âyette *kabz* mecâzen hasislik ve cimrilik anlamında olup kelimenin sözlük ve mecâz anlamı arasındaki bağ şudur: İnsan aldığı şeyi eliyle iyice kavrar, onu korur ve özensiz davranmaz. [Dilbilimcilerin] ‘bir şeyi almak için el ayasını parmakları ve avucu kapatmak’ sözünde de bu anlam hissedilir.

b) “فَقَبِضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَمْرِ الرَّسُولِ / Elçinin izinden bir tutam avuçladım...” (Tâ-hâ 20/96) âyeti ile ilgili olarak *et-Tibyân fî Tefsîri Garîbi’l-Kur’ân* adlı eserde<sup>118</sup> “Cebrâîl’in (as) atının bastığı yerin toprağından avuç dolusu aldım” değerlendirmesi yapılır. *el-Bahru’l-Muhîr*’ta<sup>119</sup> şöyle denilir: “Cumhûr, ‘فَقَبِضْتُ قَبْضَةً’ şeklinde okumuştur ki anlamı, ‘parmaklarımla birlikte avuçladım’ demektir.” Sa’lebî de “yani ‘Cebrail’in atının izinden toprak aldım’ demektir” der,<sup>120</sup> sonra da *ahz* kelimesinin sözlük anlamını zikreder.

<sup>110</sup> Melyânî, *Mu’cemu Ef’âli’l-Müteaddiye*, 285.

<sup>111</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 16: 173.

<sup>112</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 18; Beyzâvî, *Envârü’t Tenzîl*, 4: 68.

<sup>113</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 274.

<sup>114</sup> Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s Selîm*, 4: 80.

<sup>115</sup> Sa’dî, *Tefsîru’s-Sa’dî*, 1: 343.

<sup>116</sup> Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 2: 71.

<sup>117</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 10: 133.

<sup>118</sup> İbnü’l-Hâim, *et-Tibyân fî Tefsîri Garîbi’l-Kur’ân*, 289.

<sup>119</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhîr*, 6: 254.

<sup>120</sup> Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 6: 258; İbn Atıyye, *el-Muharrarü’l-Vecîz*, 4: 61, Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3: 352.

Müfessirlerin görüşlerinden, bu âyetteki *kabz* lafzının ‘bütün avucuyla almak’ olduğunu görürüz ki bu anlam lügat manasıyla da tamamen örtüşür.

c) “ثم قبضناه إينا قبضا يسيرا” / *Sonra onu yavaş yavaş kendimize çektik*” (Furkân 25/46) âyetindeki *kabz*, ‘yayılmış olanı toplamaktır’. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “Gölge gün doğumu gibi yeryüzünü kaplar ve fakat güneş doğunca gölge kısım kısım küçülür. İstivâ anına “*kabz-ı gölge vakti*” denilir ki, bu anda güneşin kuşatamadığı alan hariç âlemde neredeyse hiç gölge kalmaz.<sup>121</sup> “Gölgenin çekilmesi, güneşin aydınlığı ile izâle olmasıdır”.<sup>122</sup> “قبضناه” ‘kaldırdık’ demektir denilmiştir.<sup>123</sup> Mücâhid, “gölge güneşi sarar” der.<sup>124</sup> *Zâdü’l-Mesîr*’de<sup>125</sup> *kabz-ı gölge vakti* ile ilgili iki görüş nakledilir: *Birincisi*, güneş doğduğunda gölge küçülür, güneşin yükselmesiyle gölgenin yayılmış olan bütün kısımları toplanır ve azar azar yok olur. *İkincisi*, güneş battığında olur ve güneş battıktan sonra gölgenin bütün parçaları toplanır/çekilir gölge küçülür, ardından her yeri karanlık kaplar.”

Âlûsî, âyetin “güneşi, ışınları uzanan bir halde inşa ettikten sonra gölgeyi giderdik ve güneşin seyrine gölgeyi azar azar ortadan kaldırdık” anlamına geldiğini söyler.<sup>126</sup>

Bu görüşlerden anlaşıldığına göre, burada *kabz*, “nesh ve izâle” yani “güneş gölgeyi giderdi” demektir.

Bu mana mecâzîdir, hakîkî değildir. Çünkü *kabz*ın gerçek anlamı “avuç dolusu ile toplamaktır”. (Mecâz ile gerçek) iki anlam arasındaki bağ ise *kabz*ın ‘avuç dolusu ile toplamak’ işlevidir ki bu aşama aşama gerçekleşir. Aynı şekilde güneşin gölgeyi gidermesi de bir defada değil aşama aşama olur.

Özet olarak;

*kabz*, hem hakikat hem de mecâz anlamda kullanılır. Hakiki manası, “alınan şeyi kavramak sûretiyle bütün avucu ile almaktır”. Kelime bazen de mecâz olarak kullanılır ve “hasislik ve cimrilik, nesh ve izâle” anlamlarında kullanılır. *Kabz* kelimesinin Kur’ân’ın bazı âyetlerindeki kullanımları da bunu gösterir.

### 5.3. القبض ile الأخذ Arasındaki Fark

*Ahz* ve *kabz*ın anlamlarını açıkladıktan sonra, *ahz*ın *kabz*dan daha genel olduğu anlaşılır. Zira *kabz* almanın özel bir hali olup hasis olma ve cimriliğe delâlet eden “avuç dolusu almak” anlamına gelir. *Ahz* genel olarak “galebe ve zorla almak” anlamı vardır, özel olarak avuç ile almak anlamı yoktur. Allahu a’lem.

## 6. التناوش/Tenâvüş

### 6.1. Lügat Anlamı

“ن، و، ش” harflerinden oluşan kelime kökü, lügat anlamı olarak ‘bir şeyi almaya’ delâlet eder. “نشته خيرا”، “aldım” demektir. Araplar, hayırlı bir şeye nâil olunca “نشته خيرا” derler.<sup>127</sup> Sülâsî olarak “نوش” veya “نأش” şeklinde gelir ve hemzeli olarak “التناوش”, hemzesiz olarak da “التناوش” şeklinde okunur. Kisâî, “نأش” şeklinde hemzeli olduğunu söyler ve

<sup>121</sup> Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 4: 23.

<sup>122</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 288; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhîd*, 6: 461.

<sup>123</sup> Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, 2: 540.

<sup>124</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2: 454.

<sup>125</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâd’ül-Mesîr*, 6: 93.

<sup>126</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 19: 28.

<sup>127</sup> İbn Fâris, *Mekayisu’l-Lüga*, 5: 369.

âyeti hemzeli olarak “التناؤش” şeklinde okur.<sup>128</sup> Hicâzlılar ise hemzesiz okuyup kökünün “تُنشئت الشيء” yani “aldım” kelimesinden geldiğini söylerler.<sup>129</sup> *Cemhere*’nin müellifi “التناؤش” kelimesinin hemzeli olduğunda “talep etmek”, hemzesiz olduğunda ise “almak” anlamına geldiğini söyler.<sup>130</sup> Hemzeli olarak “التناؤش” uzaktan almak, hemzesiz olarak “التناؤش” “yakından almak” anlamına gelir.<sup>131</sup> “التناؤش” “inmek” anlamına geldiği de söylenmiştir.<sup>132</sup> “وانتاشه من الهلكة”, “tehlikeden kurtarmaktır”.<sup>133</sup>

Bu görüşleri özetleyecek olursak, *tenâvüşün* lügatte hemzeli olduğunda “uzaktan almak”, hemzesiz olduğunda ise “yakından almak” anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

## 6.2. Kur’ân-ı Kerîm’deki Anlamı

*Tenâvüş* kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de sadece bir kez ve Sebe Sûresi 52. âyette şöyle geçer: “.../ ...ama uzak bir yerden (dünyadan) iman elde etmek onlar için nasıl mümkün olur?!”. *Tenâvüş*, (vav harfi ile) “almak” anlamında olup ‘yakından ve kolaylıkla almayı’ ifade eder. Bu kelime, vav’ın yerine hemze ile de (*tenâüş* şeklinde) okunmuş olup bu durumda da anlamının aynı olması muhtemeldir. Hemzeli hali “talep etmek” anlamındadır ve bu durumda âyetin anlamı, “arzu ettikleri şeye ulaşmaları zordur. Uzak mekân da maksatlarına ulaşmanın zorluğunu ifade eder, zira onlar olmayacak olanı ve/ya nail olamayacakları şeyi istiyorlar ki o da dünyaya dönmek veya daha önce inkâr etmiş oldukları imanlarından faydalanmak istiyorlar.<sup>134</sup> *Tenâvüş* ile *tenâvül* (yakın anlamı) iki kardeş olup *tenâvüş* “yakın olanı kolayca almaktır”. “نأشہ ينوشه ، وتناوشه القوم ، تناوشوا فى الحرب ، ناش بعضهم بعضًا” denilir. Bu kullanımların hepsi olmayacak taleplerini anlatmanın örneğidir.<sup>135</sup> Olmayacak olan, Müminlere dünyada imanlarının fayda vermesi onlara da imanlarının (iş işten geçtikten sonra) o anda fayda vermesidir. Onların bu durumu, bir kişinin bir şeyi yüksek bir yerden ve zorla alması, diğerinin ise bir kol yakınlığındaki mesafeden yorulmadan, kolay bir şekilde almasına benzetilmiştir. Kelime, “أجروؤه” ve “أدور” örneklerinde olduğu gibi ötreli vav harfini hemzeye çevirerek de “التناؤش / tenâüş” olarak da okunmuştur. Ebû Amr’ın; Araplar’ın, br kişi yavaştan alıp geciktiğinde “نأشت” demeleri gibi, ‘uzaktan almak’ anlamında *tenâüş* şeklinde okuduğu rivâyet edilmiştir.<sup>136</sup> Ebussuûd, “*tenâvüş* kolayca almaktır, yani onlar için imanı kolayca almak nasıl mümkün olur?!” der.<sup>137</sup>

*Huccet’ül-Kırâat* adlı eserde<sup>138</sup> şu bilgiler vardır: “Hemzesiz olarak *tenâvüş* gelir. ‘İmanı zamanında yakından seçme ve faydalanma imkânı varken almayıp da uzaktan nasıl alabilirler ki?!’ demektir. Hemzeli haliyle ise ‘tehir/geciktirmek’ anlamına gelir. Ebû Ubeyde “نأشت” kelimesinden geldiğini ve ‘istenilen şeyin uzak olduğunu’ ifade eder. *Tenâvüş* kelimesinden olması da mümkün olup vâvı hemzelemişlerdir, çünkü vav ötrelidir ve ötreli her vâvı tellafuz etmemek gerekir, bu tür vâvı ister hemzeye dönüştürülebilirsin istersen dönüştürmezsin”.

<sup>128</sup> Ebû Amr, Hamza, Kisâi ve bir rivâyete göre Âsım -hemzeli olarak- “tenâüş” şeklinde okumuşlardır. İbn Mücâhid, *es-Seb’a fi’l-Kırâat*, 530; Ebû Zür’a, *Huccetü’l-Kırâat*, 591.

<sup>129</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, 11: 286, Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 17: 432.

<sup>130</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü’l-Lüga*, 2: 882.

<sup>131</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-Muhitü’l-A’zam*, 8: 125 عن ثعلب

<sup>132</sup> İbn Saîd el-Magribî, *el-Magrib fi Tertibi’l-Muarreb*, 2: 333.

<sup>133</sup> Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 17: 433.

<sup>134</sup> Muhammed b. Ahmed el-Gurnâfî [İbn Cüzeyy], *et-Teshîl li Ulûmi’t-Tenzîl*, 3: 153, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 602.

<sup>135</sup> Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 39: 179.

<sup>136</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 602.

<sup>137</sup> Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s Selîm*, 7: 140; Beyzâvî, *Envâru’t Tenzîl*, 4: 407.

<sup>138</sup> Ebû Zür’a, *Huccetü’l-Kırâat*, 590.

Begavî de şu değerlendirmeyi yapar: “النَّيش” kökünden gelip hemzeli olarak ‘yavaş hareket etmek’ anlamında *tenâüüş* olduğu söylenmiştir. ‘Yavaş ve geç gelmek’ anlamında ‘جاء نَيْشًا’ denilmiştir. Bu durumda âyetin anlamı ‘onlar güçlerinin yetmediği bu hususta nasıl hareket edebilirler ki?!’ demektir.<sup>139</sup>

Hemzeli hali *tenâüüş*, ‘yavaş hareket etmek’ manasında olup âyetin anlamı ‘onlar güçlerinin yetmediği bu hususta nasıl hareket edebilirler ki?!’ demektir. Tenâvüş şeklinde hemzesiz olarak okuyanlara göre ‘almak’ demektir. Bir şeyi almak için ona ulaşmak üzere elini uzattığında “تناول”, elini ulaşamayacağı bir şeyi almak için uzattığında ise “تناوش” denilir.<sup>140</sup> *Bahru'l-Muhît* sahibi şu bilgileri verir: “*Tenâvüş* yakın olanı kolayca almaktır. ‘ناش ينوشه ، وتناوشه القوم ، تناوشوا فى الحرب: ناش بعضهم بعضًا بالسلاح’ şekillerinde kullanılır.

Raciz<sup>141</sup> der ki:

فهي تَنُوشُ الحَوْضَ نَوْشًا مِنْ عَلَا / *Develer çölleri kat'ederek geliyorlardı,*

نَوْشًا بِهِ تَقَطَّعَ أَجْوَارَ الْفَلَا / *Yüksekte gelip havuzdan içiyorlardı.*

Hemzeli okunuşuna gelince, Ferrâ, ‘ناشت’ kökünden gelir ve ‘geciktim’ anlamına gelir’ deyip şairin şu şiirini delil getirir:<sup>142</sup>

إِشْ إِشْتَنَ نَيْشًا أَنْ يَكُونَ أَطَاعَنِي / *İş işten geçmiştir de ancak,*

وَقَدْ حَدَّثَتْ بَعْدَ الْأُمُورِ أُمُورُ / *İtaat etseydi bana deyip avunacak.*<sup>143</sup>

(Ebû Hayyân) “Allah, diğeri yakında olanı alırken onları uzakta olanı almak isteyen kimsenin durumuna benzetmiştir.” der.<sup>144</sup>

*et-Tahrîr ve't-Tenvîr* müellifi de şu değerlendirmeyi yapar:<sup>145</sup> “Elif’ten sonra ötreli vav ile yazılan *tenâvüş* kelimesi, ‘kolayca veya hafifçe almak’ demektir ki daha çok ‘develerin havuz vb. bir yerden az su içmeye gelmeleri’ için kullanılır... Vav yerine hemzeli olarak da okunmuş ve ‘okuma kolaylığı için ötreli vav hemzeye dönüştürülür’ denilmiştir. O da hemzeli ‘ناش’ kökünden gelip ‘bir işte yavaş hareket edip gecikme’ anlamındadır. Her iki tefsîre göre de *tenâvüş*’ten maksat onların ‘أمانا به / iman ettik’ demelerini anlatmak ve onun vakti gecikmiş ve/ya geçmiş bir iman olduğunu belirtmektir.”

Özetle;

Geçen görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla, *tenâvüş* kelimesi hemzesiz okunuşunda farklı iki anlama gelir:

*Birincisi*, ‘yakında olanı kolayca almaktır’ ki âyetin devamı olan “من مكان بعيد” delâleti ile bu anlam doğrudur, çünkü kelimenin lügat anlamı da yakın bir yerden almaktır. Allah, onların yakında olmasına rağmen istenen şeyi alamayacaklarını ifade ederek dinleyicinin kafa karışıklığını önlemek için bu durumu açıklamıştır.

*İkincisi*, ‘ulaşamadığı bir şeye ulaşmak için elini uzatmaktır’. Bu *tenavüşün* anlamını âyetin bağlamına göre açıklayan bir yorum olup olumsuzluk ifade eden soru da bunu gösterir. Allahu a’lem.

