

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

YIL: 13 SAYI: 20 TEMMUZ – ARALIK 2008 ŞANLIURFA

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

Editör

Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Prof. Dr. Mustafa Kara,
Prof. Dr. Ziya Kazıcı, Prof. Dr. Osman Türer, Prof. Dr. İdris Şengül, Prof. Dr.
Niyazi Akyüz, Prof. Dr. Recai Doğan, Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Bünyamin
Erul, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Baki Adam,
Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz, Prof. Dr. Abdurrahman
Elmalı, Prof. Dr. Ali Bakkal, Prof. Dr. Adnan Demircan, Prof. Dr. Yusuf Ziya
Keskin, Doç. Dr. Ahmet Bedir, Doç. Dr. Hikmet Akdemir, Doç. Dr. H. Hüseyin
Tunçbilek, Doç. Dr. Murat Akgündüz

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Adnan Demircan, Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin, Yrd. Doç. Dr. Cüneyt
Gökçe, Yrd. Doç. Dr. Rıfat Atay, Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin, Arş. Gör. Dr. Kadir
Paksoy, Arş. Gör. Dr. Hüseyin Kurt

Dizgi & Tasarım

Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Kapak Baskı

Elif Matbaası

Adres

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa
Tel: 0 414 344 0020 Faks: 0 414 344 00 37

ISSN: 1303-2054

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli, bilimsel bir dergidir.
Altı ayda bir yayımlanır. Yazıların ilmi ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR	
Seyf Ayetiyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Ayetler Üzerine Bir İnceleme.....	5
Doç. Dr. Kasım ŞULUL	
İslam Düşüncesinde Metin Tenkidi.....	27
Yrd. Doç. Dr. Cevher ŞULUL	
İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi.....	57
Yrd. Doç. Dr. Abdullah YILDIZ	
Tulaka Sahabiler ve Hadis Rivayeti Olanlar	71
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN	
Miladi XII. ve XIII. Yüzyılda Siirt'te Arap Edebiyatı Çevresi	103
Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU	
الأخلاق في التراث الإسلامی.....	135
Öğrt. Gör. Dr. Veysel KASAR	
İsmail Fenni Ertuğrul ve Bazı Çağdaşlarına Göre Ruhun Bekası ve Ahiret	145
Arş. Gör. Dr. Vahit GÖKTAŞ	
Kur'an'da Bilgi ve Bilginin Kaynakları	159
Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT	
el-Bârikât'ta Zikir ve Duanın Psikolojik Boyutu.....	181
Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR	
Kur'an Açısından Ekolojik Denge ve Avlanma	193

Arş. Gör. Dr. Mehmet DİLEK

Hadislerde Hayvan Bedenlerine Eziyete Engel Olma Örnekleri.....201

Dr. Halil ÖZCAN

Sa'deddîn Et-Taftazânî ve İrşadu'l-Hâdi Adlı Eseri211

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman TOGAYHAN

**Günümüz Paralel Nusayrîlik İnancına Yansıyan Senkretizmin Temel Formları:
Mersin Karaduvar Mahallesi Örneği**.....227

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN

Artuklular Zamanında Düneysir (Kızıltepe)'de Arap Edebiyatı Çevresi.....259

Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap YILDIZ

**135/313 Nolu Şer'îye Siciline Göre XVIII. Asırda Diyarbakır'da Bulunan Cami
ve Görevlileri**283

Çev. Öğrt. Gör. Dr. Veysel KASAR

Mu'tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-I291

SEYF AYETİYLE MENSUH OLDUĞU İDDİA EDİLEN AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hikmet AKDEMİR*

Özet

Kur'an-ı Kerim'de neshin mevcut olup olmadığı meselesi İslam bilginleri arasında en çok tartışılan konulardan biridir. Tartışma, bu konuda açık ve kesin delillerin olmayışından kaynaklanmaktadır. Neshin varlığına kail olanların mensuh olarak kabul ettikleri ayetlerin yaklaşık dörtte üçü gibi büyük bir çoğunluğunu "Seyf ayetiyle mensuh olduğu söylenen" ayetler oluşturmaktadır. Ancak söz konusu ayetler incelendiğinde mensuh olmaları için herhangi bir delil ya da sebebin olmadığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Seyf ayeti, nesh, mensuh.

A. Giriş

Bilindiği üzere "nesh", İslam bilginleri arasında en çok tartışılan konulardan biridir. Bu makalede, bu tartışmalara değinmeyecek; neshi sadece seyf ayeti bağlamında irdeleyecek ve söz konusu ayetle mensuh olduğu iddia edilen ayetleri tasnif ederek bir değerlendirmeye tabi tutacağız. Ardından mensuh ayetleri topluca gösteren ve bazı müelliflerin bu konudaki görüşlerini karşılaştırma imkânı veren bir tabloya yer vereceğiz.

Her ne kadar uzun tartışmalara girmesek de, konunun kavranabilmesi için nesh hakkında özet bir bilginin verilmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Kısaca "önceki bir hükmün daha sonra gelen bir hükümle kaldırılması" diye tarif edilen neshin Kur'an'da mevcut olduğuna dair Kur'an ve sünnette kesin bir delil yoktur. Neshi kabul edenlerin en önemli delil olarak ileri sürdükleri Bakara 2/106, Ra'd 13/39. ve Nahl 16/101. ayetin Kur'an'da neshin varlığına delaleti net ve kesin değildir.¹ Çünkü her üç ayet de farklı yorumlara açıktır. Her üç ayette neshedilenlerin geçmiş şariatlar olması ihtimali vardır ve hatta bu alternatifte dayalı

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Ayetlerin mealleri şöyledir: "Biz, daha hayırlısını veya benzerini getirmedikçe, herhangi bir ayetin hükmünü neshetmez veya ertelemeyiz." (Bakara 2/106); "Allah, dilediğini iptal eder, dilediğini sabit bırakır. Ana kitap O'nun yanındadır." (Ra'd 13/39); "Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah göndereceği âyetleri pek iyi bilmektedir- onlar: 'Sen iftiracının tekisin!' dediler. Hayır, hiç de öyle değil! Onların çoğu işin gerçeğini bilmiyorlar." (Nahl 16/101).

yorum ayetlerin bağlamlarına daha uygundur. Bu husustaki rivayetler ise hem ahad haberlerden oluşmakta, hem de söz konusu ayetlerde olduğu gibi farklı yorumlara müsait gözükmektedir.¹

Kur'an'da neshin varlığını ispat eden kesin bir delil bulunmadığı gibi hangi ayetin hangi ayeti neshettiğine dair de Kur'an ya da sünnette herhangi bir delil mevcut değildir. Bu nedenle mensuh ayetlerin sayısında ittifak yoktur. Bu sayıyı iki yüz ve daha fazlasına kadar çıkarımlar olduğu gibi beşe kadar indirenlere de vardır.²

Hatta bazen iki ayetten hangisinin nasih, hangisinin mensuh olduğu bile net bir şekilde ortaya konamamıştır. Örneğin bazıları Tevbe 9/5. ayetinin Muhammed 47/4. ayetini neshettiğini söylerken, bir kısım alimler bunun tam aksini iddia ederek Muhammed 47/4. ayetinin Tevbe 9/5. ayetini neshettiğini söylemektedirler.³

Kur'an-ı Kerim'de neshin varlığını kabul edenler onun üç çeşidinden bahsederler:⁴

1-Hem metni hem hükmü mensuh olanlar:

Bu çeşit mensuha şu rivayet örnek gösterilmektedir:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال كنا نقرأ سورة تعدل سورة التوبة ما احفظ منها إلا هذه الآية (لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثا ولو أن له ثالثا لابتغى إليه رابعا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب)

“Enes b. Malik'den (r.a): “Biz (uzunluğu) Tevbe sûresine denk bir sûre okuyorduk. O sûreden sadece şu ayet hafızamdadır: Şayet Ademoğlunun iki vadi dolusu altını olsa onlara bir üçüncüsünü daha katmak ister. Eğer böyle üç vadisi olsa bir dördüncüsünü daha onlara katmak ister. Ademoğlunun karnını sadece toprak doldurur. Allah, tövbe edenin tövbesini kabul eder.”⁵

Bu rivayette kendisinden ayet diye söz edilen metnin Kur'an'ın üslup ve nazımından çok uzak olduğu aşikârdır. Ayrıca böyle bir şey söz konusu olsaydı bunun çok fazla raviden gelen rivayetlerle nakledilmesi gerekirdi.

Bu konuda ikinci bir örnek de Hz. Aişe'den gelen ve Buhari ile Müslim'de yer

¹Kur'an'da neshin varlığını kabul edenlerin delilleri ve bunların tenkidi hakkında detaylı bilgi için bkz. Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul 1995, s. 161-176; Bakkal, Ali, “Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi,” *Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Yayınlanmamış Tebliğ Kitapçığı, İstanbul 2008, s. 54-59.

² Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1976, s. 126-127.

³ el-Keremî, Mer'î b. Yusuf b. Ebû Bekr, *Kalâidu'l-Mercan fî Beyani'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi fi'l-Kur'an*, Tahkik: Samî Atâ Hasan, Kuveyt 1400, el-Mektebetü'ş-Şâmîle el-İsâr es-Sani 2.11, s. 116, 192.

⁴ Bkz. Suyutî, Celalüddin Abdurrahman b. el-Kemal, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'ş-Şâmîle el-İsâr es-Sani 2.11, II, 58-66.

⁵ İbn Hazm ez-Zahirî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *en-Nâsih vel'l-Mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Tahkik: Abdülğaffar Süleyman el-Bendârî, Beyrut 1406, s. 9.

alan şu rivayettir: “Kur’an’da indirilenler arasında ‘On defa emzirme [ile süt kardeşliğinin meydana geldiği ve evlenmeye mani olduğu hükmü]’ vardı. Sonra bu ‘bilinen beş defa emzirme’ hükmü ile neshedildi. Bunlar okunup dururken Allah Resulü (s.a.s) vefat etti.”¹

2- Metni baki hükmü mensuh olanlar: Mensuh denince ilk akla gelen bu ayetlerdir. Neshi kabul edenler bunların ilk örneği olarak kıblenin tahvilini zikrederler.

Hükmün kaldırılmasına rağmen metnin kalmasındaki hikmet, iki şekilde izah edilir:

a-Hükmü kaldırılmış olsa bile metin sonuçta yine Allah kelamı olduğu için okunması ile sevap kazanılır.

b-Genellikle nesh, hükmü hafifletmek gayesiyle yapılır. Nimeti ve meşakkatin kaldırıldığını hatırlatmak için metin baki kalır.²

3-Hükmü baki metni mensuh olanlar: Hz. Ömer’den nakledilen ve evli erkek ile evli kadının birbirleri ile zina etmeleri halinde recm edilmelerini emreden metin, bu konudaki en meşhur örnektir.³

Bu üçüncü nevin varlığı esasen birincisi ile tezat teşkil etmektedir. Başka bir deyişle, hükmü kaldırılan bir ayetin metni Kur’an’dan çıkarılmadığı halde hükmü baki olan ayetin metni neden çıkarılmıştır? Hükmü baki olan bir ayetin Kur’an metninde yer alması daha öncelikli değil midir? Neshi kabul edenler, bu soruya makul ve tatmin edici bir cevap bulamamışlardır. Onların verdikleri şu cevap tutarlı, mantıklı ve tatminkâr olmaktan çok uzaktır:

“Bunun hikmeti bu ümmetin fertlerinin zan yoluyla (kesin olmayan zannî delil ile) nefislerini feda etmeye koşmalarındaki itaat derecesini ortaya koymaktır. Öyle ki bu ümmet, Hz. İbrahim’in vahyin en aşağı mertebesi olan rüya ile oğlunu kurban etmeye teşebbüs etmesi gibi kesin bir yol (delil) talebi ile tafsilat istemeksizin en ufak bir şeyle (emri yerine getirmeye) koşarlar.”⁴

B. Seyf Ayetiyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Ayetlerin Tasnif ve Tahlili

Nesh ile ilgili bu kısa girişten sonra şimdi Seyf ayetine geçebiliriz. “Kılıç”

¹ Suyûtî, II, 58.

² Suyûtî, II, 63.

³ Suyûtî, Mushaf’ta yazılmayan bazı sûre ve ayetlerin mevcut olduğuna dair bir çok rivayet naklettikten sonra el-Kadı Ebû Bekr’in şöyle dediğini kaydeder: “Bazı alimler mensuhun bu çeşidini kabul etmediler. Çünkü onlara göre delil olma vasfı bulunmayan ahad haberlerle Kur’an’ın indirilmesi (vahyin tespiti) veya neshi konusunda kesin hüküm vermek caiz değildir.” (Suyûtî, II, 66-69). Recm ayetine dair rivayetlerin senet ve metin tenkidıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası*, İstanbul 2001, s. 93-109.

⁴ Suyûtî, II, 66.

anlamına gelen Seyf kelimesi ile isimlendirilen bu ayet çoğunluğun görüşüne göre Tevbe 9/5. ayettir. Bazıları Tevbe 9/29. ayete Seyf ayeti deseler de çoğunluk bu ikinci ayete savaş anlamına gelen “Kıtıl” adını vermişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse çoğunluğun kabulüne göre Seyf ayeti Tevbe 9/5. ayet; Kıtıl ayeti Tevbe 9/29. ayettir.

“O halde, haram aylar çıkınca artık öbür müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayıp esir edin, onların geçebileceği bütün geçit başlarını tutun. Eğer tövbe eder, namaz kılar, zekât verirlerse onları serbest bırakın. Çünkü Allah gafurdur, rahîmdir.” mealindeki Seyf ayeti ile Allah anlaşmayı bozan müşriklere dört ay; anlaşmalarına sadık kalanlara ise anlaşmanın bitimine kadar süre tanımıştır. Bu sürenin sonunda ya Müslüman olmaları, ya da savaşa razı olmalarının dışında bir seçenek bırakmamıştır.

Kıtıl ayetinin ise meali şöyledir: *“Kendilerine kitap verilenlerden oldukları halde, Allah’a da, âhiret gününe de iman etmeyen, Allah’ın ve Resulünün haram kıldığını haram tanımayan, hak dinini din olarak benimsemeyen kimselerle zelil bir vaziyette tam bir itaatle, cizye verinceye kadar savaşın!”* Mealinden de anlaşılacağı gibi bu ayet Kitap ehli hakkındadır ve Müslüman olmadıkları ya da cizye verip Müslümanların hakimiyetini kabul etmedikleri takdirde onlarla savaşılmasını emretmektedir.

Tefsir kaynaklarındaki ifadelerle bakıldığında müfessirlerin bu iki ayeti esas alarak, bunlarla hükümlerinin kaldırıldığına kani oldukları pek çok ayeti göz ardı etmeleri sebebiyle yanlış bir cihad anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Belki de içinde yaşadıkları zamanda Müslümanların dünya siyasetinde söz sahibi olmalarının verdiği bir psikoloji ile böyle bir sonuca varmışlardır. Müslümanların her alanda düşmanlarından geri plana düşme ihtimali dikkate alınmadan varılan bu cihad anlayışına göre Kitap ehli olanlarla Müslüman olmak ya da cizye vermek seçeneği dışında; diğer gayr-i Müslimlerle İslam’ı kabul etme şartının yerine getirilmediği durumlarda onlarla münasebetlerdeki tek alternatif savaştır. Halbuki bu anlayış hem Hz. Peygamber’in (s.a.s) uygulamalarına, hem de realiteye aykırıdır. Hz. Peygamber’in uygulamalarına aykırıdır, çünkü onun savaşları gayr-i Müslimlerin sırf yukarıdaki şartları yerine getirmediikleri için değil, düşman tarafından yapılan saldırılara karşı koymak içindir. Realiteye aykırıdır, çünkü düşmanları ile devamlı olarak savaş halinde olan bir milletin kısa süre içerisinde tarih sahnesinden çekilmesi kaçınılmazdır.