Kelimenin hemzeli okunuşu, yani *tenâüüş* için de şu görüşler serdedilmiştir:

<sup>139</sup> Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 3: 563.

<sup>140</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3: 91.

<sup>141</sup> Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 17: 431, 39: 90.

<sup>142</sup> Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 17: 396.

<sup>143</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 7: 246.

<sup>144</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 7: 280.

<sup>145</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22: 103.

*Birincisi*, ‘uzaktan almaktır’. Bu mananın doğru olması mümkündür, çünkü onu âyetin siyâkından aldık. Çünkü imana ulaşmaları zor olup bu uzaklık “من مكان بعيد” (Sebe34/ 52) âyeti ile açıklanmıştır.

*İkincisi*, ‘talep’ demektir ve âyet bu manaya işaret eder ki bizzat bu kelime ile değilse de ulaşamayacağı imanı talep etmektir.

*Üçüncüsü*, ‘yavaş hareket etmektir’. O da ulaşamadığı şeyi almak için güçlkle elini uzatmaktır ki yavaş hareket ederek uzatmaya çalışır çünkü sonuna kadar ulaşmıştır. Böylece bu anlatım, elin ulaşabileceğinden uzakta olan bir şeyi elde etme çabası için bir temsil olmuş olur.

*Dördüncüsü*, ‘gecikmek’ demek olup istenen şeyin uzaklığını anlatır ki bu da ikinci mana gibidir.

Benim tercihime göre, *tenâvüş*; bir şeye sahip olup onu suhûlet ve kolaylıkla ve alınan şey yakın olduğu için galebe ve zorlama olmaksızın elde etmektir. *Tenâvüş* ve *tenâûş* aynı anlamdadır. Zira “من مكان بعيد” âyeti *tenâvüş* kelimesinin içerdiğine yakın bir anlama delâlet eder. Kırâatçiler, vâvı ötreli olduğu ve ötreli her vâvı tellafuz etmemek gerektiği için buradaki vâvı hemzeli okumuşlardır. Bu tür vâvı hemzeye ister dönüştürülebilirsin istersen dönüştürmezsin. Allahu a’lem.

### 6.3. التناوش ile الأخذ Arasındaki Fark

*Tenâvüş* bir şeye sahip olmak, onu yakın bir yerden kolaylık ve suhûletle elde etmektir. Onda galebe ve kahr yoktur. Bu haliyle almanın en basit şeklidir. Allahu a’lem.

### Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’in bu kavramlarının gölgeleri altında yaptığımız gezintiden sonra özet olarak şunları söyleyebiliriz:

- \* Kur’ân-ı Kerîm’in kavramları, lügat manaları itibarıyla zâhiren yakın anlamlı olsa da bu durum söz konusu kavramların tamamen örtüştüğünü değil, bilakis aralarında nüanslar olduğunu gösterir.
- \* Ahz/الأخذ, bir şeye sahip olup onu galebe ve zorla almaktır.
- \* Ahz/الأخذ, Kur’ân-ı Kerîm’de lügat manasına yakın anlamda kullanılmıştır.
- \* Ahz/الأخذ kelimesinin eş anlamlısı olan sözcüklerin bir kısmı, söyleyene göre bazen hakikat diğer kısmı da mecâz anlamında kullanılmıştır.
- \* Ahz/الأخذ ile batş/البطش arasındaki farka gelince, *batş* bir şeye sahip olmadan kuvvet kullanarak ve hızlıca almak olup bu *ahz* kelimesinin en yüksek merhalesidir.
- \* Hatf/الخطف, alınanın gafletinden yararlanıp gizlice ve hızlıca almaktır.
- \* Ahz/الأخذ ile hatf/الخطف arasındaki fark ise *hatf* hızlıca, ara vermeden ve alınanın gafletinden yararlanıp gizlice almak olup *ahz* kelimesinin özel bir şeklidir.
- \* Sef’in/السفع aslında iki anlamı vardır. *Birincisi*, sef’ galebe ve zorla özel bir yerden, başın ön kısmından (perçeminden) yakalayıp tutmaktır ki bunda zillet ve küçük düşürme vardır; *ikincisi* ise perçemi herhangi bir renk özellikle de siyah ile dağlamaktır.
- \* Ahz/الأخذ ile sef’/السفع arasındaki fark ise *sef’*, *ahz*’ın özel bir çeşidi olup özel bir yerden baştaki saçın ön kısmından yani perçeminden yakalayıp tutmaktır.

- \* Kabz/القبض, alınan bütünü avucu ile ve kavrayarak almaktır. Söyleyene göre bazen mecâz da olur ve bu durumda aşırı düşkünlük, cimrilik ya da nesh ve izâle anlamlarına gelir.
- \* Ahz/الأخذ ile kabz/القبض arasındaki fark ise *kabz*, hasislik ve cimrilik anlamına işaret eden bütünü eli ile kavramaktır.
- \* Tenâvüş/التناوش, alınan yakında olması sebebiyle onu kolaylık ve suhûletle elde edip ona sahip olmaktır.
- \* Ahz/الأخذ ile -hemzesiz haliyle- tenâvüş/التناوش arasındaki fark ise *tenâvüş* galebe olmadan ve güç kullanmadan yakında olanı kolayca almak olup bu almanın özel ve en basit şeklidir.
- \* Bazı sözlükler ve aynı şekilde bir kısım tefsîr kitapları, kelimelerin lügat anlamları arasındaki farkları açıklarken özenli olmamışlardır.
- \* Araştırmacı, Kur'ân çalışmalarında bir Kur'ân kelimesinin tam manasını açıklarken iyice tedkîk ve tahkik etmeli ve [sadece] yakın anlam ile yetinmemelidir.

#### Kaynakça\*

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd (1270/1854). *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs..
- Askalânî, İbn Hacer (852/1449). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh'il-Buhârî*. Thk. Muhibbiddin el-Hatib. Beyrut. Dâru'l-Ma'rife.
- Askerî, Ebû Hilâl (400/1009). *el-Furûku'l-Lügaviyye*. Thk. Husâmeddîn Kudsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.
- Begavî, Ferrâ (516/1122). *Tefsîru'l-Begavî: Meâlimü't-Tenzîl*. Thk. Halid Abdurrahman el-Ak. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Beyzâvî, Kadî (685/1286). *Tefsîru'l-Beyzâvî: Envâru't Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Fîkr.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870). *el-Câmiu's-Sahîh'il-Muhtasar*. Thk. Dr. Mustafa Deyb'ul Biga. Beyrut: Dâru İbn Kesîr ve Dâru'l-Yemâme, 1987.
- Cürcânî, Abdülkahir (471/1078-79). *Delâilü'l-İcâz*. Thk. Dr. Tancî. Beyrut: Dâru'l-Kitâb'ul-Arabî, 1995.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî (745/1344). *el-Bahru'l-Muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd.. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Zür'a. Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele (4/10-11. asır). *Huccetü'l-Kırâat*. Thk. Saîd Afgani. Beyrut: Müesseset'ür Risâle, 1982.
- Ebul-Bekâ el-Kefevî (1095/1684). *el-Külliyât*. Thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî. Beyrut: Müesseset'ür Risâle, 1998.
- Ebusuûd, Muhammed b. Muhammed (982/1574). *Tefsîru Ebû's-Suud: İrşâdu'l-Akli's Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî.

\* Müellifin Arap alfabesine göre yaptığı alfabetik dizini, biz bugün Türkçe'de kullandığımız alfabe sırasına göre yaptık. Ayrıca TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) verilerini esas alarak kaynak eser müelliflerinin, hicrî ve milâdî olarak vefât tarihlerini verdik (çev. notu).

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed (370/980). *Tehzîbü'l-Lüga*. Thk. Muhammed İvaz Mur'ib, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî (817/1415), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, yrs., trs.,
- Halîl b. Ahmed (175/791). *el-Ayn*. Thk. Dr. Mehdi el-Hazûmî vd..
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh (488/1095). *Tefsîru Garîbu Ma fi's-Sahîhayni'l-Buhârî ve Müslim*. Thk. Dr. Zübeyde Muhammed Saîd AbdülAzîz. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir (1390/1970). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Beyrut: Müessesetü't-Târîh, 2000.
- İbn Atıyye el-Endelüsî (541/1147). *el-Muharrarü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâb'il-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdü's Şafî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- [İbn Cüzeyy], Muhammed b. Ahmed Gırnâtî (741/1340). *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed (321/933). *Cemheretü'l-Lüga*. Thk. Remzi Münir Ba'İbekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebû Hâtim (327/938). *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. Thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed (395/1004). *Mekayisu'l-Lüga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. İran: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İsmailiyyan Necefî.
- İbn Huzeyme (311/924). *Sahîhu İbn Huzeyme*. Thk. Dr. Muhammed Mustafa Azmî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ (774/1373). *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401.
- İbn Manzûr (711/1311). *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır.
- İbn Mücâhid (324/936). *es-Seb'a fî'l-Kırâat*. Thk. Şevki Dayf, Kahire: Dâru'l-Mearif, 1400.
- İbn Saîd el-Magribî (685/1286). *el-Magrib fî Tertîbi'l-Muarreb*. Thk. Dr. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1955.
- İbn Sîde (458/1066). *el-Muhkem ve'l-Muhitü'l-A'zam*. Thk. Dr. Abdülhamit el-Hindavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn (728/1328). *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Âsımî en-Necdî. Mektebetü İbn Teymiyye
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (597/1201). *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir*. yrs., trs..
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (597/1201). *Zâd'ül-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404.
- İbnü'l-Esîr, Mübarek b. Muhammed (606/1210). *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*. Thk. Tahir Ahmed Zavi ve Mahmud Muhammed Tanahi. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Hâim (815/1412). *et-Tibyân fî Tefsîri Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Fethi Enver Dablevi. Dâru's Sahabe Li't Turas, Tanta: 1992.
- Kadı İyâz (544/1149). *Meşarîku'l-Envâr alâ Sihahü'l-Âsâr*. el-Mektebü'l-Atîka, Dar'üt-Türâs.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (671/1273). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ây'il-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şa'b.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî, (770/1368-69). *el-Misbâhu'l-Münîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Melyânî el-Ahmedî, Musa b. Muhammed. *Mu'cemu Ef'âli'l-Müteaddiye bi Harf*. el-Mektebetü'l-İslâmîyyet'ül-Kübra, Merkezü't-Türâs li'l-Bermeciyyât.



- Mukatil b. Süleyman (150/767). *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mücâhid b. Cebr (103/721). *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Abdurrahman Tahir Muhammed Sevrati. Beyrut: Menşûrât-ı İlmiyye.
- Müslim b. Haccâc (261/875). *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât (710/1310). *Tefsîru'n-Nesefî: Medariku't-Tenzîl ve Hakâik'ut Te'vîl*. Thk. İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (676/1277). *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*. Thk. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1996.
- Râgıb el-İsfahânî (V/XI. yüzyılın ilk çeyreği). *el-Müfredât fî Garîb'il-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife.
- Râzî, Fahreddîn (606/1210). *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nasır (1375/1956). *Tefsîru's-Sa'dî*. Thk. İbn Useymin, Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed (427/1035). *el-Keşf ve'l-Beyân: Tefsîru's Sa'lebî*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebu'l- Muzaffer Mansur b. Muhammed (489/1096). *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yasir b. İbrahim, Ganim b. Abbâs. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys (373/983), *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-Ulûm*. Thk. Dr. Mahmud Mataracı. Beyrut: Dâru'l- Fîkr.
- Süyûtî, Celâleddîn (911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (1250/1834). *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne fenni'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlm'it-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fîkr.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/923). *Câmiu'l Beyân an Te'vîli Ây'il-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fîkr.
- Vâhîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (468/1076). *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Safvan Adnan Davudî. Dâru'l-Kalem Beyrut: Dâru'ş Şamiyye Dımaşk.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ (1205/1791). *Tâcü'l-Arûs*. Thk. Komisyon, Dâru'l- Hidâye.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer (538/1144). *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdi. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Zerkeşî, Bedreddîn (794/1392). *el-Burhân fî Ulûm'il-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l- Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1391.

# TASAVVUF VE YOGADA VECDİN PSİKOFİZYOLOJİSİ\*

Carl W. Ernst\*\*

Çev: Mehmet Bilal Yamak\*\*\*

Geliş tarihi : 16 Mart 2019  
Kabul tarihi : 25 Nisan 2019

## Öz

Sûfîlerin seyr u sülûk ve yogilerin meditasyon usulleri arasında birçok benzerlikler vardır. Bu benzerliklere ilk defa şahitlik eden nesil; iki usûlün de temelde Hindistan menşeli olduğu ve daha sonra İslam ülkelerine yayıldığı hususunda mesnetsiz iddialarda bulunmuşlardır. Bu iddiâ Kültürel yayılma (Cultural diffusion) kavramına yapılan vurguyu kuvvetlendirmiş gibi gözüküyor. Haddizatında; Tasavvufî uygulamaların kökenlerinin yogaya dayandığına dair tarihi bir bilgi ya da belge bulmak çok zor. Kültürel yayılma (Cultural diffusion) teorisine karşı ilgi çekici bir alternatifte göre ise insanın zihninde ve bedeninde gizlenen imkânlar; dînî geleneklerde tabii bir şekilde mevcut olan meditasyon tekniklerine kâfi miktarda devâm edildiği takdirde keşfolunabilirler. Fakat bu noktada bir başka sorun daha ortaya çıkmakta ki bütün bu usullerin neşet ettiği farklı teolojik temel mevcut. Bu makalede, tasavvuf ve yoga arasında bir karşılaştırmada bulunulmakta, vecdin psikofizyolojisi ile modern bir kavram olan nöropsikoloji ve beyin arasındaki irtibat tesis etmenin imkânını sorgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Yoga, Hinduizm, Hint Mistisizmi, Kültürel Yayılma.

## THE PSYCHOPHYSIOLOGY OF ECSTASY IN SUFISM AND YOGA

### Abstract

Sufi and yogic meditation techniques have a number of similarities, which caused early observers to speculate that they were essentially one system that originated in India and spread to Muslim countries. That suggestion seems to reinforce the concept of cultural diffusion. In fact, it is difficult to marshal historical evidence for a yogic basis for Sufi practice. According to another another alternative to cultural diffusion, the hidden potentialities in the mind and body can be unlocked by sufficiently prolonged use of meditative techniques that naturally arise in religious traditions. But there arise another problem that the practitioners of these systems have different theologies that their meditation techniques are based on. The article compares Sufism and Yoga and questions the case of relationship of the psychophysiology of the ecstasy to modern concepts of neurophysiology and the brain.

**Key Words:** Sufism, Yoga, Hinduism, Indian Mysticism, Cultural Diffusion.

## Giriş

\* Bu Makale, Türkçeye, yazarının yazılı ve sözlü müsaadesi alınmak suretiyle tercüme edilmiş ve tarafımızca tercümenin baş kısmına tanıtıcı bir özet eklenmiştir. Metnin İngilizcesi "North Carolina Medical Journal 59/3 (May/June 1998)" dergisinde yayımlanmıştır. Metnin dipnotlarına tarafımızdan eklenen notların sonuna (mütercim) kelimesi eklenerek, mevzubahis notların, makale yazarının dipnotlarından tefriki temin edilmeye çalışılmıştır. Tercüme esnasında bazı teknik terimlerin karşılıkları için Ali Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018. Künyesine sahip eserinden istifade ettiğimizi belirtmek isteriz. Ayrıca, tercümemiz esnasında sundukları katkılardan dolayı Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mensuplarından Dr. Öğr. Üyesi Sayın Feim Gashi ve Arş. Gör. Sayın Fatih Memiç Beylere de teşekkürü bir borç biliriz (Çev. notu).

Psikofizyoloji: Davranış ve emasyonların anlaşılabilmesi için bu fenomenlerin sinir sistemi organizasyonu ile ilgili esasları ortaya koyan bir disiplindir. Rasim Adasal, *Normal ve Anormal Yönleriyle Yeni Medikal Psikoloji*, İstanbul, 1977, 109 (Çev. notu).