Mensuh ayetlerin sayısında ittifak olmadığı gibi Seyf ayeti ile neshedildiği iddia edilen ayetlerin sayısında da görüş birliği yoktur. Razi’nin haklı olarak “Bazı zahirperestler ihtiyaç ve zaruret olmadığı halde nasih ve mensuhu çoğaltmaya çok sevdalılırlar.”¹ diye eleştirdiği bir kısım müfessirler bunların sayısının 124

¹ Razi, Fahrüddin, Ebû Abdullah Muhammed b. Umer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî, *Mefatihü’l-*

olduğunu söylerler.¹ Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rakam, Seyf ayetiyle birlikte 158'dir. Şunu hemen ifade etmemiz gerekir ki bu rakam asgari olarak kesindir. Bütün kaynaklar tarandığında bu rakamın daha da artması kuvvetle muhtemeldir.

Burada ister istemez akla şöyle bir soru gelmektedir: "Allah daha sonra tek bir ayetle hükmünü kaldıracağı en az 157 kadar ayeti neden indirdi? Bu kelamın israfı sayılmaz mı?" Herhalde bu duruma "kıraatıyla sevap kazanmak" diye bir gerekçe gösterilemez. Çünkü hükmü kaldırılmayacak ayetlerin indirilmesiyle de aynı maksat gerçekleşecektir.

Söz konusu ayetlerin bir makalede tek tek tahlil edilmesi mümkün değildir. Zaten buna gerek de yoktur. Çünkü ayetlerin birçoğu aynı konudan bahsetmekte ve birbirine benzemektedir. Dolayısıyla aynı konudan bahseden ayetlerin bir araya toplanıp topluca bir değerlendirme yapılması daha uygundur. Biz de bu metotla ayetleri tasnif edip Seyf ayetiyle mensuh olup olmadıklarını irdelemeye çalışacağız.

Seyf ayeti ile mensuh olduğu iddia edilen ayetleri şu şekilde tasnif ve tahlile tabi tutabiliriz:

1. Gayr-i Müslimlerle Muamelede ve Dine Davette Güzel Davranışlar Sergilemeyi Tavsiye Eden Ayetler

Bu kategoriye dahil edebileceğimiz ayetlerde gayr-i Müslimlere hoşgörü çerçevesinde iyi davranılması tavsiye edilmektedir.² Örneğin bu ayetlerden biri olan Bakara 2/109. ayette "*Allah'ın emri gelinceye kadar onları affedin ve hoşgörün.*" buyurulmaktadır. Kitap ehlinde bahseden bu ayette Allah'ın emrinden maksadın Seyf ayeti olduğu düşünülebilir. Bu takdirde nesh değil sadece hükmün ertelenmesi söz konusudur.

İkinci bir örnek olarak zikredeceğimiz "*Rabbi'nin yoluna hikmetle, güzel öğütlerle davet et. Onlarla en güzel şekilde mücadele et.*" mealindeki Nahl 16/125. ayette de nesh söz konusu olamaz. Çünkü o zaman gayr-i Müslimleri dine davette kılıçtan başka bir seçenek kalmamaktadır. İlerde değineceğimiz gibi bu takdirde insanlar iman etmeye zorlanmış olacaklardır. Bu da insanın hür iradesi ile seçim yapmasına imkan veren imtihan sırrına; birçok ayette vurgulanan din ve vicdan hürriyetine aykırıdır. Ayrıca "*En güzel şekilde mücadele et*" sözü çok kapsamlı bir ifadedir. Bu ifade yerine göre savaşımayı da içine alır.

Çayb, el-Mektebetü'ş-Şâmile el-İsdir es-Sani 2.11, VII, 339.

¹ el-Keremî, s. 11, Suyutî, II, 64.

² Bu grupta yer alan toplam 11 ayet vardır: Bakara, 2/109; Nisa 4/64; Nahl 16/125; İsrâ 17/53; Müminün 23/96; Furkan 25/63; Kasas 28/54; Ankebut 29/46; Fussilet 41/34; Mümtehine 60/8; İnsan 76/8.

Bu gruptaki ayetlere vereceğimiz son örnek Mümtehine 60/8. ayettir.¹ Bu ve bunu takip eden ayette esasen kendileriyle savaş yapılacak ve yapılmayacak olanların tespiti vardır. Din uğrunda savaşmayan, Müslümanları yurtlarından çıkarmayan ya da bu maksatlar için onların düşmanlarına yardım etmeyen insanlarla barış içinde yaşamak tavsiye edilmektedir. Bu vasıftaki kişilere iyilik etmekte herhangi bir mahzur olmadığı vurgulanmaktadır. Taberî ayetin, zikri geçen sıfatları taşıyan gayr-i Müslimler hakkında umum ifade ettiğini söyler ve İbn Zübeyr'in Esmâ ile annesi hakkındaki rivayetini buna delil olarak gösterir.² Bu rivayete göre Hz. Ebû Bekr'in kızı Esmâ Medine'de iken Hudeybiye anlaşmasından sonra müşrik olan annesi Kuteyle, bir takım hediyelerle Mekke'den onu ziyarete gelir. Esmâ, onu evine almaktan ve hediyelerini kabul etmekten kaçınır. Hz. Aişe'nin bu durumu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorması üzerine Mümtehine 60/8. ayet nazil olur. Hz. Peygamber (s.a.s.) de Esmâ'ya "Onu evine al ve hediyelerini kabul et!" diye tavsiyede bulunur.³

2. Sorumluluğun Şahsî Olduğunu Vurgulayan Ayetler

Bu tür ayetlerde "Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız size aittir." mealinde ifadeler yer almaktadır.⁴ Bu ayetlerin Seyf ayeti ile mensuh olduğu iddiası esasen iddia sahiplerinin ne kadar sathi bir bakış açısına sahip olduklarını göstermektedir. Çünkü bu ayetlerin Seyf ayeti ile doğrudan bir ilgileri olmadığı gibi aynı anda yürürlükte olmalarına da hiçbir engel yoktur. Başka bir ifadeyle gayr-i Müslimlerle savaş hali olsun veya olmasın, her iki durumda da herkesin amelinin sorumluluğu kendisine aittir. Ayrıca Kur'an'ı Kerim sorumluluğun şahsî olduğunu "Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez"⁵ mealindeki bir başka ayetle beş ayrı yerde daha vurgulamaktadır. Neshi kabul edenlerin mantığına göre bu beş ayetin de Seyf ayeti ile mensuh olması gerekir.

3. Savaş ve Antlaşma İle İlgili Ayetler

Savaş ve antlaşma ile ilgili ayetlerden mensuh olduğu iddia edilenler birkaç sûrede geçmektedir.⁶ Bunlardan Bakara sûresindekiler ile Seyf ayeti arasında bir

¹ Ayetin meali şöyledir: *Dininizden ötürü sizinle savaşmayan, sizi yerinizden, yurdunuzdan etmeyen kâfirlere gelince, Allah sizi, onlara iyilik etmekten, adalet ve insaf gözetmekten menetmez. Çünkü Allah âdil olanları sever.*

² Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Camî'u'l-Beyan an Tevîli'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale 1420/2000, XXIII, 323.

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Tahkik: Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri, Müessesetü'r-Risale 1420/1999, XXVI, 37; Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebû Bekr, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, Beyrut 1412/1992, el-Mektebetü's-Şâmîle el-İsâr es-Sani 2.11, IV, 262, 270.

⁴ Bu grupta yer alan toplam 12 ayet vardır: Bakara 2/139; En'am 6/69, 104, 135; Yunus 10/41, 108; Nur 24/54; Şuara 36/216; Kasas 28/55; Sebe' 34/25; Şura 42/15; Mutaffifin 83/33.

⁵ En'am 6/164; İsrâ 17/15; Fatır 35/18; Zümer 39/7; Necm 53/38.

⁶ Bu grupta yer alan toplam 10 ayet vardır: Bakara 2/190, 191, 192; Nisa 4/84; Enfal, 8/72; Tevbe 9/4, 5; Muhammed 47/4; Mümtaine 60/10, 11.

zıtlık* yoktur. Nitekim bu ayetlerde düşmana mütekabiliyet esasına göre sebepsiz yere değil de onlar saldırıya geçince saldırılması; Mescid-i Haram'ın yanında onlar saldırmadıkça onlara hücum edilmemesi; onlar savaştan vazgeçtiği takdirde Müslümanların da savaşı bırakması tavsiye edilmektedir. Bütün bu tavsiyeler ve Enfal 8/72. ayetteki hicret etmeyen Müslümanlar yardım talep etse bile "Kendileriyle barış antlaşması yapılmış olanlara saldırmama emri" yukarıda izahı geçen Mümtehine 60/8. ayetle birlikte değerlendirilmelidir. Dolayısıyla nesh söz konusu değildir.

Muhammed 47/4. ayetinde mensuh olduğu iddia edilen "*Savaş bitince onları ister karşılıksız salıverir, ister fidye alarak bırakırsınız.*" ifadesi savaş sonrası esirlere yapılacak muameleden bahsetmektedir. Bu sebeple savaş sonrası düşmana yapılacak muameleye değinmeyen Seyf ayeti ile nesh açısından doğrudan bir ilgisi yoktur.

Seyf ayetinin "*Şayet tövbe eder, namaz kılar ve zekat verirlerse onları serbest bırakın!*" mealindeki son kısmının, ayetin başını neshettiği iddiası ise tamamen tutarsızdır. Zira burada ancak bir tahsisten söz edilebilir.

"*Eğer müşriklerden biri senden sığınma hakkı isteyip yanına gelmek isterse, sen ona güvence ver, ta ki Allah'ın kelamını dinlesin, düşünsün. Sonra şayet Müslümanlığı benimsemezse onu, kendisini güvenlikte hissedeceği yere (vatanına) ulaştır!*" mealindeki Seyf ayetinden bir sonraki ayetin Seyf ayetini neshettiği söylenmektedir. Oysa burada da sığınma talep edenlerin diğerlerinden istisna edildiği bir tahsis vardır.

Hudeybiye antlaşmasından sonra Mekke'den Medine'ye, Medine'den Mekke'ye sığınan kadınlara dair hükümler içeren Mümtehine 60/10. ile 11. ayet ise kendilerinden önceki ayetlerle tam bir uyum içindedir. Dolayısıyla bu iki ayeti bağlamından koparıp başka bir suredeki Seyf ayetiyle irtibatlandırarak mensuh olduğunu iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir.

4. Haram Aylarda Savaşmakla İlgili Ayetler

Bazı müfessirler Seyf ayetinden önce nazil olmuş bazı ayetlerde haram aylarda savaşmanın yasak olduğu ve bu yasağın Seyf ayeti ile kaldırıldığını ifade etmektedirler.¹ Oysa mensuh olduğu iddia edilen ayetlerde genel bir yasak mevcut değildir. Bakara 2/194. ayette "mütekabiliyet esasına göre müşrikler haram aylarda sizinle savaşmazlarsa siz de savaşmayın, savaşarlarsa siz de savaşın!" mesajı verilmektedir. Başka bir deyişle burada haram aylarda savaşmanın yasak olmasından ziyade mütekabiliyet esası vurgulanmaktadır.

* Bu makalede kullandığımız "zıt ve zıtlık" kelimesinden iki şey arasında ak ile kara gibi tam bir tezadın varlığını kast etmiyoruz. Kast ettiğimiz mana "iki şeyin bir arada aynı anda bulunamaması" halidir.

¹ Bu grupta yer alan toplam 4 ayet vardır: Bakara 2/194, 217; Tevbe 9/2, 36.

“Sana hürmetli ayı ve bu ayda savaşmanın hükmünü sorarlar De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahdır.” mealindeki Bakara 2/217. ayette, Razi'nin dediği gibi savaş anlamındaki “Kıtal” kelimesi nekredir (قتال فيه) ve olumsuz bir edattan (cinsini nefyeden la - لا - veya nefiy manasındaki ma - ما - gibi) sonra gelmediği için umum ifade etmez; belirli tek bir savaşa delalet eder.¹ Bu sebepten ötürü ayetten “bütün haram aylardaki tüm savaşların büyük bir günah olduğu” anlamı çıkarılamaz.

Tevbe sûresinin başındaki “haram aylar çıkınca” ifadesi ile kast edilen ayların haram aylar değil de mühlet verilen dört ay olma ihtimali daha kuvvetlidir.²

5. Gayr-i Müslimlerle Barışmayı Tavsiye Eden Ayetler

Bu konudaki ayetler, gayr-i Müslimler barış istediklerinde onlarla savaş halini sona erdirip barışmayı emretmektedir.³ Hz. Peygamber'in (s.a.s) düşmanlarıyla barış esasına dayalı uygulamaları, bu ayetlerin mensuh olmadığını göstermektedir. Söz konusu ayetlerin, Seyf ayeti yerine savaş şartlarını belirleyen Mümtehine 60/8. ve 9. ayetle beraber düşünülüp yorumlanmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

6. Din ve Vicdan Hürriyetini İfade Eden Ayetler

Bu başlık altında sıralayabileceğimiz ayetlerde “dinde zorlama olmadığı, kimsenin iman etmeye zorlanamayacağı ve dileyen insanların Allah'a giden bir yol tutabilecekleri” dile getirilmektedir.⁴ Bu ayetlerin Seyf ayeti ile mensuh olduğunu düşünmek “Kur'an'ın insanları kılıç zoruyla Müslüman olmaya zorlamayı emrettiğini” kabul etmek anlamına gelir. Oysa Kur'an-ı Kerim insanın imtihana tabi tutulduğunu açıkça belirtmektedir.⁵ İmtihan ise hür irade ile seçim yapmayı gerektirir. Allah insanları iman etmeye zorlamadığı halde kim kendisinde böyle bir yetki görebilir? Bütün bunların yanı sıra Seyf ayetinin kılıcından kurtulup nesh iddiacılarına göre mensuh olmayan şu ayetler de bunların manasını desteklemektedir⁶:

1-De ki: “İşte Rabbiniz tarafından gerçek geldi. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”⁷

¹ Razî, III, 265.

² Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, IV, 2456.

³ Bu grupta toplam 3 ayet vardır: Nisa 4/90, 91; Enfal 8/61.

⁴ Bu grupta toplam 9 ayet vardır: Bakara 2/256; Nisa 4/88; Yunus 10/99; Kaf 50/45; Müzzemmil 73/19; İnsan 76/29; Abese 80/12; Çaşiyeye 88/22; Kafirun 109/6;

⁵ Mülk 67/2; İnsan 76/2.

⁶ Din ve vicdan hürriyeti ile ilgili ayetlerin yorumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Akdemir, Hikmet, *İnsan Hak ve Hürriyetlerinin Gelişmesinde Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, Şanlıurfa 2001, s. 60-77.

⁷ Kehf 18/29.