\*\* Prof. Dr. North Carolina Üniversitesi, Dini Araştırmalar Bölümü, cernst@unc.edu, Orcid Id: 0000-0003-1832-2481.

\*\*\* Arş. Gör. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mehmetbilalyamak@klu.edu.tr. Orcid Id: 0000-0002-7836-1792.

Bu çalışma "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Atıf:** Ernst, Carl W.. "Tasavvuf ve Yogada Vecdin Psikofizyolojisi". Trc. Mehmet Bilâl Yamak, Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 3 (Nisan 2019): 129-134.

Binlerce yıldır, metafizik âlem ile irtibat içinde olanlar ve peygamberler, üst düzey farkındalık hallerinden bahsediyorlar. Sıradan bir bilinç ise, bu farkındalık halleri ile kıyaslandığında, varlık mertebesi açısından düşük bir seviyeyi temsil ediyor. Dinler tarihçisi Mircea Eliade'nin tabiriyle "bütün kültürlerde vecdin kadîm usullerinde ustalaşmaya gayret eden mütehasşısalar olmuştur." Sibiryâ Şamanları, Kuzey Amerika şifacıları ve kutsal hayatlarına tatbik eden diğer zümreler, Tanrı katına yükselişleri ile meşhurdurlar. Bu yükselişleri sayesinde hastalara şifâ bulur, ruhun bilgisine erişirler.

Avrupa aydınlanmasının bilimsel ve teknik alanda elde ettiği başarıların yarattığı atmosfer; mânevî vecde pek de iyi gözle bakmadı. Yeni bilimsel ve teknik müessesenin tabiat üzerinde oluşturduğu tekel, gayriresmî rekâbete yol açan açıklamalara izin vermedi. David Hume, Karl Marks ve Sigmund Freud gibi şüpheçiler, dinin bir sanrı olduğunu iddiâ ettiler. Böylelikle, şuur, materyalistik bir çerçeveye içinde, beynin bir yan gerçekliği olarak tanımlandı. Mânevî keşifler ve vahiyler ise yalnızca birer halüsinasyon ve sinir sistemi bozukluğu hâlini almış oldu.

Fakat bütün bunlara rağmen; mistik tecrübelerin birer marazî durumdan ibâret olduğu fikri muzaffer olamadı. Eğer August Comte ve onun gibi bilimin dinin yerini aldığı düşününler 20.yüzyılın sonunu görmüş olsaydılar, dinin ve maneviyatın kazandığı ehemmiyet karşısında muhtemelen lâl olurlardı. Evet, gerçekten hâlihâzırda dîne yapılan vurgunun kâhîr ekseriyeti toplumun ve siyâsetin sosyal seviyesine istinâd ediyor. Lâkin, insanlar hem nâmütenâhî ile uzlaşma imkânı buldukları vesilelere hem de mânevî tecrübelerle muazzam bir alâka duyuyor. Meselâ; tahmînî olarak beş milyondan fazla Amerikalı farklı yoga türleri ile haşîr neşîr. Çoğu kişi için yoga başlıca bir rahatlama ve beden terbiyesi şekli. Fakat yoganın da, kadîm mânevî geleneklerle irtibatlı olan girift bir psikofizyolojik düşünce ve disiplin olduğu da inkâr edilemez bir gerçek.

Bu makâlede, tasavvuf ve yoga geleneklerinde yer alan, üst-şuur ve mistik tecrübelerle ilintili bazı temel kavram ve usulleri muhtasar bir şekilde izah ettim. Tabiidir ki, bedenîni riyazeti ile alâkalı olan meditasyonun fiziksel yönleri de mevcut. Ve bu yönler oruç tutmanın ya da uykusuz kalmanın fiziksel ve nörolojik etkileri çerçevesinde izah edilebilir. Şunu ifade etmem gerekir ki biz bu makalede bu usulleri tatbik etmek için hayatlarını vakfetmiş kişiler tarafından ortaya konulan derûnî izahlarla ilgileniyoruz. Eğer, haddizâtında, bu usuller bir şekilde iş görüyorsa akabinde bu usuller ile irtibatlı açıklayıcı psikofizyolojik sistemlere de göz atmak gerekecektir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; her ne olursa olsun, tasavvuf ve yoganın tasavvurları, standart tıbbî kuramların işleyiş tarzından farklılık arz etmekte.

## **Tasavvuf**

Tasavvuf İslâmî mistik geleneğin adıdır.<sup>1</sup> Tasavvufun kaynakları Kur'ân ve Sünnet'tir. "Sûfi" kelimesi, Arapçada yün anlamına gelen "sûf" kelimesinden müştak olup; kadîm yakın doğu zâhitlerinin ve peygamberlerin yün elbise giyme âdetlerine hamledilir. İlk İslâm mutasavvıfları; Hristiyan, Yahudi ve Zerdüş'tlerin mânevî geleneklerinden haberdâr olmuş olabilirler. Fakat 12.Yüzyıl itibarı ile tasavvuf, Hindistân'dan İspanya'ya kadar olan bütün

<sup>1</sup> Ernst CW. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala Publications. 1997.

İslâm memleketlerinde tamamen inkişâf etmiş bir hareket idi. Tasavvufî seyr u sülûk<sup>2</sup> usullerinin temelinde başta Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan esmâ-i hüsnâ olmak üzere diğer duâların samimi bir şekilde tekrarlanması yatar. Bu tekrara, zikir denilir. Zikir hatırlamak demektir. Yalnız ya da toplu halde zikredilebilir. Zikrin gâyesi kalpte Allah’tan özge hiç bir şey kalmayınca kadar kalbi zikre vermektir. Sûfilerin amellerine dâir malûmat veren eserlerde zikir, çok mertebeli bir amel olarak tarif edilir. Zikir esnâsında önce en dıştaki kuvvet olan dil sonra *kalp*, *nefs*, *rûh*, *akıl* ve en derûnî şuuru temsil eden *sırr* kuvvetleri harekete geçirilir. Bu farklı farklı mertebeler en latîf şuur hâline yaklaşılmaya vesile olan psikofizyolojik sürecin parçalarıdır. Duâ kalıpları ve ilâhî isimler gizli ya da âşikâr şekilde okunarak vücudun farklı bölgelerine şuurlu bir şekilde nüfuz ettirilirler. Allah’ın her bir isminin güçleri vardır. Zâkir, belli bir ismi ber-devâm zikrettiğinde esmânın gücü, zâkirin nefesine mümeyyiz vasfı ile tesir eder. Meselâ, “er-Rahmân” ismine devâm etmek, kalpte merhamet ve şefkât peydâ eder. Fakat mübtedîler “el-Kahhâr” gibi isimleri zikretmekten sakınmalıdırlar. Çünkü böyle isimlerin kuvvetli ruhî tesirleri vardır. Mübtedî bu tesirlerden kurtulamaz.

Seyr u sülûkun daha ileri safhalarında müşidler, müritlerini kırk günlük meşakkatli bir halvete sokarlardı. Daha evvelki dönemlerde ise Allah korkusu ya da Allah sevgisi gibi teolojik konular daha ön plandaydı. Geleneğin daha kapsamlı bir vaziyet alması ile birlikte çeşitli psikolojik “makam”lardan bahsedilir oldu. Bu makamlar, basamaklarından sırasıyla teker teker çıkan nefsi, Allâh’a daha yakın hâle getiren merdivene benziyorlardı. Ve süreç içerisinde kişi, insana açık halde olan bütün rûhânî imkânları kuşatır hâle geliyordu. Bazı eserler bin adet kadar manevî makâmdan bahsederler. Bu makâmlar da ilâhî bir lütuf olarak görülen “hâller” ile dengelenirler.

Mistik tecrübelerin tasavvufî tahlilleri bedeninin derûnî merkezlerine (latîfe, Çoğ. letâif) dâir girift bir psikofizyoloji ile temellendirilmişti. Kadîm kozmolojinin “yedi iklim” sembolizminden de yararlanan bu öğretilerde, yedi adet derûnî merkez vardır ve bu merkezlerin her biri, bir insan nevi ile ve Kur’ân-ı Kerîm’de adı geçen husûsî bir peygamberle irtibat hâlidir. Her bir latife, nurun husûsî bir renk hâlinde mânen idrâk edildiği mahaldir. Altı latife hakkındaki bir rivâyete göre *kalb*, sol memenin iki parmak altında, *rûh*, sağ memenin iki parmak altında, *nefs*, göbeğin altında, *sırr*, göğsün ortasında, *hafî*, kaşların üstüne ve *ahfâ*, ise beynin üzerindedir.

Herhangi bir sabit nörolojik kavrayışın neticesi olmayan bu girift yapı; mistik tecrübenin kemâli için harekete geçirilen esnek bir seyr u sülûk usulü ortaya koymuştur. Bu girift yapının ortaya koymuş olduğu süreç belki modern bir kavram olarak *sanal gerçeklik* ile kıyaslanabilir. Keşf ve müşâhede, seyr u sülûkun mühim vechelerini teşkil etmekteydi. Seyr u sülûk risâleleri, bir dizi müşâhede ve keşf tarifi yaparlar. Bu müşâhedeler, en alt seviyedeki minerallerden ilâhî mevcûdiyyete ve zaman üstü kozmik âlemlere kadar kâinâtın hiyerarşik yapısını tekrâr eder durur. Bu husustaki nihâî gaye Hz. Peygamber’in miracına benzer bir tecrübeyi yaşamak ve ilâhî huzura vâsıl olmaktır. Bu tecrübeler ile alâkalı birçok dikkat çekici kayda rastlamaktayız. Meselâ Ruzbihân-i Baklî’nin (v.1209) keşf günlükleri, yazarın; Allah, peygamberler, melekler ve tasavvuf büyükleri ile hayretengiz karşılaşmaları ile doludur. Belli usulleri takip etmek, bu

<sup>2</sup> İngilizce metinde hem yoga hem de tasavvuf bağlamında “meditation” kelimesi kullanılmaktadır. Tasavvuftan bahsedilen yerlerde bu terimi tasavvufun anlam dünyasını da göz önünde bulundurarak “seyr u sülûk” olarak tercüme ettik. Yoga bağlamında kullanıldığında ise “meditasyon” kelimesini tercih ettik (Çev. notu).

nevi tecrübelerin mutlaka yaşanacağı manasına gelmez. Bineânaleyh; Ruzbihân'ın Allah ile görüşmesi de seyr u sülûk neticesinde değil, ilâhi bir lütuf sâyesinde gerçekleşmiştir.<sup>3</sup>

## Yoga

Hindistan'da ortaya çıkan yoga, dünyanın en yaygın meditasyon sistemlerinden birisidir. Yoga'nın tafsilatlı felsefi izâhı, Patanjali tarafından kadîm zamanlarda yazılan Yoga Sutra'larda yer almaktadır ve Hindistan'ın altı felsefi sisteminden birini teşkil etmektedir. Patanja, yogaya dâir temrinleri "uzuv" adı verilen sekiz katagoride ifâde etmiştir. Bu aşamalar; kısıtlamalar (*yama*), kurallar (*niyama*), beden duruşları (*asana*), nefes tutma egzersizleri (*pranayama*), duyuların -dış dünyadan- geri çekilmesi (*pratyahara*), konsantrasyon (*dharana*), ve (*samadhi*) adı verilen en üst bilinç hâlidir.<sup>4</sup> Bu son aşamayı Eliade "Enstaz" olarak tercüme etmiştir.<sup>5</sup> Yoga, farklı tarafları ile, Mahabharata ve Bhagavad Gita gibi dînî metinlerin mühim bir kısmını teşkil eder. Yoga kavramını; karma yoga (eylem yogası), Jnana yoga (bilgi yogası) ve Bhakti yoga (aşk ve adanmışlık yogası) şeklindeki terkipler hâlinde görürüz. Fakat bizim burada üzerinde duracağımız yoga şekli tekâmül ederek özellikli bir hâl almış olan, fiziki temrinlerle bezenmiş ve genellikle Hatha yoga adı ile temsil edilen yoga şeklidir. Bu yogaya güçlü/zor yoga adı da verilir.

Takrîbî bin sene evvel bilinir hâle gelen Hatha yoga; girift usulleri olan ve umumiyetle asgari metafizik izahata sahip bir yoga disiplindir. Hatha yoganın kurucuları efsânevî yogiler olan Matsyendranath ile Gorakhnath'dır. Bu üstatların bahsi geçen usulleri, Hindu tanrısı Şiva'dan talim ettiklerine inanılmaktadır. Kökleri kadim zamanlara kadar giden Hatha yoga sinir ve nefes kontrolü fizyolojisini mâhirâne bir şekilde kullanmakta ve sınırlar ile birbirine bağlı yedi çakrayı (çarkı) ihtivâ eden latif bir beden tasavvur etmektedir. (Diğer sistemlerde çakra sayısı dört yahut dokuz olabilmektedir). Tipik bir meditasyon temrini şu şekildedir: Kıvrılmış bir yılan ile (kundalini) temsil edilen, omurganın kökünde yer alan en alt seviyedeki çakrada mevcut güçlü manevi enerjiyi uyandırmak ve bu enerjiyi kafatasının üzerindeki çakraya ulaştırmak. Her bir çakra bir yantra ya da diyagramla, mantra ya da kutsal söz ile ve de tek ya da daha fazla tanrıyla irtibatlandırılır. Yogi hârikulâde güçlere ve uzun bir hayata mâlik olabilmek için eşzamanlı olarak nefesi, zihin faaliyetlerini ve üreme faaliyetlerini zapturapt altına alır. Hatha Yoga'nın üzerinde durduğu en önemli şey ölümsüzlüğün ve kurtuluşun vasıtası olarak addedilen insan vücududur. Fiziksel arınma, meditasyon duruşları ve nefes temrinleri ile alakalı bir çok usul Hatha yoga metinlerinde izah edilmiştir. İlgili tekniklerden bahseden bu metinlerde fazla metafizik tafsilata yer verilmez. Dolayısı ile çeşitli dini çevrelerde

<sup>3</sup> Baqli R. *The unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*. Translation: Ernst CW. Chapel Hill, NC: Parvardigar Press, 1997. Bu eserin orijinal ismi "Keşfü'l-esrâr ve mükâşefetü'l-envâr."dır (Çev. notu).

<sup>4</sup> Bu yoga sistemine, aynı zamanda sekiz uzuvlu/aşamalı yoga ismi de verilmektedir. Makalenin İngilizcesinde orijinal adları verilmeyen her bir aşamanın orijinal isimleri, tarafımızca parantez içinde verilmiştir. Yazar; meditasyon (*dhyana*) adı verilen aşamayı metinde zikretmemiştir. İlgili terimler için bkz. Ali Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, 70-71, vd. (Çev. notu).

<sup>5</sup> Mircea Eliade söz konusu terim tercümesine "Yoga, *Immortality and Freedom*, 2nd ed. Çevirmen: Trask WT. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969 adlı eserinde yer vermiştir.

Söz konusu kitap Türkçeye tercüme edilmiştir: Mircea Eliade, *Yoga- Ölümsüzlük ve Özgürlük*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Alfa, 2017. Eseri Türkçeye çeviren Ali Berktaş, Eliade'nin kullandığı terim ile ilgili açıklayıcı bir dipnot yazmıştır. Kavramın daha iyi anlaşılması için o dipnotu kısaltarak buraya dercetmeyi uygun gördük: "Enstaz (İng. Enstasis, fr. Enstase) olarak karşıladığımız ve orijinal metinde samadhi hâlini anlatmak için kullanılan bu sözcük Hindu, Budist, Cayna yogasındaki özne ile nesne arasındaki mesafenin ortadan kalktığı üst düzey zihinsel hallerden birisini, bilincin belli bir odağa tam olarak yoğunlaşmasını, o noktada emilmesini ifâde eder. Enstaz veya aynı anlama gelmek üzere samadhi meditasyonun kendisinden ziyâde meditasyonun sonucu olan bir hâldir." Mircea Eliade, *Yoga- Ölümsüzlük ve Özgürlük*, 79. 75.dipnot. Ali Berktaş'ın tercümesinin yogaya ait bazı teknik terimlerin Türkçe karşılıklarını bulmamız hususunda önemli katkıları oldu (Çev. notu).

de uygulanabilmişlerdir. Böylelikle yoga ve tantra ile ilgili pratikler Hindistan, Tibet ve Uzakdoğu'da yaşayan Hindu, Budist, Jainist ve Sihistler arasında yaygın olarak görülmektedir.