2-Ona yolu da gösterdik: Artık ister şükreder, ister nankör ve kâfir olur.¹

3-Ona hayır ve şer yollarını göstermedik mi?²

4-De ki: İster o Kur'an'a iman edin, ister iman etmeyin!³

Bu örnekler Seyf ayeti ile pek çok ayetin neshedildiğini savunanların Kur'an'ın bütünlüğünü göz önüne almadıklarını göstermektedir.

7. Hz. Peygamber'in Sadece Tebliğle Yükümlü Bir Uyarıcı Olduğunu Vurgulayan Ayetler

Birçok ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s) sadece Allah'ın emirlerini tebliğle yükümlü bir elçi olduğu; kimseye kefil ya da vekil olmadığı vurgulanmaktadır.⁴ Bu durum zaten dinde zorlama olmamasının doğal bir sonucudur. Dolayısıyla yukarıdaki izahlar bu ayetlerin de mensuh olmadığına delalet etmektedir.

Ayrıca neshi kabul edenler "Emir ve nehiy ifade etmeyen haberlerde, vaad ve tehditlerde nesh olmaz" diye bir ilkeyi benimserler.⁵ Bu ilkeye göre haber cinsinden olan bu ayetler mensuh olamaz.

8. Tehlikeden Korunmak Maksudıyla Gayr-i Müslimlere Dost Gözükmeye Cevaz Veren Ayetler

Bu kategoride mensuh olduğu söylenen iki ayet mevcuttur.⁶ Bu ayetlerde tehlike anında gayr-i Müslimlere karşı takiyeye yaparak dost gözükmeye cevaz verilmektedir. Böyle bir olay hem barış hem de savaş ortamında vuku bulabilir. Bu sebeple bunlarla Seyf ayeti arasında bir zıtlık yoktur. Hem bu ayetlerin hükmünün kaldırılması durumunda pek çok kimsenin ölümü göze alıp gayr-i Müslimlere karşı düşmanlığını izhar ederek imanında sebat göstermesi mümkün değildir. Bu takdirde insanlar güçlerinin yetmediği bir teklifle mükellef tutulmuş olurlardı. Oysa böyle bir mükellefiyetin söz konusu olmadığı birçok ayette beyan edilmiştir.⁷

İbn Hazm ez-Zahirî, zorlama anında inkâr sözlerini söylemeye cevaz veren Nahl 16/106. ayetin ikinci kısmında yer alan istisna (*kalbi mutmain olduğu halde zorlanan kimse müstesna*) cümlesinin ayetin baş kısmını neshettiğini söylemektedir. Oysa bu nesh değil tahsistir. O, zayıf bir görüş olduğuna işaret için " قيل " lafzıyla

¹ İnsan 76/3.

² Beled 90/10.

³ İsrâ 17/107.

⁴ Bu grupta yer alan toplam 20 ayet vardır: Âl-i İmran 3/20; Maide 5/99; En'am 6/66, 107,159; Hud 11/12; Ra'd 13/40; Hicr 15/89; Nahl 16/82; İsrâ 17/54; Meryem 19/39; Furkan 25/43; Neml 27/92; Kasas 28/87; Ankebut 29/50; Fatır 35/23; Sad 38/70; Zümer 39/41; Şura 42/6, 48.

⁵ Suyuti II, 56.

⁶ Bu ayetler şunlardır: Âl-i İmran 3/28; Nahl 16/106.

⁷ Bakara 2/233, 286; En'am 6/152; A'raf 7/42; Müminun 23/62.

“Seyf ayeti ile mensuh olduğu söylendi.” kaydını düşmektedir.¹

9. Sabrı Tavsiye Eden Ayetler

Birçok ayette Hz. Peygamber’e gayr-i Müslimlere karşı sabır göstermesi tavsiye edilmektedir.² Bu tavsiye barış dönemlerinde gerekli olan bir tutumu öğütlemektedir. Öyleyse istisnai bir durum olan savaş haliyle mensuh olmasına ihtiyaç yoktur.

10. Gayr-i Müslimlere İlişmemeyi Tavsiye Eden Ayetler

Bir önceki başlıkta zikri geçen ayetlere benzer bir kısım ayetlerde gayr-i Müslimlere ilişmemek, onlardan yüz çevirmek ve onları affetmek gibi tavsiyeler yer almaktadır.³ Bunlar da yukarıdaki benzerlerinde olduğu gibi barış dönemlerindeki irşat faaliyetlerinde göz önünde bulundurulması gereken bazı ilkelerdir. Dolayısıyla bu ayetlerin de Seyf ayeti ile mensuh olduğunu söylemek isabetli bir görüş değildir.

11. Ehl-i Kitabın Davalarına Bakmayla İlgili Ayet

Bu konudaki tek örnek olan Maide 5/42. ayet kitap ehlinde olanların muhakeme için kendisine başvurdukları takdirde davaya bakıp bakmama konusunda Hz. Peygamber’in (s.a.s) muhayyer olduğunu belirtmektedir. İslam ülkelerinde yaşayan kitap ehli kendi davalarına kendi mahkemelerinde bakma serbestisine sahip olmakla beraber ayet muhakeme için böyle bir talepleri olduğunda onun değerlendirilebileceğini bildirmektedir. Söz konusu uygulamanın Hz. Peygamber’den (s.a.s) sonra da devam etmiş olması, Seyf ayetiyle doğrudan ilgili olmayan bu ayetin mensuh olmadığını göstermektedir.

12. Gayr-i Müslimlerin Kutsal Değerlerine Hakaret Etmeyi Yasaklayan Ayetler

Kur’an-ı Kerim, Müslümanların gayr-i Müslimlerin kutsal değerlerine sövmek gibi onları öfkeli edilecek davranışlardan kaçınmalarını ister.⁴ Bu konudaki iki ayetten biri olan En’am 6/108. ayetin meali şöyledir: “Onların Allah’tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki, onlar da bilmeyerek sınırı aşmış Allah’a sövmesinler.” Ayetin mensuh olduğunu iddia edenler şöyle demektedirler: “Seyf ayeti onlarla

¹ İbn Hazm ez-Zahiri, s. 43

² Bu grupta yer alan toplam 18 ayet vardır: Al-i İmran 3/186; Nahl 16/42, 126, 127; Ta Ha 20/130; Rum 30/60; Sad 38/17; Mümin 40/55,77; Şura 42/43; Duhan 44/59; Ahkaf 46/35; Kaf 50/39; Tur 52/48; Kalem 68/48; Mearic 70/5; Müzzemmil 73/10; İnsan 76/24.

³ Bu grupta yer alan toplam 32 ayet vardır: Nisa 4/63, 80, 81; Maide 5/13; En’am 6/70, 91, 106, 112, 137; A’raf 7/180, 199; Hicr 15/85, 88, 94; Müminun 23/54; Furkan 25/72; Secde 32/30; Ahzab 33/48; Sebe’ 34/26; Saffat 37/174, 178; Zuhuruf 43/83, 89; Casiye 45/14; Zariyat 51/54; Tur 52/45; Necm 53/29; Kamer 54/6; Teğabün 64/14; Mearic 70/42; Tin 95/8, 9.

⁴ Bu grupta yer alan toplam 2 ayet vardır: Maide 5/2; En’am 6/108.

savaşmayı emretmektedir. Sövmek, öldürmekten daha hafif olduğuna göre bu hüküm kaldırılmıştır." Bu yoruma göre eline kılıcı alan bir Müslüman, gayr-i Müslimlerin kutsal değerlerine söverek onlara saldırabilir. Oysa iddia sahiplerinin sathî nazarları, onların hükmün illetini beyan eden ayetin ikinci kısmını göz ardı etmelerine sebep olmuştur. İlet, gayr-i Müslimlerin de kendi değerlerine söven Müslümanlara karşılık verip Allah'a sövmeleridir. Bu illet barış halinde de savaş halinde de geçerlidir. Hiçbir halde illet ortadan kalkmadığına göre illete dayalı olan hüküm de baki olmalıdır. Öyleyse bu ve benzeri ayetlerin neshedilmiş olması asla mümkün değildir. Ayrıca neshe kail olanların "Sövmek öldürmekten daha hafiftir." mealindeki önermeleri mutlak değildir. Zira bazen öyle sözler vardır ki ölümden beterdir ve insana çok daha fazla acı verir.

13. Gayr-i Müslimleri Tehdit Eden Ayetler

Kur'an-ı Kerim birçok ayette inanmayanları Allah'ın şiddetli azabıyla tehdit etmektedir. Diğer bir kısım tehditler ise, "Dilediğinizi yapın, sonunda göreceksiniz." mealinde ifadeler içermektedir ki mensuh olduğu iddia edilen ayetler bunlardır.¹ Bazı müfessirler bu tehditleri "Onlara dünyada ilişmemek" anlamında algıladıkları için Seyf ayeti ile mensuh oldukları sonucuna varmışlardır. Bu sonuç iki açıdan yanlıştır:

- 1- Ayetlerin maksadı onları başıboş, kendi hallerinde bırakmak değil tehdit etmektir.
- 2- Ayetlerin lafızları emir kipini içerse de delalet ettikleri mana haberdir.

14. Allah'ın Mutlak İradesini Vurgulayan Ayetler

Seyf ayeti ile mensuh olduğu söylenen ayetlerden bir kısmı da Allah'ın mutlak iradesini vurgulamaktadır.² Söz konusu ayetlerde mensuh olduğu iddia edilen cümle "Allah kimi şaşırtırsa artık onu doğru yola getiren olamaz." mealindedir. Buradaki nesh iddiası iki sebepten dolayı tutarsızdır.

- 1- Bu cümlenin Seyf ayeti ile doğrudan bir ilgisi yoktur.
- 2- Cümle, emir ya da yasak içeren bir hüküm değil, haberdir.

15. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Muhaliflerine Akralılık Hukukunu Hatırlatmasını Öğütleyen Ayet

Bu husustaki tek örnek olan Şura 42/23. ayetin Seyf ayeti ile mensuh olduğu

¹ Bu grupta yer alan toplam 28 ayet vardır: Nisa 4/115; En'am 6/158; Araf 7/183; Enfal 8/61; Yunus 10/46,102; Hud 11/121, 122; Hicr 15/3; Meryem 19/75, 84; Ta Ha 20/135; Hac 22/56, 68; Lokman 31/23; Saffat 37/175, 179; Sad 38/88; Zümer 39/3, 15, 39, 40, 46; Tur 52/31; Kalem 68/44; Müzzemmil 73/11; Müddessir 74/11; Tarık 86/17.

² Bu grupta yer alan toplam 2 ayet vardır: Zümer 39/23, 36.

belirtilen kısmı “De ki benim bu risalet hizmetinden ötürü sizden akrabalık sevgisinden başka beklediğim hiçbir karşılık yoktur.” mealindedir. Buradaki akrabalık sevgisi, akrabalık hukukuna riayet, Hz. Peygamber’in (s.a.s) yakın akrabalarına sevgi beslenmesi ve güzel davranışlarla Allah’a yaklaşmayı arzu etmek gibi farklı yorumlara müsaittir.¹ Bu ifadeyi “Müşriklerle barış içinde iyi geçinmek” anlamına yoran bazı müfessirler onun Seyf ayeti ile mensuh olduğuna kanaat getirmişlerdir. Oysa bu ayet Hz. Peygamber’e Mekke dönemindeki şiddetli muhaliflerine sadece akrabalık hukukunu hatırlatmasını istemektedir. Şüphesiz kabilenin ve kabile içi ilişkilerin son derece önemli olduğu bir toplumda geleneklerin aksine olan bu sert tutumdaki çelişkiye dikkat çekilmesi yerinde bir uyarıdır. Nitekim onlar ne kadar haksız olursa olsun kendi aşiretinden olan fertlere ölesiye sahip çıkarlardı. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s) söz konusu olunca onların bu asabiyet damarlarının hiçbir etkisi olmuyordu. Bu izahlardan anlaşılacağı gibi ayetin mensuh sanılan kısmı neshin kapsamı dışında olan haber manasındadır ve Mümtehine 60/8. ayetle beraber düşünülmelidir.

16. Zulme Maruz Kalanların Yardımlaşış Haklarını Almaları ile İlgili Ayetler

Son başlık altında inceleyeceğimiz bu ayetler müminlerin vasıflarını anlatırken onların zulme karşı yardımlaşış haklarını aldıklarını; haklarını alırken aşırıya kaçıp karşı tarafa zulmetmediklerini ve böyle bir davranışta herhangi bir mahzur bulunmadığını beyan etmektedirler.² Burada zulmeden kişilerden sadece gayr-i Müslimlerin kastedildiği söylenemez. İfadede tahsise delalet eden bir emare olmadığı için müminler de bu genel kapsamın içinde yer alırlar. Dolayısıyla bu ayetlerin Seyf ayeti ile doğrudan bir ilgisi yoktur. Daha da önemlisi bunlar emir ve yasak içermeyen haberlerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi neshi kabul edenlerin benimsedikleri ilkeye göre haberlerde nesh söz konusu değildir.

C. Bazı Müelliflerin Görüşleriyle Beraber Seyf Ayetiyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Ayetleri Toplu Olarak Gösteren Tablo

Ayetlerin tasnif ve tahlilinden sonra bunların toplu olarak bir tabloda gösterilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Genel bir fikir ve mukayese imkânı vermesi için mensuh ayetlerle ilgili verdiğimiz bilgilerin kaynağı olan müelliflerin görüşleri tabloda işaretlerle gösterilmiştir. Boş sütunlar müellifin o ayetin mensuh oluşuna değinmediğini göstermektedir. “K” harfiyle müellifin o ayetin Seyf ayeti ile mensuh olduğunu kabul ettiği; “R” harfiyle neshi reddettiği; “Ç” harfiyle neshe dair rivayetleri nakletmekle birlikte kesin olarak fikrini beyan etmediği kastedilmektedir. Esasen bu son şıkkın büyük bir kısmı kabul anlamındadır. Ancak Beydavi gibi bazı müfessirler “قيل” lafzını kullanarak bu görüşü zayıf

¹ Yıldırım, Suat, *Kur’an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 2002, s. 485.

² Bu grupta yer alan toplam 3 ayet vardır: Şura 42/39, 41, 42.

bulduklarına işaret etmişlerdir. Nadir de olsa bazı müellifler birkaç ayetin Seyf ayeti ile değil de Kıtıl ayeti ile ya da bir başka ayetle neshedildiğini beyan etmişler veya nesheden ayet onlara göre izaha gerek bırakmayacak kadar aşikâr olduğu için sadece “mensuhtur” demekle yetinmişlerdir. Sonuç değişmediği için bu ayrıntıyı tabloda belirtmeye gerek görmedik.

Şunu da ifade etmemiz gerekir ki tablodaki mensuh ayetlerin sayısı gibi müelliflere ait sayı da kesin değildir. Kesin olan bu rakamların asgari miktar oluşudur. Müelliflerin mensuh saydığı bazı ayetler gözden kaçmış olabilir.

Tablodan çıkan dikkat çekici sonuçlardan biri şudur: Genellikle rivayet ağırlıklı tefsirlerde nesh eğiliminin daha çok oluşunun bir yansıması olarak mensuh kabul edilen ayetlerin sayısı fazladır. Dirayet ağırlıklı tefsirlerde ise bunun aksi söz konusudur. Mensuh kabul edilen ayetlerin bu vafına ya hiç değinilmemekte, ya da mensuh olduğu reddedilmektedir.