### **Bir Karşılaştırma**

Sûfîlerin seyr u sülûk ve yogilerin meditasyon usulleri arasında birçok benzerlikler vardır. Bu benzerliklere ilk defa şahitlik eden nesil; iki usûlün de temelde Hindistan menşeli olduğu ve daha sonra İslam ülkelerine yayıldığı hususunda mesnetsiz iddiâlarda bulunmuşlardır. Bu iki usûlün psikofizyolojileri arasındaki benzerlikler (Tasavvuftaki letâif ile yogadaki çakralar) kültürel yayılma (Cultural diffusion) kavramına yapılan vurguyu kuvvetlendirmiş gibi gözüküyor. Haddizâtında; Tasavvufî uygulamaların kökenlerinin yogaya dayandığına dair tarihi bir bilgi ya da belge bulmak çok zor. (Makalenin sonundaki ek kısmında yer alan Şekil 1'de 19. Yüzyıla âit nâdir bir yoga ve tasavvuf fizyolojisi karşılaştırmasını görebilirsiniz.) Bütün bu ifade ettiklerimizin ötesinde; Çin'de ya da Doğu Akdeniz'de Hristiyanlar yahut Taoistler tarafından icrâ edilen yoğun zikir uygulamaları da var. Bu usûllere nefes kontrolü ve diğer fizyolojik tatbikatlar da eşlik ediyor. İlk dönem Hristiyan râhipler tarafından tekâmül ettirilmiş olan "İsâ Duâsı" bu nevi bir usûle güzel bir misal teşkil etmekte. Bu uygulamanın hoş birer tasvîri 19.Yüzyılın sonlarında kaleme alınan Rus klasiği "*The way of a pilgrim*"<sup>6</sup> adlı kitapta ve aynı hususları tekrar eden "*Franny and Zooey*"<sup>7</sup> adlı eserde görülebilir. İşin ilginç tarafı Rusça yazılan eserin isimsiz yazarına göre yogiler ve sûfîler Hristiyan kilise babalarının meditasyon uygulamalarını aynen almış, akabinde ise ellerine yüzlerine bulaştırmışlardır: "*Buhâralı ve Hindistanlı din adamlarıydı içsel duânın "kalp usûl"ünü Yunan-Ortodoks rahiplerden alıp kendilerine mâl edenler. Yaptıkları ise sadece bu usulü berbât etmek oldu, tahrif de ettiler.*"<sup>8</sup>

Kültürel yayılma (Cultural diffusion) teorisine karşı ilgi çekici bir alternatif daha mevcut. Bu teoriye göre insanın zihninde ve bedeninde gizlenen imkânlar; dînî geleneklerde tabii bir şekilde mevcut olan meditasyon tekniklerine kâfi miktarda devâm edildiği takdirde keşfolunabilirler. Lâkin bu noktada dahi bazı sorular cevapsız kalmaktadır. Mercek altına ister tasavvufu, Şamanizm'i ister de Hristiyan keşişliğini yahut yogayı almış olalım; bu gelenekleri tatbik edenler tarafından bize söylenecek olan; gayeye vuslata muvaffakiyyet kesbetmek için yalnızca psikofizyolojilerininin kâfi gelmeyeceği, inanç sistemlerinin de bu muvaffakiyyet için ehemmiyetli olduğudur. Bu kişilerin evreni, kişiler üstü bir evren değildir; lâkin insanoğlunun tecrübe ettiği bir tür şuur tarafından harekete geçirilmektedir ki bu noktada modern dönem bilim felsefecilerine âit "antropik ilke" kavramı da hatırlanabilir. Bir taraftan, seyr u sülûk ve meditasyon usullerinin yıllara sâri mevcudiyeti, mistisizmin tecrübevî bir temeli olduğunu ifâde eder iken; Diğer taraftan ise, farklı psikofizyolojik sistemler ve bu sistemlerin müstenîd oldukları inanç sistemleri bize; meşgul olduğumuz hususun, sabit biyolojik temeller ile izah edilemeyecek boyutları olduğunu göstermektedir. Zapturapt altına alınmış insan şuurunu, sûfî ve yogilere malûm olan yoğun psikolojik tecrübe seviyelerini biçimlendirmeye belki muktedir olabilir.

<sup>6</sup> Anonim, *The Way of a Pilgrim, and The Pilgrim Continues His Way*, Çevirmen: French RM, San Fransisco: Harper San Fransisco, 1991. İlgili eserin Türkçe tercümesi tespit edilememiştir (Çev. notu).

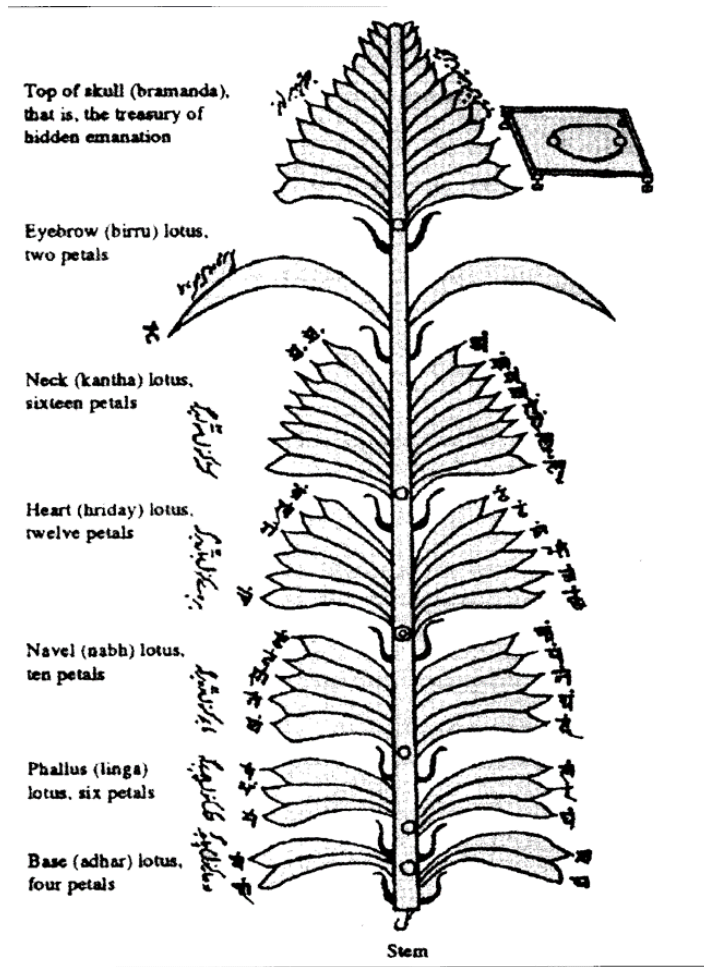
<sup>7</sup> J.D Salinger, *Franny and Zooey*, Çev.: Ömer Madra, İstanbul, YKY, 2019. Makalede bu eserin künyesi verilmemiştir. Türkçeye çevirisinin künyesini vermeyi uygun gördük (Çev. notu).

<sup>8</sup> *The Way of a Pilgrim*, 71.

Bütün bu iddiâlar bir tarafa, Şunu itirâf etmeliyim ki; vecdin psikofizyolojisi ile modern bir kavram olan nöropsikoloji ve beyin arasında güvenilir bir irtibât tesis etmek çok zor. Günümüzün sanayileşmiş toplumlarında çok az kişi bu alanlar üzerinde uzun yıllar boyunca ve tam zamanlı bir çalışma imkânını bulabiliyor. Meditasyon esnâsında beyin dalgalarının nasıl bir seyir izlediğine dâir yapılmış olan az sayıdaki araştırma da ortaya şüpheleri ortadan kaldırıcı ve çarpıcı sonuçlar ortaya koymadı. Farz u muhâl; bir tasavvuf yolu müşşidini ya da bir yogiyi en gelişmiş cihazlarımızdan birisine bağlayabilseydik, beyin dalgası okuyucuları, bize, şuurun nihâi hâli ile alakalı veriler verebilir miydi?

Galiba; kurumsal bilimin, ferdî manevî tecrübelerin yerini alamayacağı bir alan var.

**EK- Şekil 1:** Gavs Ali Şah Kalender'e (19.Yüzyıl) âit olan bu şekil yogi ve sūfî fizyolojilerinde yer alan çakraların lotus yapısını karşılaştırmalı olarak göstermektedir. Urduca ifâdeler her bir



çakranın fizikî yerini işâret etmektedir.

Sırasıyla:

- Kafatasının Üst Kısmı (Bramanda) Gizli Eminasyon Hazinesi
- Kaş (Birru) Lotusu – İki taçyapraklı
- Boyun (Kantha) Lotusu – On altı taçyapraklı
- Kalp (Hridaya) Lotusu – On iki taçyapraklı
- Göbek (Nabh) Lotusu – On taçyapraklı
- Phallus (Linga) Lotusu – Altı taçyapraklı
- Temel (Adhar) Lotusu – Dört taçyapraklı
- Kök

# BİR İSLAM SANATI OLARAK SORU SORMAK: İLMU'L-İHTİLAF VE GÖRÜŞ AYRILIKLARININ KURUMSALLAŞMASI\*

John Walbridge\*\*

Çev. Abdurrahim Bilik\*\*\*

Geliş Tarihi : 12 Mart 2019  
Kabul Tarihi : 18 Nisan 2019

## Öz

Felsefe tarihçisi olan John Walbridge bu makalesinde, İslam dünyasında görüş ayrılıklarına yaklaşım hakkında genel bir bakış sunmaktadır. Bu amaçla ihtilaflara yaklaşım konusunda geçmiş ile günümüze mukayese eden Walbridge, çalışmasını İslamî ilimlerde birden fazla yaklaşımın neden doğru kabul edildiği ve İslamî ilimler eğitiminin sistemi üzerinden ortaya koymaktadır. İslam dünyasında geçmişte ihtilaflara müsamahalı yaklaşıma karşın günümüzdeki müsamahasız yaklaşımı, klasik eğitimin dağılması ve yeni Hanbeliliğin yükselişi gibi sebepler üzerinden açıklayan yazar, son olarak konuyla ilgili kendi çözüm önerilerini sunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Görüş Ayrılıkları, İslamî İlimler Eğitimi, İlmü'l-İhtilaf.

## THE ISLAMIC ART OF ASKING QUESTIONS: ILM AL-İKHTILAF AND THE INSTITUTIONALIZATION OF DISAGREEMENT

### Abstract

In this article of him, John Walbridge, an historian of Philosophy, provides with a general overview of the attitudes towards differences of opinions in the Islamic world. In this regard, he discusses his study as centred on the idea that diversity of approaches in Islamic studies is regarded to be correct and on the education system of Islamic studies. He explains the bigotry seen today in the Islamic world, which is in complete contradiction to the tolerance showed in the past towards different opinions, by linking it to such factors as the cessation of the classical education and the rise of new Hanbalite movement. He concludes his paper by offering his solutions to the problems on the matter.

**Key words:** Differences of Opinions, Education of Islamic Studies, 'Ilm al-Ikhtilaf

## Giriş

Ben ömrümün yarısından fazlasını İslam dinini incelemeye ve araştırmaya adadım. Bu kadar uzun bir zamanı, müntesibi olmadığı bir dini araştırmak için harcamak, dışarıdan biri için ilginç bir durum. İslam, herhangi birinin bütünüyle idrak edemeyeceği kadar geniştir ve (İslam dininde) bir insanın, İslam'ın muazzam manevi yollarından birini araştırarak hayatını harcamadan asla tam olarak anlayamayacağı kadar çok şey vardır: İslam hukuku, Tasavvuf (Sufizm) ve Şiilik bunların aralarında en önemlileridir. Yine de ben, İslam'ın bazı yönlerini anlamak için harcadığım vaktin ve emeğin karşılığını güzel bir şekilde gördüm. Bu makalede genellikle ilgilendiğim bilimsel ayrıntıları bir kenara bırakarak uzun yıllardan beri kafamı kurcalayan daha büyük bazı meseleler üzerinde durmaya çalışacağım.

Sorular sormak ve cevapları hakkında ihtilafa düşmek, bana göre, İslami tecrübenin tam merkezinde yer alır. İlk inananlar -ve aynı derecede önemli olan ilk inanmayanlar- (Hz)

---

\* Bu makale ilk olarak Nisan 2001'de, Pencap Üniversitesi, Lahor'da, Felsefe Bölümü sponsorluğunda İkbâl'i anma konferansı olarak ortaya konuldu. Başta o zamanki başkan Dr. Absar Ahmad olmak üzere meslektaşlarıma oradaki misafirperverliklerinden ötürü minnettarım. Bu seride öğretim üyelerinden Allame İkbâl düşüncesiyle ilgili bazı konularda genel bir üniversite izleyicisine karşı sunum yapmaları istendi (Yazarın notu).

\*\* Prof. Dr., Indiana University Bloomington Department of Near Eastern Languages Cultures, [jwalbrid@indiana.edu](mailto:jwalbrid@indiana.edu).

\*\*\* Dr. Arş. Gör. Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [abdurrahimbilik@trakya.edu.tr](mailto:abdurrahimbilik@trakya.edu.tr). Orcid Id: 0000-0001-5442-0455.

Bu çalışma "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve çalışmanın intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Atf:** Walbridge, John. "Bir İslam Sanatı olarak soru sormak: İlmü'l-İhtilaf ve görüş ayrılıklarının kurumsallaşması". trc. Bilik, Abdurrahim, Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 3 (Nisan 2019): 135-148.



Peygamber'e sorularla geldiler. Kur'an'ın önemli bir kısmı ve hadislerin daha büyük bir kısmı bu sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. (Hz) Peygamber'in vefatından sonra inananlar sorularıyla (Hz) Peygamber'i iyi tanıyanlara geldiler ve sonra ilk inanan nesilden aktarılan rivayetler hakkında ve İslam toplumunun teraküm etmiş dinî hikmeti hakkında bilgi sahibi olanlara geldiler. Ve şuan onlar hala bilgi sahibi olarak tanınan insanlara sorularıyla gelmeye devam etmektedirler.

William Chittick, 2000'in sonbaharında Pencap üniversitesinde İkbâl anısına verilen derste, O'nun *tahkik*, yani hakikati arama kavramını ele almıştı ve bunun ihmal edilen bir kavram olduğunu ve bu kavramın karşısında yer alan *taklit*, dinî meselelerde bir başkasının entelektüel otoritesini kabul etmek kavramına ise çok vurgu yapıldığına dikkat çekmişti. Profesör Chittick İslam mistisizmi (tasavvuf) hakkında büyük bir bilgindir ve kendisi de gayet mistik (sufi) bir kişiliktir. Ben yalnızca bir felsefe tarihçisiyim ve benim bu makaledeki hedefim daha mütevazı: Görüş ayrılıklarına İslamî yaklaşım, İslam âlimleri tarafından kullanılan ismi ile ilmu'l-ihtilaf hakkında bir şeyler anlamak. İslam toplumunda cevapsız soruların ve görüş ayrılıklarının rolü hakkındaki şaşırtıcı özelliklerin nasıl ilişkilendirilebildiğine (bu makalede) bir nebze ışık tutabilmeyi umuyorum.

### **Beni Şaşırtan Üç Olgu**

Bu makalede üç olgu ve bunların her birinin İslam toplumundaki sorular ve görüş ayrılıklarının rolü ile ilişkilendirilme yolları hakkında konuşacağım ki bunların her biri beni şaşırtmıştır. Ben bunların hepsinin İslam dininin aynı temel özelliği, yani süregelen daimi görüş ayrılığına karşı müsamaha gösterilmesi ile bağlantılı olduğunu ve bunların en sonunda birbirini açıkladıklarını öne süreceğim. Şimdi bunları maddeler halinde sayacak daha sonra ise her birini daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

1. Müslüman âlimler, mesela Hukuk ekolleri, Kur'an metinleri, güvenilir hadis külliyatları ve benzerleri gibi sadece tek cevabın doğru olduğu gözükken meselelerde neden çeşitliliği desteklediler?
2. Müslümanlar neden ulema eğitimi için içerikten çok yöneme vurgu yapan bir öğretim programı benimsediler ki eğitim metodu olarak vurgu yapılan bu yorumlama yöntemlerini sadece sınırlı sayıda âlim pratikte kullanabilmektedir?
3. Neden Müslümanlar Orta Çağda din ve toplum ilişkisi hakkında fikir birliğini sağlamakta başarılı olmuşlarken bunu modern zamanlarda sağlamakta başarısız olmaktadır?

### **Çeşitliliği Kabul Etmek**

İslam fitne konusundaki ilk ciddi krizle çok erken bir dönemde, Halife Osman'ın (35/656) öldürülmesinden hemen sonra yüzleşti. Müslümanlar ilk defa bir savaşta bir birleriyle mücadele içine girdiler ve yine ilk defa Hz. Peygamber'in vefatından sonra dini önderliğin tabiatı gibi can yakıcı bir konuyla karşı karşıya kaldılar. Sonraki fitneler bunu takip etti. Bu savaşların çoğu liderlik içindi, sık sık idaredeki yozlaşma protesto ediliyordu, fakat bunun yanında entelektüel fitneler de vardı. Erken dönem Müslümanları İslam hukukunun doğası ve içeriği, İslam'ın temel inançları, Kur'an metni, hangi hadislerin sahih kabul edileceği ve hangilerinin zayıf veya mevzu olarak addedilerek reddedileceği hakkında tartıştılar. Bu ihtilafların birçoğu bir kaç yüzyıl içinde - mutlak bir tarih belirlenecekse (505/1111), Gazzalî'nin vefat ettiği tarih gelinceye kadar - yerleşmişti. Bu zamana kadar, İslam dünyası içindeki dinî meselelerin çoğu hakkında genel

bir görüş birliği vardı. Ayrıntılar bizi ilgilendirmiyor, bizi ilgilendiren şey, aynı oranda geçerli olacak şekilde belirli bir alternatif çeşitliliğinin kabul edilmesi suretiyle sınırları belirlenmiş bir görüş ayrılığının üzerinde genellikle görüş birliğinin sağlanmış olmasıdır. Şimdi bazı örnekler üzerinden konuyu gözler önüne serelim.

### **Dört Mezheb**

Bu tür kurumsallaşmış ihtilafın en önemli örneği, dört Sünnî fıkıh mezhebinin ve büyük ölçüde beşinci fıkıh mezhebi kabul edilebilecek İsnâaşeriyye (Twelver) Şii mezhebinin varlığıdır. Mezhepler arasında, - Şii'lik de dâhil olmak üzere-, çok büyük farklılıklar yoktur, fakat bunlar İslam'ın erken döneminde İslam hukukunun kaynakları ve yöntemleri hakkında derin ihtilaflar üzerine doğmuşlardır. Bu farklılıklar sorun olabilmektedir: Mesela Hanbeliler ve Hanefiler bir kızın velisinin izni olmaksızın evlenebilip evlenemeyeceği meselesi üzerine birbirinden farklı görüşlere sahiptirler. Bu, Pakistan'da zaman zaman problem olan bir meseledir. Bunun daha ötesinde, mezhepler sadece basit biçimde bir düşünce okulu olduklarını iddia etmezler; onlar İlahî hukuku Muhammed'e indiği şekliyle yansıttıklarını da iddia etmektedirler. Yine de, Gazali zamanında Müslümanlar, İslam hukukunun aynı oranda kabul edilebilir en az dört versiyonunun olduğu düşüncesini rahatlıkla kabul ediyor görünüyorlardı.

### **Kur'anın Yedi Kıraati<sup>1</sup>**

Orta Çağ Müslüman âlimlerine göre Kur'an, birkaç satırdan birçok sayfaya kadar değişen bölümlerde Muhammed'e indirildi. Orta Çağda ve modern dönemde birçok âlim, (Hz) Peygamber'in vefatı sırasında bu vahiylerin bir araya getirilmesinin (cem') büyük bir ihtimalle tamamlanmadığı görüşündedir.<sup>2</sup> Bazı veya çoğu surelerin bugünkü halini (Hz) Peygamber'in elinde aldığı kesin gibi görünse de, vahyin tümünü bugünkü düzenine (Hz) Peygamber'in kendisinin getirmediğine dair çok fazla kanıt vardır. Meşhur bir rivayette Ebu Bekir döneminde Zeyd b. Sabit'in Kur'an'ı "hurma yapraklarından, yassı taşlardan ve insanların ezberlerinden"<sup>3</sup> bir araya getirdiği bildirilir. (Hz) Peygamber'in bizzat kendisinin bazen vahiyleri vahiy kâtiplerine yazdırdığı bilinmektedir. En önemli erken dönem Müslümanları Kur'an'ın bazı kısımlarını ezberlemişti; bunlardan bazılarının kendi yazılı derlemelerine "mushaf"lar" sahip oldukları aktarılmaktadır. Sonuç olarak, (Hz) Peygamberin vefatından sonra insanların arasında birkaç mushaf bulunmaktaydı. Örnek olarak Ali'nin (40/660) surelerin kronolojik sıraya göre tertip edildiği bir Kur'an nüshasına sahip olduğu, (Hz) Peygamber'in bazı diğer sahabelerinde de surelerin farklı şekilde tertip edildiği nüshaların bulunduğu söylenir. Ayrıca bu çeşitli derlemelerin (collections) bazıları arasında bazı küçük ifade farklılıkları, bazıları arasında da daha büyük farklılıklar vardı.

Halife Osman endişe duymaya başladı. Çünkü Kur'an'ın doğru metninin hangisi olduğu hakkında anlaşmazlıklar başlamış ve Kur'an'ın kısımlarını ezberleyen (Hz) Peygamber'in sahabesinden birçoğu da savaşta öldürülmüştü. Bu olaylar, Kur'an'ın bazı kısımlarının kalıcı olarak kaybolma tehlikesini yaratıyordu. O, Kur'an'ın resmi olarak toplanmasını sağlamak üzere bir heyet görevlendirdi – toplanan bu metne "imam" adı verilmiştir- ve sonuçta ortaya

<sup>1</sup> Kuran'ın farklı okunuşları için bkz. Ahmad Ali al-İmam, *Variant Readings of the Quran: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1418/1998)

<sup>2</sup> Kuran'ın toplanmasıyla ilgili Müslüman bakışını genel olarak görmek için bkz. Muhammed Abd al-Azim ez-Zurqanî, *Menahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, II. Bölüm, Mekke, Makatabah Nazar al-Baz, 1417/1996, özellikle sayfa 200 ve devamı.

<sup>3</sup> Muhammed ibn İsmail al-Bukharî, *Sahih al-Bukharî*, Kitab al-Fada'il al-Qur'an, Bab Jam al-Qur'an.

çıkan bu mushafın nüshaları, büyük İslam şehirlerine gönderildi ve diğer mushafın ortadan kaldırılması emredildi. Bu, Orta Çağ İslamî anlatımına göre bugün elimizde bulunduğu şekliyle Kur'an'ın, Orta Çağ ibaresiyle - ma beyne'l-deffeyn "iki kapak arasında olan" – bize nasıl geldiği ile ilgili açıklamasıdır. Bu derleme, hemen hemen tüm Müslümanlar tarafından çabucak güvenilir ve otorite olarak kabul edilmiş görünüyor. Bugün Osman'a ait bu mushaf dışında bir mushafın varlığı bilinmiyor. Kimse Osman'ın tashih edilmiş metnine (rescension) ciddi bir itirazda bulunmadı. Bununla beraber VII. yüzyıl Arap yazısında modern Arap yazısının nokta ve hareketleri yoktu, bu yüzden ilk yüzyıllarda Kur'an'ın tam olarak nasıl okunması gerektiği konusunda ciddi bir anlaşmazlık vardı. Konuyla ilgili çalışmaların sonraları *ilmu'l-kıraat* "okumalar bilimi" olarak isimlendirilmeye başlandığı ve bir fiilin eril mi dişil mi olduğu, etken mi edilgen mi olduğu gibi genellikle anlamı etkilemeyen küçük hususlarla ilgili olan bu farklılıklardan hareketle ortaya çıkan yazılı metindeki bu problemler, ancak daha sonra icat edilen noktalama ve harekeleme işaretleri ile çözümlenebilmiştir. Bunun yanında Kur'an'ın indirildiği dil olan Arapça'nın özü hakkındaki bilimsel anlaşmazlığa dayanan Arapça'nın grameri ve telaffuzu üzerine bazı görüş ayrılıkları vardı. Örnek olarak belirli koşullar altında uzun A harfi nerelerde genizden okunacaktı. Bu tartışmalar, Arap dil ilimlerinin gelişmesini motive eden önemli faktörlerdi. Bütün bu meseleler, Orta Çağ *ulumu'l-Kur'an* ve *kıraat* eserlerinde ayrıntılı olarak ve ilmî tefsirlerde ki (ayetin anlamı hakkındaki) tartışmalar altında ayetin hangi kıraatle ilişkilendirildiği açıklanmaktadır, ele alınmıştır.

Kur'an'ın İslam'ın temeli olduğu göz önüne alındığında, Kur'an metni hakkındaki küçük anlaşmazlıklar bile potansiyel olarak çok tehlikeliydi. Bundan dolayı Osman'ın öncelikle neden resmi olarak Kur'an'ın bir araya getirilmesini emrettiği elbette anlaşılır olmaktadır. Sonunda Müslüman âlimler kayda değer bir anlaşma noktasına geldiler: Kur'an'ın yedi eşit *kıraati*, yedi *ahrufu* vardı, bunlardan her birinin iki farklı versiyonu vardı. Bundan başka diğer üç kıraat biraz daha az etkiliydi. Bu çeşitliliğin Allah'ın Müslümanlara rahmetinin bir işareti olduğu, tüm versiyonların otantik olduğu ve (Hz) Peygamber'in şu sözünden kaynaklandığı söylendi: "Cebrail bir harfe göre bana öğretirdi ve ben de öğrettiklerini ona tekrar ederdim. Sonra ben daha fazlasını istedim ve yedi harfe ulaşınca kadar o da bana daha fazlasını öğretti."<sup>4</sup> Günümüzde Kur'an'ı tüm bu yedi kıraate göre okuyabilen Kur'an okuyucuları vardır.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Al-Bukhari, Sahîh al-Bukhari, Kitab Fada'il al-Qur'an, Bab Unzila al-Qur'an 'ala Sab'at Ahruf.

<sup>5</sup> Kuran'ın toplanması -cem'- ve yedi kıraatin detayları önemli tarihsel ihtilaf meseleleridir, verdiğim açıklamanın nerdeyse her bir noktası tartışılabilir ve tarihsel ve teolojik zeminlerde hem Orta Çağ hem de modern âlimler tarafından tartışılmıştır. Benim açıklamam çoğunlukla Orta Çağ Kuran ilimleri eserlerindeki cemu'l-Kuran açıklamalarına dayanmaktadır ki Suyutî'nin *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran* isimli eseri bunlar arasında en meşhurdur. Konuyla ilgili Batılı bilginlerin tarih açıklaması İslam Ansiklopedisi'nde "Kuran" maddesinde bulunmaktadır: "Batılı bilginler bu konuda birbirleriyle aynı fikirde olmamakla beraber, Kuran'ın nihai metninin kökenlerini Peygamber hayatında III./IX. yüzyılda bir yere dayandırmaktadır. Bununla beraber yaygın kanaat şöyledir: Kuran'ın nihai metninin ortaya çıkışı, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın halifelik dönemlerinde Kuran'ın toplanmasıyla ilgili Orta Çağ açıklamalarında tasvir edildiğinden daha kademeli bir şekilde gerçekleşmiştir." Batılı bilginlerin çoğunun, tıpkı Müslüman meslektaşları gibi şuan sahip olduğumuz Kuran'ın orijinal Osman mushafından dikkate değer bir farkı olmadığına inandıklarını vurgulamak önemlidir.

Osman'ın mushafı tartışılabilir olsa da, yedi kıraatin tarihi hakkında çok az şüphe vardır. Bu kıraatler, çeşitli Kuran okuma okulları arasındaki karmaşık anlaşmazlıkları bir düzene sokmanın yolu olarak İbn Mücahid tarafından IV./X. yüzyılda popülerleştirildi. Daha sonraki yüzyıllarda, sadece birkaç okuma İslam dünyasının ortak kullanımındaydı. Mısır'da yaygın olan Asım kıraatinin Hafs rivayeti şeklindeki Kuranlar Mısır'da basıldığı zaman, bu kıraat İslam dünyasında baskın hale geldi ve diğer kıraatlerin yaygın olduğu bölgelerdeki âlimlerin itirazları olmadan diğer kıraatler kullanımdan kalktı. Bugün Müslümanların çoğu muhtemelen yedi ve on kıraatin varlığından habersizdir. On kıraatin tümünün kaydını tutma girişiminin ve bunun sonucunda ortaya çıkan ihtilafın ilginç bir açıklaması için bkz. Labib as-Said, *The Recited Koran: A History of the First Recorded Version*, terc. Bernard Weiss, M.A. Rauf ve Morroe Berger (Princeton: Darwin Press, 1975).

## Altı Hadis Kitabı

İslam'ın ilk dönemlerinde hadislerin büyük bir oranının unutulduğu konusunda herkes görüş birliği içerisindeydi, fakat hangi hadislerin tam olarak güvenilir olduğu konusunda büyük bir görüş ayrılığı vardır. Erken dönem Müslüman âlimleri bu problemi çözmek için farklı yöntemler geliştirmiştir. Bir kez daha, bu âlimler ihtilaf üzerine görüş birliğine varmışlardır. İki hadis derlemesi en yüksek güvenilirliğe sahip iki eser olarak kabul edilmiştir, diğer dört hadis derlemesi de daha az derecede olmakla beraber güvenilir kabul edilmiştir. Şii'ler ise kendi alternatif hadis kaynaklarına sahiptirler.

## Şii'likte Taklit Mercii'

Muhtevası büyük oranda aynı olmakla beraber Şii hukuku Sünnî hukuktan biraz daha farklı işlemektedir. İmamın yokluğunda Şii'ler hukukî meselelerde kendi içtihatlarına bırakılmışlardır ve her Şii –diğer Müslümanlar gibi- herhangi bir meselenin hükmünü belirlemek ve ona tabi olmak için gayretini göstermekle yükümlüdür. Şii toplumu, İslam hukukunu belirlemek üzere hukuk eğitimi alan küçük bir grup “-müçtehitler-“ ile böyle bir eğitimi almayan veya bu eğitimi almasına rağmen kullanmayı tercih etmeyen çoğunluğu teşkil eden “-mukallitler-“ şeklinde ikiye ayrılır. Şimdi, herhangi bir zamanda yüzlerce müçtehit olabilir fakat uygulamada bunların sadece çok az bir kısmı başkaları için hukuki kuralları ortaya koyar. Her mukallit, ihtiyaç duyduğu hukuki tavsiye için müçtehitlerin en yetkinini arama yükümlülüğü altındadır. Önemli sayıda mukallit tarafından takip edilen kişiye “*merciu't-taklid* (taklit mercii)”, bazen tercüme edildiği şekliyle “örnek alınacak kaynak” denilir. Şimdi konumuza dönelim: Şii'ler bu kadar çok sayıda merci'lerin olabileceği gerçeğinden rahatsız değillerdir ve bireysel olarak bir inanan bunlardan seçtiği herhangi birini takip edebilir. Örnek olarak İran hükümeti merci' olarak Ayetullah Humeyni'nin benimsenmesi için baskı yaptı fakat dindar İranlıların Irak'ta yaşayan merci'leri veya İran'da tutuklu olan Ayetullah Muntazar gibi herhangi bir merci'yi takip etmelerine engel olmadı.