Sıra No	Sûre / Ayet No	Taberî (ö. 310/923)	İbn Hazm (ö. 456/1063)	Beğavî (516/ 1122)	Zemahşerî (ö. 538/1143)	İbn Atiyye (ö. 541/1146)	İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201)	Razî (ö.606/1210)	Kurtubî (ö. 571/1273)	Beydavî (ö. 691/1292)	Nesefî (ö. 710/1310)	Ebü Hayan (ö. 745/1344)	Şevkanî (ö. 1250/1834)	Alusî (ö.1270/1854)
1	Bakara 2/83		K			Ç	R		Ç			R		R
2	Bakara 2/109	K					R			Ç				R
3	Bakara 2/139						R							
4	Bakara 2/190	R												
5	Bakara 2/191	K							R					
6	Bakara 2/192		K				K							
7	Bakara 2/194	Ç				Ç								
8	Bakara 2/217	K	K		K			R			K	R		K
9	Bakara 2/256	R	K	Ç		Ç	Ç					R		
10	Â.İmrân 3/20		K			Ç	Ç					Ç		K

11	Â.İmran 3/28					R							
12	Â.İmran 3/186					Ç	R						
13	Nisâ 4/63		K			K							
14	Nisâ 4/64		K										
15	Nisâ 4/80		K	Ç		R		K					
16	Nisâ 4/81		K			Ç							
17	Nisâ 4/84		K			R							
18	Nisâ 4/88		K										
19	Nisâ 4/90	K				Ç	Ç					Ç	K
20	Nisâ 4/91		K										
21	Nisâ 4/115						Ç						
22	Mâide 5/2		K			K		Ç					Ç
23	Mâide 5/13		K	K	Ç		Ç	Ç			Ç	Ç	
24	Mâide 5/42												
25	Mâide 5/99		K				R					Ç	
26	En'âm 6/66						R						
27	En'âm 6/69						R						
28	En'âm 6/70		K				R		Ç				Ç
29	En'âm 6/91		K				R	R					Ç
30	En'âm 6/104		K				Ç						
31	En'âm 6/106		K				K						Ç
32	En'âm 6/107		K				R						
33	En'âm 6/108		K				R						
34	En'âm 6/112		K				Ç						
35	En'âm 6/135		K				R						
36	En'âm 6/137		K				Ç						

37	En'âm 6/158					R					Ç			
38	En'âm 6/159		K		Ç		Ç			Ç			K	
39	A'raf 7/180		K				Ç							
40	A'raf 7/183						R							
41	A'raf 7/199		K			Ç	R	R	R					
42	Enfal 8/61		K		R		Ç			R			Ç	
43	Enfal 8/72						Ç							
44	Tevbe 9/2		K				Ç							
45	Tevbe 9/4						Ç							
46	Tevbe 9/5													
47	Tevbe 9/36												R	
48	Yunus 10/41		K		Ç		R	R	Ç	Ç		R	Ç	R
49	Yunus 10/46						R							
50	Yunus 10/99					Ç	R					Ç		
51	Yunus 10/102		K											
52	Yunus 10/108		K						Ç			R		Ç
53	Hud 11/12						R		Ç					
54	Hud 11/121		K				R							
55	Hud 11/122		K				R							
56	Ra'd 13/40		K				R							
57	Hicr 15/3		K			K	R							
58	Hicr 15/85		K		Ç	K		R		Ç	Ç	K	Ç	Ç
59	Hicr 15/88		K				R							
60	Hicr 15/89		K				R							
61	Hicr 15/94		K			K	Ç					K		R
62	Nahl 16/42					K								

63	Nahl 16/82		K				R							
64	Nahl 16/106		Ç											
65	Nahl 16/125		K				R							R
66	Nahl 16/126												R	
67	Nahl 16/127		K				R	R						
68	İsra 17/53			Ç		Ç						Ç		
69	İsra 17/54		K				R							
70	Meryem19/39		K				R							
71	Meryem19/75		K				R							
72	Meryem19/84		K											
73	Ta Ha 20/130		K				Ç		Ç					
74	Ta Ha 20/135		K				Ç							
75	Hac 22/56		K											
76	Hac 22/68					K	Ç						K	
77	Müm. 23/54		K			K	Ç						Ç	
78	Müm. 23/96		K	K	Ç		Ç	Ç				Ç	Ç	Ç
79	Nur 24/54		K				R							
80	Furkan 25/43						R							
81	Furkan 25/63		K			K	R		Ç				Ç	
82	Furkan 25/72													
83	Şuara 26/216					K							K	K
84	Neml 27/92		K				R		K					
85	Kasas 28/54					K			K					
86	Kasas 25/55		K				Ç							
87	Kasas 25/87					K			K					
88	Ank. 29/46		K								Ç			

89	Ank. 29/50					R							
90	Rum 30/60					Ç							
91	Lokman 31/23					R							
92	Secde 32/30				K	Ç		Ç					R
93	Ahzab 33/48		K		Ç	K	Ç		K			K	R
94	Sebe' 34/25		K			K	R		K			Ç	Ç
95	Sebe' 34/26					K							
96	Fatır 35/23		K				R						
97	Saffat 37/174		K			K	Ç		Ç				
98	Saffat 37/175		K				R						
99	Saffat 37/178		K				R						
100	Saffat 37/179		K				R						
101	Sad 38/17								K				
112	Sad 38/70		K				R						
103	Sad 38/88		K				R						
104	Zümer 39/3		K				Ç						
105	Zümer 39/15		K				R		Ç				R
106	Zümer 39/23		K										
107	Zümer 39/36		K										
108	Zümer 39/39		K				R						
109	Zümer 39/40						R						
110	Zümer 39/41						R						
111	Zümer 39/46		K				R						
112	Mümin 40/55		K				R		Ç			Ç	
113	Mümin 40/77		K										
114	Fussilet 41/34		K				R		K				

115	Şura 42/6		K			K	R		K			K		Ç
116	Şura 42/15					K						K	K	Ç
117	Şura 42/23					Ç	R							
118	Şura 42/39						R							
119	Şura 42/41					Ç								
120	Şura 42/42													
121	Şura 42/43					Ç	R		Ç					
122	Şura 42/48		K				R						K	
123	Zuhruf 43/83		K			K	R		Ç			K	Ç	Ç
124	Zuhruf 43/89		K	Ç			Ç	R	Ç			K		
125	Duhan 44/59		K			K	R							Ç
126	Casiye 45/14		K			K	Ç		Ç			K		
127	Ahkaf 46/35		K				R		K					
128	Kıtal 47/4		K			K	Ç		R		K	Ç		
129	Kaf 50/39		K		Ç	K						Ç		
130	Kaf 50/45		K				Ç							Ç
131	Zariyat 51/54					Ç	Ç		Ç			K	K	
132	Tûr 52/31						R							
133	Tûr 52/45					K	R		K			K		Ç
134	Tûr 52/48		K				R		Ç					
135	Necm 53/29		K			K	Ç		K			K	K	
136	Kamer 54/6						R		Ç					
137	Mümt. 60/8					Ç	Ç		Ç					
138	Mümt. 60/10						Ç							
139	Mümt. 60/11		K				Ç							
140	Teğ. 64/14						Ç							

141	Kalem68/44		K				R						
142	Kalem68/48		K				R		Ç				Ç
143	Mearic 70/5						R		Ç				
144	Mearic 70/42		K			K	R		K			K	K
145	Müz. 73/10		K		Ç	Ç	Ç		Ç			Ç	
146	Müz. 73/11		K				R						
147	Müz. 73/19		Ç				R		Ç				
148	Müd. 74/11		K				R						
149	İnsan 76/8					Ç	Ç		R				
150	İnsan 76/24		K				R						Ç
151	İnsan 76/29		K										
152	Mut. 83/33					Ç						K	
153	Abese 80/12		K										
154	Tarık 86/17		K	K		K	R		K				
155	Çaşiye 88/22		K	K			R		K			K	K
156	Tin 95/7								Ç				
157	Tin 95/8		K				R		Ç				
158	Kafirun 109/6		K	K			Ç		K			K	R

Sonuç

Kur'an-ı Kerimde neshin varlığı meselesi, ispatı için kesin ve yeterli delil olmadığından İslam bilginleri arasında en çok tartışılan konulardan biridir. Neshin varlığını kabul edenlere göre mensuh olan ayetlerin yaklaşık dörtte üç gibi büyük bir kısmını "Seyf ayetiyle mensuh olanlar" oluşturmaktadır. Söz konusu ayetlere dair Kur'an İlimleri ve Tefsir kaynaklarında geçen rivayet ve yorumlar incelendiğinde şu hususlar dikkat çekmektedir:

1-Ayetlerin çoğunun Seyf ayetiyle doğrudan bir ilgisi yoktur.