## Farklı disiplinlerde karşıt sonuçlar:

XIII. yüzyıl İran âlimlerinden Kutbuddin Mahmud b. Mesud el-Şirazi (710/1311) hakkında bir kitap ve birkaç makale yazdım. Daha sonra meşhur olduğu şekliyle bu âlim, hem akli hem nakli alanlarına dair birçok disiplinde yazmıştır. Bir filozof, bir bilim insanı ve büyük bir âlim olmasına karşın O, bu disiplinlerden her birini, bunlara dair çalışmalarından elde ettiği sonuçlarını birbiriyle uyumlu hale getirmeden veya onları daha geniş tek bir entelektüel çerçeveye oturtmadan, müstakil olarak yürütmekten oldukça memnun görünmektedir. Örnek olarak, (Şirazi) hayatının sonuna doğru *Gurretu'l-tac* “İnci Taç” isimli bilimler üzerine geniş bir araştırma kaleme aldı. Bu çalışmanın büyük bir kısmını İslam felsefe geleneğinde bilim ve matematik araştırması oluşturuyordu. Daha sonra Ahlak ve Siyaset Bilimi, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf konularını işlediği uzun bir ek bölüm ekledi. Bu çalışma kâinatın doğası hakkında kapsamlı ve birbiriyle uyumsuz üç açıklama içeriyordu: Bunlardan biri, İbn Sina (428/1037) ve Sühreverdi'yi (578/1191) takiben felsefi anlayıştı; bir diğeri Fahrettin er-Razi'yi (606/1210) takiben atomcu anlayıştı; bir diğeri ise Muhyiddin İbn Arabi'nin (638/1240) vahdetü'l-vücut geleneğini takiben monistik anlayıştı. Orada iki politik açıklama vardı. Bunlardan biri şahlık literatürünün yansıması olan İran'ın pratik geleneğine dayanırken, diğeri Ebu Nasr el-Farabi'nin (339/950) çalışmalarına dayanan Platoncu yaklaşımdı. O, hakikati farklı yöntemler

kullanarak takip etmenin farklı sonuçlar doğurmasının doğal olduğu şeklinde yalın bir düşünceye sahip görünmektedir.

Gazalî düşüncesiyle ilgili çalışma benzer zorluklarla karşılaştı. Onun farklı disiplinlerdeki çalışmaları, neredeyse farklı insanlar tarafından kaleme alınmış görünmektedir. (Gazalî'nin) Mistik metafizik üzerine *Mişaktu'l-envar*<sup>6</sup> isimli çalışması (gerçekten ona ait olup olmadığı) sorgulandı, çünkü oradaki görüşler Gazalî'nin diğer çalışmalarında bulunmuyordu. Aynı şekilde (Gazalî'nin) mantık, felsefe ve teoloji üzerine eleştirilerinde de uyuşmazlıklar vardır. Öyleyse gerçek Gazalî hangisi? Görünen o ki, hepsi.

Daha fazla örnek de verebilirim, ancak amaçlarımız doğrultusunda bu kadarı yeterli. Mesele şu ki, Orta Çağ Müslümanları, bizim yalnızca tek doğru versiyonu olduğunu düşünebileceğimiz şeylerin eşit derecede güvenilir versiyonları olduğunu kabul etmekten memnundur: Mesela İslam hukuku, Kur'an metinleri, güvenilir hadis derlemeleri, hatta gerçeğin doğası hakkındaki açıklamalar buna örnektir. Bu ilke liderlik konuduna da uygulanmıştır. Avrupa'da, teoride her zaman herhangi bir siyasi pozisyon için tek bir hak sahibi vardır, mesela İskoçya için sadece tek bir hak sahibi kral vardır. İslam'da, Şiiiler dışında, durum böyle değildir. İslam'da yöneticiler ve özellikle yöneticilere yönelik dini yükümlülükler vardır fakat fiili olarak yönetici olmadan önce hiç kimse yöneticilik konusunda hak sahibi olarak belirli değildir.

Dini gerçeklik konusunda eşit derecede otorite sahibi alternatifleri tolere etme isteği, dikkate değer bir olgudur.

## İçerik Yerine Yöntem Eğitimi

*Ders-i nizamî*, Güney Asya'daki Müslümanlar tarafından iyi bilinen bir kavramdır. Bu, on sekizinci yüzyıl Hintli Müslüman âlimi Nizamü'd-din el-Sihalvî (1161/1748) tarafından tasarlanan müfredatın adıdır. Bu, on üçüncü yüzyıla kadar uzanan İslamî bir müfredatın modellerine dayandığından, onun bir icadı değildir. Nizamuddin'in müfredatı, diyalektik beceriyi vurgulamaktaydı. Öğrenciden; geleneksel mantık, Arap dili grameri ve retorik öğrenebilmesi için çok zaman harcaması bekleniyordu. Eğitim, öğrencinin bir dizi şerh ve haşiyeyi de kullanabileceği ve çok iyi ezberleyebileceği muhtasar kitaplara dayandırılmıştı. Dersler, metinlerdeki zor ifade ve anlamların ayrıntılı bir şekilde açığa çıkartılmasından ibaretti; öğrenciler ve öğretmenler bu zor ifade ve anlamları ortaya koymak ve çözmek üzere yarışıyorlardı. Bu eğitim formu, Orta Çağ Avrupa üniversitelerindeki eğitim gibi, sınırlı olmasına rağmen oldukça sıkı ve zahmetliydi. Bu eğitimin en dikkat çekici özelliği, görece daha az din çalışması içermesiydi: İslam hukuku, Kur'an tefsiri ve Hadis oldukça ihmal edilmişti. Bu son özellik, XIX. ve XX. yüzyıldaki Müslüman reformcular tarafından çokça eleştirildi, dolayısıyla sonuç olarak *Ders-i Nizamî*, kısmen yeni müfredat tarafından gölgede bırakıldı, tıpkı *Diyobend*'de olduğu gibi dini metinlere daha fazla vurgu yapılarak mantık metinleri ise daha az vurgulandı.

Peki, Müslümanlar böyle bir müfredatı neden benimsemeliydi? Bu, Hindistan'daki bazı tarihsel gelişim kazaları nedeniyle değildi, zira çok benzer bir müfredat İslam dünyasının çoğunda daha erken dönemlerde kullanılmıştı ve İran'ın Kum şehri gibi bazı yerlerde kullanılmaya hala devam etmektedir. Şimdilik sadece şu kadarını söyleyeceğim ki *Ders-i Nizamî* müfredatının temel amacı, öğrencilere derin bir mantık bilgisi, dilin iç işleyişi ve retorik bilgisi aracılığıyla metinleri nasıl anlayacaklarını öğretmektir. Bu eğitim, kutsal metinleri

<sup>6</sup> İngilizce çevirisi için bkz. W.H.T. Gairdner, *The Niche for Lighth* (London: 1924).

öğrencilere öğretmeye veya bu metinlerin ne anlama geldiklerini öğrencilere anlatmaya odaklanmamıştı. *Ders-i Nizamî* ve benzerlerinin, Şiiilerin ve Sünnilerin dört mezhebinin herhangi birinin eşit derecede öğrenimde kullanabilecekleri şekilde İslam ümmetinin ortak (pan-Islamic) müfredatı olabilme meziyeti vardı. Böylece Sünni medreselerde mantık ve hatta kelim üzerine Şii metinleri öğretildi.

### **Modern Zamanlarda Görüş Birliğine Ulaşmadaki Başarısızlık**

XXI. yüzyılın başlarında İslam dünyasının durumuna bakan bir gözlemci, cevaplanmamış soruların, fiili anlaşmazlıkların ve anlaşma çabalarının ne kadar farklı bir rol oynadığı konusunda şaşkına dönmektedir. Benim buradaki ilgim özellikle İslam ve İslam'ın geleceği ile ilgilenen bireyler ve gruplara, hissi olarak veya entelektüel olarak İslam ile meşgul olanlara ve İslam'ın karşılaştığı sorunların çözümünün aynı zamanda İslamî toplulukların karşılaştığı sorunların da çözümü olduğuna inananlardır. Başka bir deyişle İslam'ı – ya da en azından doğru bir şekilde anlaşılabilir ve doğru bir şekilde uygulanan İslam'ı – İslam toplumlarının çaresi olarak görenlerdir.

Böyle bir formülasyon, devrimci İran, Afganistan'daki Taliban, İslamî bir hukuk, politika veya ekonomik sistemine çağırıcılar ve İslamî modernistlere kadar çok çeşitli görüşlere dayanır. Cevap, İslam'ı hal-i hazırda uygulandığı şekli olarak gören veya İslam'ı ve dini genel olarak ilerlemenin önünde bir engel olarak görenler açısından olumsuz olabilir. Arap Baas'çıları ve birçok Filistinli grup gibi, uyum sağlamada seküler olan ve İslam'ı sadece kendi kültürlerinin bir özelliği olarak gören politik gruplar olduğu için bu, her görüş sahibini kapsamamaktadır. Yine de, İslam dünyasındaki en anlayışlı insanlar muhtemelen İslam'ın bir şekilde kendi ülkelerindeki politik, ekonomik ve sosyal geleceğinin merkezinde olduğuna inanmış kişilerdir. Onların neden böyle düşünmeleri gerektiğini anlamak gayet kolaydır. İslam dini, tarihte İslam toplumlarının yükselişinin doğrudan nedeniydi, bu sebeple bir şeyler ters gittiğinde Müslümanların açıklamalar ve çözümler için İslam'a bakmaları gayet doğaldır. Bununla birlikte, gözlemcinin bir şeylerin değiştiğini fark etmemesi mümkün değildir. Orta Çağlarda, görüş ayrılıklarının kurumsallaşmasına dair İslamî kabul, İslam toplumunun yapısı ve fonksiyonu hakkında genel bir ittifak dâhilinde gerçekleşmiştir. Çağdaş İslam dünyasında, görüş ayrılıklarının kapsamı çok daha geniştir ve hangi görüş ayrılıklarına nereye kadar müsamaha gösterileceği konusunda bile ittifak yoktur. Her zaman yaptığım gibi yine örnek olarak Pakistan'ı göstereceğim, çünkü orada benim ele aldığım konuların açıkça görülebileceği birçok aşırı durum var. Örnek olarak, (Pakistan'da) modern öncesi dönemde diğer mezheplerin tanınması ve Şiiiliğin fiili olarak kabul edilmesi üzerine gerçekleşen ulema ittifakı sayesinde birçok görüş ayrılıklarının kurumsallaşmış olmasına rağmen, müsamahaya karşı güçlü veya en azından yüksek sesler var. Bu kurumsallaşmış ihtilaf kültürüne karşı tolerans ve bilinç giderek alttan alta kaybolmaktadır. Bu meselelerin ötesinde daha büyük bir mesele var: İslamî veya değil, kültürün meşruiyetinin kapsamı, evrensel İslamî normlardan üretilmemiştir.

Bazı somut örnekleri ele alalım. Pakistan İslamî ders kitapları genellikle dört hukuk okulunun varlığından veya aslında İslam hukukunun üretildiği kompleks ve deneyimsel yönteminden söz etmemektedir. Bunun yerine onlar gelişimini tamamlamış ve sahabenin açıklamalarından standartlaştırılmış bir yasal sistemi anlatmaktadırlar. Bu tür ders kitaplarından öğrencilere, İslam hukuku ile ilgili meselelerde görüş ayrılıklarının ancak sapkınlıktan kaynaklandığı öğretilmektedir. Aynı şekilde İslam ile ilgili kitaplar genellikle kanun ağırlıklıdır ve Sünnilik ile uyumludur ve İslam'ın diğer gelenekleri hakkında söyledikleri çok az şey vardır: Şiiilik ve Şiiiliğin ortaya çıkmasına neden olan İslam'ın erken döneminin büyük meseleleri ve

hatta Pakistan’da baskın manevi gelenek olan Tasavvuf (Sufizm) bile görmezden gelinmektedir.

Daha genel bir örnek, İslam hukukunu devletin temel yasası olarak kabul etme çabasıdır. Tahmin edilebileceği üzere bu, İslam’ın Orta Çağlarında var olan bir durumun yeniden hayata geçirilmesi değildir. Elbette (Hz) Peygamber ve Raşid Halifeler döneminde İslam hukukunun erken bir formu yürürlükteydi fakat İslam hukukunun tamamıyla gelişmiş formu ancak hicri II. ve III. / miladi VIII. ve IX. yüzyıllarda ortaya çıktı. Bu hukuk, çeşitli sebeplerden ötürü neredeyse hiçbir zaman devletin temel yasası olmadı. Çok az sayıdaki yönetici hukuk sisteminin idaresini tamamen ulemanın eline bırakmaya istekli olmuştur, aynı şekilde ulema da kendi hukuki otoritelerini dindarlıkları son derece şüpheli olan yöneticilere bırakmaya istekli değildi. İslam hukukunun büyük bir kısmı, devletle ilgili olmayan dini uygulamalar ile ilgiliydi ve geri kalanların çoğu da alış veriş ve evlilik gibi bireyler arasındaki rızaya bağlı sözleşmeleri düzenleyen yasalardı. Devletle yakından ilgili olan birçok hukuk alanı, özellikle de ceza hukuku, İslam hukukunda çok az ele alınmıştır. İslam dünyasının her bölgesinde, çoğunlukla İslam öncesine dayanan ve genellikle farklı şekillerde olan örfi hukuk vardı. Dindar âlimler her ne istemiş olursa olsun, vergi ve ev sahibi-kiracı ilişkileri gibi hayatın önemli alanları, İslam hukuku ile değil, örfi hukuk ile yönetiliyordu. Son olarak, bir hukuk ekolünün devlet tarafından zorla uygulamaya konulması, ulemanın vicdanını ve diğer hukuk ekollerinin takipçilerini yaralardı.

Doğal olarak, dindar bir yönetici, tıpkı diğer vicdan sahibi inananlar gibi, İslamî normalara uygun hareket etmeye çalışacaktı ve vicdanı İslami hassasiyetlerle çok fazla ilgili olmayan bir yönetici bile gereksiz yere dini hassasiyetleri incitmeye çalışacaktı. Yine de devlet kendi gereksinimlerini takip etti ve kendi hukukunu yürürlüğe koydu. Sonuç olarak, İslam hukukunu devlet hukuku olarak belirleme girişimleri çok nadirdi ve genellikle çok başarılı veya uzun ömürlü değildi. Örnek olarak XVIII. yüzyılda İngilizlerin Bengal’de Hanefi hukuku üzerine dayanan bir hukuk sistemi uygulamaya çalışmaları gösterilebilir ki bu sistem modern Pakistan hukuk sisteminin asıl kaynağıdır. Hem İngiliz Bengal’inde hem de Pakistan’da, devlet hukukunu İslam hukukuna dayandırma yönündeki iyi niyetli girişimler, Osmanlı Türkiye’sinde olduğu gibi, İslam hukukunun muhtevası hakkındaki görüş ayrılıklarına ve devlet hukuk sistemlerinin kendi iç mantıklarına göre evrilme eğilimlerine ters düştü ki Osmanlı Türkiye’si muhtemelen İslam hukukunun tüm hukuk sisteminin temeli olarak kullanılmasının en başarılı örneği idi.

Doğrudan klasik eserlerdeki İslam anlayışından kaynaklanmayan kültürün rolü, İslam dünyasındaki ihtilafın en büyük kaynağıdır. Burada Batı ve küresel kültürün meydan okumasından değil, İslam topraklarının yerel kültüründen söz ediyorum. Bunun klasik örneği İran’dır ki orada iki ayrı kültür geleneği on iki yüzyıl boyunca bir arada yaşamıştır. Söz konusu iki ayrı kültür; temeli dini ve evrensel olan İslam kültürü ile Pers dilinde ve İran monarşisinin milliyetçi geleneklerinde vücut bulan İran kültürüdür. Bu iki gelenek birbirinden çok farklıdır ve bazen verimli olan bazen de yıkıcı olan bir gerilim içerisinde her zaman bir arada yaşamıştır. Yerel kültürün kendisini İslam ile hiçbir ilgisi olmayan şekillerde ifade edebileceği tüm İslam ülkelerinde benzer durumlar vardır. Örnek olarak Lahor’un “uçurtma uçurma” bayramının kökeni muhtemelen Hindu olmasına rağmen şimdi tamamen seküler bir bayramdır. Yerel İslami kültürel özellikleri ortaya çıkaracak şekilde, yerel kültür, dini bir biçim de alabilir. Mesela Pencap ve Sind’deki Sufi türbe kültürü veya Afganistan, Kuzey-Batı Sınır Bölgesi ve Belucistan kabile halkları tarafından kadınlara katı ayırıcılığın uygulaması örnek verilebilir.

Bu meselelere geri döneceğim, fakat şu an sadece İslam toplumunu canlandırmak için İslam'ı bir araç olarak kullanma girişimlerinin temel meseleleri daha tartışmalı hale getirdiğini söyleyeyim.

## Görüş Ayrılıklarına Klasik İslami Yaklaşım

İslam, birlik ve hukuk dinidir. Burada şunları açıklamaya çalışacağım: Orta Çağ Müslümanları görüş ayrılıklarıyla nasıl başa çıkacakları konusunda nasıl fikir birliğine vardılar, bu fikir birliğini yansıtan bir eğitim sistemini nasıl oluşturdular ve mevcut İslami meseleleri, Orta Çağ İslami ihtilaf anlayışı ışığında biz nasıl anlayabiliriz. Müslümanlar, insan olmaları hasebiyle, (Hz) Peygamber döneminde bile birbirlerinden farklı görüşlere sahip olmuşlardır, fakat o kutlu günlerde görüş ayrılığı ilmi bir problem oluşturmamıştır çünkü meseleler, onları çözecek olan (Hz) Peygamber'e kolaylıkla iletilebilmektedir. İki asır boyunca veya (Hz) Peygamber'in vefatından sonra farklı hukuk okulları ortaya çıkıncaya kadar görüş ayrılığı sorunu ciddi bir ilmi sorun değildi. Bundan önce de ünlü Müslüman âlimler arasında elbette görüş ayrılıkları vardı, fakat meseleler yalnızca bir tarafın haklı olabileceği, diğerlerinin ise hatalı olması gerektiği varsayımı üzerine, başka bir deyişe bu gibi görüş ayrılıklarının doğası üzerine sorular sormadan tartışılmıştı. Yavaş yavaş olsa da, makul düşünen âlimler, İslam'ın, samimi görüş ayrılıklarının olabileceği hususlar aracılığıyla hukukun hassas noktaları üzerinden bölünme riskiyle karşı karşıya geldiklerini fark ettiler. İstemeyerek de olsa, hukuk meselelerindeki ve diğer konulardaki görüş ayrılığının İslam'ın kalıcı bir özelliği olacağını kabullendiler.

Görüş ayrılıklarına karşı bu müsamaha bir hadis ile açıklanır: “Allah'ın kitabında size ne gelmişse onu yapın, onu yapmamaya bahane yoktur. Allah'ın kitabında yoksa o zaman benim sünnetimi takip edin. Benden gelen bir sünnet yoksa o zaman arkadaşlarımla söylediklerini takip edin, çünkü arkadaşlarımla gökteki yıldızlar gibidirler, bu yüzden onlardan ne alırsanız alın, size yol gösterici olacaktır. Arkadaşlarımla ihtilafı size rahmettir.”<sup>7</sup> Bu hadis bana, Kur'an metinlerinin çeşitliliğini haklı çıkartan benzer hadisler gibi uydurma gibi geliyor. Fakat bu hadis, uydurma olduğu kesin olan hadisler gibi yine de değerlidir. Çünkü birinin, (Hz) Peygamber sözü şeklinde ortaya koyabilecek kadar güçlü hissettiği hukuki veya teolojik bir durumu yansıtmaktadır.

Uydurma hadis hukuki olarak kesinlik ifade edemeyebilir ama icma kesinlik ifade eder ve gerek dört mezhebin gerekse mezhep içindeki farklı görüşlerin meşru olduğu konusunda hızlıca icma oluşmuştur. Şii ve Sünni âlimler arasında çok fazla ilmi bağlantı olmamasına rağmen, pratikte İsnâeşeriyye Şii hukukunun da kabul edilmesi yönünde bir eğilim vardı. Bir mezhebin âlimlerinin başka bir mezhebin eserleri hakkında çalışmaları ve yorum yapmaları oldukça yaygındı. Bazen sürtüşme olurdu fakat âlimler diğer mezheplerin âlimlerinin İslami meşruiyetini çok nadir sorgularlardı. Bu şekilde kalıcı görüş ayrılıklarını kabul etme yaklaşımı daha sonra diğer İslami bilim ve düşünce alanlarında da kullanıldı.

Çeşitliliğe bu şekilde müsamaha gösterilmesini sağlayan iki sebep var gibi görünmektedir. Bir yandan, Müslümanlar birliğe büyük önem vermektedirler. Müslümanlar tek bir ümmettir ve hiçbir Müslüman bu birliğin açıkça dağılması durumunda tam anlamıyla huzurlu olamamaktadır. İslam toplumu, sadece bir asır boyunca politik olarak birleşmiş olmasına rağmen o birliğin yeniden canlandırılması hala reel politik öneme sahiptir; (Mesela)

<sup>7</sup> Jalal al-Din al-Suyutî, *İkhtilaf al-Madhahib*, Editör: Abd al-Qayyum b. Muhammed Shafi al-Bastawî (Cairo: Dar al-I'tisam, 1989), 19-20.



İslam Konferansı Örgütü'nün Hristiyan veya Budist versiyonu yoktur. Ayrıca, Müslüman âlimler ihtilafı çözenin yolu olarak hizipleşmenin kullanılmasından rahatsızlık duymaktadır. Diğer taraftan, İslam dininin doğası, görüş ayrılığını hayatın devam eden bir gerçeği kılmıştır. İslam bir hukuk dinidir; prensip olarak, insanın her olası davranışı bilinen beş hukuki kabul veya kınama kategorisinden birine girmektedir. Dahası, (Hz) Peygamber'in vefatından sonra (teşri' faaliyeti açısından) hukuk(un açıkça beyanı) son bulmuş; gelecekteki tüm hukuki sorunlar, yanılma ihtimali olan insan aklının Kur'an'dan ve (Hz) Peygamber'in ve sahabelerinin sözleri ve fiillerinin aktarıldığı rivayetlerin kalanlarından çıkardıkları ile cevaplanmak zorunda kalınmıştır. Bu şartlar altında haklı görüş ayrılıkları kaçınılmazdı. İslam âlimleri, (Hz) Peygamber'in hayatında ortaya çıkmamış meselelerle ilgili (Hz) Peygamber olsa ne söylerdi şeklindeki meseleyle sürekli karşı karşıya geldiler. Böylesine bir problemin en temel noktası elbette (Hz) Peygamber'in ne yapacağına dair böylesi görüş ayrılıklarının nasıl çözüleceğiydi.

Apaçık şekilde, birçok kişi bazı görüş ayrılıklarının karşı görüş sahibinin imanının meşruiyetini sorgulamak için yeterli olduğunu düşünüyordu –özgür irade ve kader sorunu böyle bir meseleydi- fakat aynı derecede apaçık şekilde, bir (âlim) başka bir âlimi akit hukuku konusundaki bazı ayrıntılarda farklı görüş bildirdiği için imansızlıkla itham edemezdi. Ve böylelikle İslami uzlaşma karakteristik olarak ortaya çıktı. İslam hukuku düşünce alanı haline geldi. İnanan biri, ya kendi başına derinlemesine çalışarak ya da kendisi için böyle bir çalışmayı yapan herhangi birinin verdiği en iyi hükmü takip ederek, hukuku belirlemek ve uygulamak için samimi bir çaba göstermek zorundaydı. Şayet hata yapmış olsa Tanrı onun iyi niyetini sevaplandırır, doğru hükme ulaşmış ve uygulamışsa iyi niyetine ek olarak daha fazla sevap alırdı. Böylece, VII./XII. yüzyılda çeşitli İslam ilimleri nihai şekillerine büründü ki burada kurumsallaşmış ihtilaf ve çeşitlilik merkezde yer almaktaydı.

İslam ilimlerinin temel içeriği son bin yılda çok az değişmiş olsa da, hicri XIII. ve XIV. yüzyıllar, bu ilimlerin anlaşılma yöntemi üzerinde iki büyük etkiye şahit oldu: Biçimsel mantık ve İbn Arabî'nin *vahdetu'l-vücut* teorisi. Sonraki yüzyıllarda çalışılan ve İslam dünyasında *Ders-i Nizami* ve benzerlerinde doruğa çıkan İslam ilimlerinin yöntemini belirleyen mantıktı. Yunan mantığı ve felsefesi, İslam dünyasına çok geç ulaşmış olduğu ve İslam ilimlerini şekillendirmede dolaylı bir rolden daha fazlasına sahip olduğu için uzun süre tartışmalı kalmıştır. Gazali, mantığı kendi hukuk teorisine sistemli olarak dâhil eden ilk önemli İslam âlimi gibi görünmektedir. O, kendi fıkıh usulü eserine giriş olarak bir mantık özeti ekledi. Gazali bunu yapan az sayıdaki isimlerden biridir, çünkü din bilimleri öğrencileri tarafından yapılan yaygın mantık çalışması böylesi giriş bölümlerini gereksiz kılıyordu.

Mantığın medrese müfredatının ortasına yerleşmesine, İslami düşüncenin temellerini yeniden inceleme arzusu eşlik ediyor gibi görünmektedir. Bu değişimin en çarpıcı tezahürü teoloji bilimi yani Kelam ilmidir. Kelam, konuşma veya delil anlamına gelir ve özgür irade, kader ve İmamet gibi belli tartışmalı meseleler ve itikat üzerine erken İslami tartışmalarla başlar. İlk metinler belirli ihtilafli konuların tartışılmasından oluşmaktaydı; yazar kendi görüşünü Kur'an ve hadislerden deliller ve sağduyulu argümanlarla desteklerdi. Düzenlemeleri ve argüman yöntemleri giderek daha sistematik ve karmaşık hale gelse de, birkaç yüzyıl boyunca Kelam metinleri ihtilafli inanç konularının tartışıldığı eserler olarak kaldı. Kelamcılar kendi bilimlerini şöyle tanımlamışlardır: "*Kanıtlar sunarak ve şüpheleri gidererek dini doktrinler kurmanın mümkün olduğu bilim. İlk âlimlere göre bu ilmin konusu Tanrının yüce varlığı ve özellikleridir.*"<sup>8</sup> Kelamcılarının entelektüel rakipleri olan filozoflar Kelamı şöyle

<sup>8</sup> Ahmad ibn Mustafa Tashkubrazadeh, *Miftahu al-Saadah*, (Hyderabad: Dairatu al-Maarifu al-Numaniyyah, 1328), 2: 19.

tanımlamışlardır: “Dini inançlar için diyalektik veya retorik argümanlar sunan fakat bilimsel kesinlik sağlamayan diyalektik disiplin.”

Sonra 1300 civarında Kelam’ın doğası kökten değişti. Kelamın konusu artık böyle inançlar değil, dini inançların nasıl bilinebileceğiydi. Kelamcılar eserlerindeki alanların çoğunu karmaşık mantık tartışmaları, bilgi felsefesi ve metafizik tartışmalarına tahsis etmeye başladılar, dini inanç hakkındaki aktüel tartışmaları ise eserlerin sonuna, gerçekten kısa olan semiyat -duyulan şeyler- kısımlarına sürdüler. Kelam’ın ana konusu teolojinin kendisi değil yöntemi haline geldi. Müfredatın diğer yerlerinde de benzer şeyler yaşanıyordu; Kur’an, Hadis ve İslam hukukuna daha az yer vermek pahasına, mantık, Arapça gramer, retorik ve fıkıh usulü müfredatın ana dersleri haline geliyordu.

Bildiğim kadarıyla zamanın İslam âlimleri bu değişimin sebeplerini açıklamamaktadır. Benzer bir şey aynı zamanda kısmen Avrupa’da da oldu. Bu biraz Yunan felsefesinin yeniden keşfedilmesinin entelektüel heyecanı nedeniyle, biraz da üniversite otoritelerinin, Orta Çağ Hristiyanlığının temel entelektüel disiplini olan teolojiyi öğrencilere çalıştırmak istememeleri nedeniyleydi. Belki İslam dünyasında da benzer güçler iş başındaydı. İslam hukuku, Kur’an tefsiri, Hadis ve benzerleri olgunlaşmış disiplinlerdi; oysa mantık, yeni retorik ve felsefeyi bu ilimlerin kaynaklarına uygulamak yeni ve heyecan verici bir araştırma alanıydı. Ancak bu, mantık, diyalektik ve dilin derinlemesine çalışılmasının merkezde olduğu *Ders-i Nizamî* gibi müfredatların uzun süreli popülerliğini açıklamamaktadır.

İslam hukuku ve inancının içeriği üzerine İslami araştırma yöntemlerini vurgulayan bir müfredatın benimsenmesinin bilinçli sebepleri her ne olursa olsun, gerçek şu ki bu müfredat İslam’ın kendisini bulduğu duruma uymaktadır. Hiçbir din âlimi, Tanrı tarafından Muhammed’e indirilen gerçek ve tek bir şeriat olduğundan şüphe edemezdi, fakat bizim bilgimiz kusursuz değildir. Fıkıh, gücü; derin bir dil, mantık ve dayandığı metinlerin anlayışından ve onlarca kuşak âlimin birlikte binlerce delil parçalarını sabırla tartma ve birleştirme çabalarından gelen hassas bir sonuç çıkarma ağıdır. Mantık ve dilbilimin diyalektik olarak çalışıldığı bir eğitim öğrencinin aklını keskinleştirebilir, fakat bu eğitim öğrenciye kutsal Tanrının iradesini aramayı öğrettiği gibi aynı zamanda tevazuyu da öğretmiştir. Bu şartlar altında samimi görüş ayrılıkları kaçınılmazdır ve bu bize Tanrının ayrıcalıklı avukatları olmadığını O’nun önünde sadece kul olduğumuzu göstermektedir.

Şu da belirtilmeli ki, yaklaşık olarak aynı zamanda İslam dünyasını, görüş ayrılıklarının çok daha fazla radikal bir yorumu, İbn Arabî’nin vahdetü’l-vücut teorisi sardı. Bunu ayrıntılı olarak ele almamız bizi ana konudan çok uzaklaştırır, fakat İbn Arabî bütün varlıkların Tanrının bir yönünün tezahürü olduğunu savundu. İnsan, diğer canlıların aksine, Tanrıya doğru ilerleyebilir fakat az sayıdaki evliya ve peygamberler dışında bizler kaçınılmaz olarak Tanrıyı sınırlı ve kendine özgü bir perspektiften görmekteyiz ki bu, bir şekilde bizim Tanrıyı anlamada kendi özel yolumuzdur. Bu perspektiflerde gerçekte herhangi bir doğruluk veya yanlışlık söz konusu değildir, sadece değişen derecelerde eksiklik ve bütünlük vardır. Bu nedenle, tasavvuf ehli (sufis) insanların farklı mizaçlarına dayalı olarak değişen ruhsal yolların meşruiyetini daima kabul etmişlerdir.

Tekrarlamak gerekirse; Orta Çağ Müslümanları, belirli sınırlar dâhilinde çeşitliliğe ve görüş ayrılığına sistematik bir şekilde müsamaha göstermeleri sayesinde dini birliği koruyabilmişlerdir. Bu müsamaha, İslam bilimlerinin diğer alanlarında görüş ayrılıklarının kapsamının yanı sıra, her büyük hukuk okulunun bu belirsizliği samimiyetle anlamalarına dayanıyordu. Sonunda, bu görüş ayrılıklarının dayanaklarını anlamak, İslami eğitimin temel konusu haline geldi. İslam hukukunun devleti etkilediği fakat genellikle devlet tarafından

yürürlüğe konulmadığı gerçeği, bu durumun bireysel âlimlerin inançlarını ihlal etmeksizin ve böylelikle bölünmeye yol açmaksızın devam etmesine izin verdi. Seyahatin yavaş ve Müslümanların birbirlerinden uzak olmaları gerçeği, özellikle yerel geleneklere müsamaha gösterildiği için, bu müsamahanın sürdürülmesini daha da kolaylaştırdı.

### **Çağdaş İslam Dünyasında Görüş Ayrılıkları**

Geçtiğimiz yüzyılda, Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarını ele almanın eski yöntemleri açıkça bozuldu. Eski anlaşmazlıklar yeni bir coşku ve şiddetle yeniden ortaya çıktı ve bunun yanında yeni tür görüş ayrılıkları da ortaya çıktı. Bu gerçek hakkında bazı açıklamalar yapacağım ve yeni bir çözümün gelebileceği bazı önerilerde bulunarak bitireceğim.<sup>9</sup>

### **Geleneksel Eğitimin Dağılması**

Sömürgecilik, modernleşme ve sekülerizm İslami eğitim sistemine büyük zarar verdi. Modern devletler, sömürgeci veya değil fark etmeksizin, İslami eğitimi destekleyen geleneksel kaynakları ilga ettiler. İleride “ulema” olabilecek yetenekli öğrenciler, daha kazançlı kariyerler aramak için modern okullara ve üniversitelere gittiler. Birçok yerde medreselerin kapanması veya çok zor zamanlardan geçmesi nedeniyle geleneksel eğitim dağıldı. Bazı yerlerde, Endonezya’da olduğu gibi, İslami eğitim toplumdaki diğer güçler tarafından belirlendi, devlet ideolojisini Arapçadan daha iyi bilen devletin din görevlilerini yetiştirmek için “İslam enstitüleri” kuruldu. Görebildiğim kadarıyla, sadece İran, Irak, Hindistan ve Mısır İslami eğitim ve biliminin güçlü ve devam edegelen geleneğini korumayı başardı.

### **Eğitimli Halkın Rolü**

Muhtemelen, (bu çağda) İslam dünyasında tarihte hiç olmadığı kadar fazla okuryazar insan vardır ve başlıca İslam kaynaklarının temel metinleri, tüm büyük İslam ve Avrupa dillerinde ucuza ulaşılabilir şekilde basılmış durumdadır. Orta Çağ âlimlerinin geleneksel ve diyalektik incelikleri ve birçok modern ulemanın birlikteliği, bir mühendisin veya doktorun İslam’a dair sorduğu soruları cevaplamamaktadır. Giderek artan bir şekilde, modern eğitime sahip Müslümanlar, İslami kaynakları kendileri için yeniden incelemekte, materyale dair yeni sorular ve cevaplar getirmekte, fakat aynı zamanda temel İslami metinlerin doğası ve anlaşılması hakkında bir *duruluk* (naivete) getirmektedirler.

### **İletişim Kolaylığı**

Artık her okuldan ve mezhepten Müslümanlar tek bir topluluk gibi yaşamaktadır, dolayısıyla şuan Malezya ve Nijerya, iki yüz yıl önce Multan ve Tahran’ın olduğundan daha yakın temas halindedir. Kendi toplumlarının uygulamalarını İslami norm olarak düşünmeye alışkın olan Müslümanların, çok farklı davranan diğer İslami toplulukları gördüğünde şok olmaları şaşırtıcı değildir. Farklı geçmişlerden ve zeminlerden gelen Müslümanların bir arada bulunmak zorunda olduğu her yerde; kırsal kesimlerden gelen göçmenlerle şişen İslam dünyasının büyük şehirlerinde veya Batı şehirlerindeki camilerde, çatışmalar son buldu.

<sup>9</sup> Okuyucunun anlayacağı üzere ele aldığım konuları sadeleştirdiğim ve neredeyse karikatürize ettiğim için okuyucunun beni bağışlamasını umuyorum. Çağdaş İslami düşüncenin altında yatan ortak temaları ortaya koymaya çalışırken, kaçınılmaz olarak çeşitli durumların ve tartışmaların karmaşıklığını ihmal etmek durumundayım.

### **Yeni Hanbelîliğin Yükselişi**

Hanbelî geleneğinden ve Hanbelîliğin Vehhabi kolundan üretilen katı ve literalist İslam anlayışı, İslam dünyasında giderek daha etkili hale gelmeye başladı. Bu İslam anlayışı, Hanbelilik, İslami metinlerin literal yorumuyla ve hem İslam hukuk okullarına hem de İslami olsun ya da Batılı olsun ayırt etmeksizin kültürel özelliklere hoşgörüsüzlük derecesiyle tanımlanmaktadır ki bu İslam geleneğine dayanmamaktadır. Hanbeliler başından beri hukuk üretmektense metnin literal anlamını takip etmeyi tercih etmişlerdir. Hanbeliler geçmişte en küçük mezhep olmalarına rağmen gittikçe daha fazla etkili olmaktadır. Bu kısmen tarihi bir kaza olarak Suudi Arabistan'ın ağırlıklı olarak Hanbeli olması sebebiyle ve hem bireysel olarak hem de devlet olarak Suudilerin dünyadaki İslami unsurları cömertçe desteklemesi sebebiyledir ki böylece Hanbeli düşüncenin etkisi yayılmaktadır. Bununla beraber modern dünyadaki Hanbeli etkisinin başka bir nedeni daha vardır. Literalist olarak Hanbeliler, yapılması ve yapılmaması gerekenler hakkında, o doğrultuda emreden veya yasaklayan bir Kur'an ayeti ya da hadis olduğu şeklinde basit ve ikna edici bir argüman sunabilirler. Kur'an ve hadislerin İslami uygulamanın tek meşru kaynağı olduğu –Kur'an ve hadis tarafından emredilmemiş bir şeyin yapılmaması gerektiği anlamında - iddiası neredeyse zorlamadır. Yüzyıllar boyunca çoğu Müslüman âlim, tek tek her metnin çok daha geniş bir metinsel, entelektüel ve sosyal bağlamda anlaşılması gerektiğini savunarak bu iddiaları reddetmişlerdir. Bununla beraber, Hanbeli yaklaşımına karşı argümanlar basit değildir ve ancak Orta Çağ İslam'ının kompleks entelektüel mirası temelinde anlaşılabilir. Bu nedenle, Hanbeli argümanı popüler tartışmalarda galip çıkma eğilimindedir.

### **Bazı Düşünceler**

Müslüman olmayan biri olarak, bu yaklaşımlardan hangisinin doğru ya da yanlış olduğunu veya Müslümanların kendi toplumsal birliklerini yeniden kurmak için ne yapmaları gerektiğini söylemek benim haddim değil. Bununla birlikte bu sorunları çözmek için büyük ihtimalle gerekli olduğunu düşündüğüm oldukça farklı iki kaynak önererek bitireceğim.

Birincisi, İslam âlim geleneği (learned tradition) göz ardı edilemez. İslam ilim geleneği eski, kısıtlı ve genellikle üstü kapalı ve güncel meselelerle ilgilenmekte ağır olduğu için (bu gelenekle çalışanlar açısından) tahammülsüzlük sınırlarını zorlayabilir. (Bu gelenek içerisinde) tartışılan pek çok konu, (geleneğe) sempati duyan Müslümanlar tarafından bile saçma bulunabilir. Ve aslında, hem Müslüman modernistler hem de birçok fundamentalist olarak isimlendirilen grup, âlim geleneğini reddetmiştir. Mesela Mısır'da hem laik hem de devrimci İslam partileri Ezher'deki geleneksel ulemadan şüphe etmektedir. Diğer yandan ben âlim geleneğinin kolayca gözden çıkarılabileceğini sanmıyorum. Orta Çağdaki ulema, İslam hukukunun ve eğitiminin kendilerine sunulan malzemedan nasıl çıkarılabileceği hususunda derin bir anlayışa sahipti. Kendi akıl yürütmelerinin sınırlarını anladılar ve İslam geleneğini yakından tanıdılar. Kendi geleneklerinin kaynaklarından önce güvenilir bir tevazu eğitimi verdiler. Hepsinden önemlisi, İslam hukukunu üretme ve öğretme konusunda yorumların gerekliliğini ve sınırlarını anladılar.

Bana göre "Fundamentalistler" ve modernistler kendilerine özgü yorumu dayatacak bir şekilde metinleri safça yorumlamaya istekli olarak, geleneksel ulemaya ve Orta Çağ İslami âlim

geleneğine karşı birleşmiş durumdalar.<sup>10</sup> Görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasının sebebi, tek başına Kur'an ve hadis okuyucusunun sınırlı anlayışından başka bir şey değildir. Bu tarz yorumlar, Endonezya'da olduğu gibi, öğrencilere içtihadın –ki burada içtihat açıkça hükümet politikalarına İslami gerekçeler bulmak anlamına geliyordu- öğretildiği yerlerde alaycı bile olabilir. Bana öyle geliyor ki İslam âlim geleneği olmadan, Kur'an ve hadis farklı mizaçlı Müslümanların kendi ön yargılarını ve peşin hükümlerini yansıtacağı bir ekrandan başka bir şey olmayacaktır.

İkinci olarak, Batıda yaşayan Müslümanların İslami görüş birliğinin yenilenmesinde muhtemelen kilit bir rol oynayabileceklerini düşünüyorum. Sayıları nispeten az olmasına rağmen, (Batıdaki Müslümanlar) hızla güçlü ve başarılı bir topluluğa dönüşüyorlar. (Batıdaki Müslümanlar) Yeni bir kültürel ortamda azınlık olarak, İslam'ın anlamı ve doğası hakkında kendilerine yeni sorular sormak zorunda kaldılar. Çok çeşitli kökenlerden gelen bir azınlık olarak, geldikleri toplumlardaki bölünmeleri sürdürme lüksüne sahip değiller. Cemaatleri İslam dünyasının çeşitli ülkelerinden gelebilecek olan camilerin; çeşitlilik, kültürel farklılık, modernizm, birlik ve kadının rolü meseleleri ile yüzleşmesi gerek ve bunu, genellikle kendilerine çok sempati duymayan Müslüman olmayan daha büyük bir toplumdaki kabul görmeye çalışırken yapmak durumundalar. Ulema, yeni roller oynamayı ve yeni problemlerle baş etmeyi öğrenmek zorunda kalmıştır. Amerika veya Avrupa şehirlerindeki Müslüman topluluklar, daha büyük bir topluluk içerisindeki İslam dünyasının örnekleridirler (microcosms). Ben, onların oralarda öğrendikleri derslerin kendi anavatanlarında kıymetlerinin bilineceğinden şüpheliyim.

---

<sup>10</sup> “Fundamentalist” ile Müslüman kardeşler gibi, İslam'ı sadece Kuran ve hadis merkezli olarak yeniden konumlandırma yanlısı uyanışçı İslami modern hareketleri kast ediyorum. Bunlar geleneksel İslam ile karıştırılmamalıdır. Yani ne Ezher, Necef ve Kum tarafından temsil edilen Orta Çağ âlim geleneğinin yüksek İslam'ı ile ne de köylerin, geleneksel mahallelerin ve türbelerin popüler İslam'ı ile karıştırılmamalıdır. “Modernist” ile İslam'ı Batı tarzı modernite ile bağdaştırmak isteyen grupları kast ediyorum.

**RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**  
**مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies**  
**Yayım ve Yazım İlkeleri / Writing and Publishing Principles**

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"><li>- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.</li><li>- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.</li><li>- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.</li><li>- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.</li><li>- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.</li><li>- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.</li><li>- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.</li><li>- Yazıların bilimsel, dil ve hukûkî sorumluluğu yazarına aittir.</li><li>- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.</li><li>- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini <a href="mailto:rumelislam@trakya.edu.tr">rumelislam@trakya.edu.tr</a> veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.</li><li>- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).</li><li>- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.</li><li>- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).</li><li>- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.</li><li>- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.</li><li>- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.</li><li>- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to Rumeli Journal of Islamic Studies.</li><li>- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.</li><li>- The articles cannot be published or copied without showing their source.</li><li>- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through <a href="mailto:rumelislam@trakya.edu.tr">rumelislam@trakya.edu.tr</a> or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.</li><li>- Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web address after published.</li></ul>
YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"><li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.</li><li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.</li><li>- <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain</li></ul>

<p>açından yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.</li> <li>- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.</li> <li>- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.</li> <li>- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.</li> <li>- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.</li> <li>- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.</li> <li>- Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.</li> <li>- Bir makalenin yayımlanıp yayımlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir.</li> </ul>	<p>confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.</li> <li>- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.</li> <li>- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.</li> <li>- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.</li> <li>- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.</li> <li>- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.</li> <li>- All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.</li> <li>- The editorial board gives the final decision whether a article to be published or not.</li> </ul>
<p><b>YAZIM İLKELERİ</b></p>	<p><b>WRITING PRINCIPLES</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.</li> <li>- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır.</li> <li>- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.</li> <li>- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.</li> <li>- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özünü ve bu özünü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özlere verilmelidir.</li> <li>- Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.</li> <li>- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>’de yayımlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir.</li> <li>- Editör, yazıların îmlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalamaya açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.</li> <li>- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.</li> <li>- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016).</li> <li>- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).</li> <li>- Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted.</li> <li>- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.</li> <li>- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it should be typed manually.</li> <li>- Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.</li> <li>- There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.</li> <li>- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher.</li> <li>- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.</li> <li>- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.</li> <li>- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)</li> <li>- Each article should include a “bibliography” at the end.</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>- Makalenin sonunda “tam kaynakça” verilmelidir.</li> <li>- Özler, derginin <a href="https://ilahiyat.trakya.edu.tr/">https://ilahiyat.trakya.edu.tr/</a> ve <a href="http://dergipark.gov.tr/">http://dergipark.gov.tr/</a> siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: <a href="https://ilahiyat.trakya.edu.tr/">https://ilahiyat.trakya.edu.tr/</a> ve <a href="http://dergipark.gov.tr/">http://dergipark.gov.tr/</a> websites accessible by the international academic community.</li> </ul>
<b>ATIF SİSTEMİ</b>	<b>FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>’nde atıf yöntemi olarak <b>İSNAD</b> Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. <a href="http://www.isnadsistemi.org/">http://www.isnadsistemi.org/</a></li> <li>- a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.</li> <li>- Aynı dipnottaki atıfların arası virgül ile ayrılarak virgül, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgül ile ayrılmalıdır.</li> <li>- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.</li> <li>- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır.</li> <li>- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.</li> <li>- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>İSNAD</b> should be used as the reference system in the articles. <a href="http://www.isnadsistemi.org/">http://www.isnadsistemi.org/</a></li> <li>- There shouldn’t be abbreviations such as idem, ibid etc.</li> <li>- References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.</li> <li>- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.</li> <li>- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix “al” before the names of the authors should not be written.</li> <li>- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.</li> <li>- If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.</li> </ul>



# Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم لبحوث الإسلاميه | Rumeli Journal of Islamic Studies



TRAKYA  
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ  
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

ISSN : 2564 - 7903