2-Ayetlerin tamamı ile Seyf ayetinin uzlaştırılmasına, başka bir ifadeyle aynı anda yürürlükte olmasına hiçbir engel yoktur.

3-Yorumlar subjektif ve yüzeyseldir.

4-Ayetlerin büyük bir çoğunluğu emir ve yasak içermeyen haber niteliğindedir. Neshi kabul edenler “Emir ve yasakların dışında nesh cari olmaz” diye bir ilkeyi benimsemedikleri halde bu ayetleri de mensuh sayarak çelişkiye düşmüşlerdir.

5-Mensuh olduğu iddia edilen ayetleri destekleyen, onlara göre de muhkem olan ayetler göz ardı edilmiştir. Bu tutum onların Kur’an’ın bütünlüğünü dikkate almayan parçacı bir yaklaşımla yorum yaptıklarını göstermektedir.

6-Bazı ayetlerdeki istisnalar nesh sayılmıştır. Oysa bu ayetlerde nesh değil, tahsis söz konusudur.

7-Bazı yorumlar Hz. Peygamber’in (s.a.s) uygulamalarına aykırıdır.

Bütün bu hususlar göz önüne alındığında Seyf ayeti ile mensuh olduğu söylenen asgari rakam olarak tespit edilen en az 158 ayetin hiçbirinin mensuh olmadığı söylenebilir. Esasen bu sonucu, neshe kail olanların şu ifadelerinden de çıkarmak mümkündür: “Seyf ayeti, Müslümanların az sayıda ve zayıf oldukları için cihada izin verilmeyen dönemdeki ilgili ayetleri neshetmiştir.” Bu ifadelerde “Müslümanların düşmandan zayıf oldukları durumlarda Seyf ayetinin değil de ondan önceki ayetlerin hükmüne riayet edeceklerine dair” gizli bir ön kabul mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Tahkik: Şuayb el-Arnaut ve diğerleri, Müessesetü'r-Risale 1420/1999.

Akdemir, Hikmet, *İnsan Hak ve Hürriyetlerinin Gelişmesinde Kur'an-ı Kerim'in Rolü*, Şanlıurfa 2001.

Alusî, Ebu'l-Fadl Şihabüddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadî, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'il-Mesânî*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994.

Beğavî, Ebû Muhammed b. el-Hüseyn b. Mesud, *Mealimü't-Tenzîl*, Beyrut 1407/1987.

Beydavî, Nasıruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Umer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1305.

Ebû Hayyan, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî el-Ğırnatî, *el-Bahru'l-Muhit*, İkinci Baskı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1411/1990.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1976.

Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebû Bekr, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, Beyrut 1412/1992, el-Mektebetü'ş-Şâmile el-İsdar es-Sani 2.11.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri Kitabi'l-Aziz*, Doha 1977-1991.

İbn Hazm ez-Zahirî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *en-Nâsih vel'l-Mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Tahkik: Abdulğaffar Süleyman el-Bendârî, Beyrut 1406.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Nevasihu'l-Kur'an*, Beyrut 1405.

el-Keremî, Mer'î b. Yusuf b. Ebû Bekr, *Kalâidu'l-Mercan fi Beyani'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi fi'l-Kur'an*, Tahkik: Samî Atâ Hasan, Kuveyt 1400, el-Mektebetü'ş-Şâmile el-İsdar es-Sani 2.11.

Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası*, İstanbul 2001.

Kurtubî, Ebû Abdullah b. Ahmed el-Ensari, *el-Cami'u li'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, Birinci Baskı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408 / 1988.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*, Birinci Baskı, Daru'l-Kalem, Beyrut 1408 / 1989.

Razi, Fahrudin, Ebû Abdullah Muhammed b. Umer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî, *Mefatihü'l-Ğayb*, el-Mektebetü'ş-Şâmile el-İsdar es-Sani 2.11.

Suyutî, Celalüddin Abdurrahman b. el-Kemal, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetü'ş-Şâmile el-İsdar es-Sani 2.11.

Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir el-Cami beyne Fenneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti fi İlmi't-Tefsir*, Mısır 1383/1964.

Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul 1995.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Camiu'l-Beyan an Tevili'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale 1420/2000.

Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü, Yayınlanmamış Tebliğ Kitapçığı, İstanbul 2008.

Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 2002.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Umer, *el-Keşşâf an Hakaiki Ğavamizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Birinci Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut 1397 / 1977.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE METİN TENKİDİ

Kasım ŞULUL*

Özet

Bu makalede İslâm ilim geleneğinde metin teşkilini motive eden ve yönlendiren amillerin bazısı, problemlili "metin tenkidi" terkininin tahlil ve arka planı, metin teşkilinde esas alınması gereken amaçlar, metin merkezli faaliyet türleri, metin araştırma/inceleme/değerlendirme vasıtaları, siyer konulu bir metin mukayesesi ve tahlili üzerinde durulacaktır. Bilimsel neşrin ehemmiyetine temas edilerek bazı tekliflerde bulunulacaktır.

Anahtar Kavramlar: Metin, metin tenkidi, metin türleri, metin teşkil amaçları, bilimsel neşir, metin araştırma/inceleme/değerlendirme, yazma eserler araştırma ve neşir merkezleri.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamber'in (sav), baştan itibaren, ilim¹ ile birlikte ilmi tesbit ve nakil vasıtalarına (kalem-aklâm, kırtâs,² sifr-esfâr, levha-elvâh, kitâp-kâtip-mektûb, satr/mestûr,³ Kur'ân'ın en uzun âyeti olan Müdâyene âyetinde –el-Bakara 2/282- borçların yazıyla tesbiti ve şahit tutulması vs. gibi) dikkat çekip ihtimam göstermesi tesadüfi değildir. Mesela Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olan ilk beş âyetinde, ilim tesbit ve nakil vasıtalarından en başta geleni olan kalem: "O Rab ki kalemle (yazmayı) öğretti. İnsana bilmedikleri şeyi öğretti"⁴ şeklinde bahsetmesi ve bunun Yüce Allah'ın büyük bir nimeti olduğunu bildirmesi bunlardan sadece biridir.

Bu asıldan hareketledir ki İslâm ümmeti türlü türlü ilimler/metinler, metin tadrîs-tahammül-edâ tarzları ve kuralları, metin istinsah-tashîh kural ve uygulamaları, metin merkezli ve metin üzerinde/etrafında yapılan çeşitli bilimsel

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ İlimin, bilimsel bağlamda önemini gösteren istatistiksel bulguya göre, "ilim" kökünden kelimeler, Kur'ân-ı Kerîm'de 750'den fazla kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in tümü 78.000 kelime olduğuna göre, her yüz kelimedenden bir tanesi "ilim" kökünden gelen bir kelimedir. İlim ile ilgili olup, hikmet, düşünce, fıkıh, anlayış, idrak, akıl gibi kelimeler istatistiğe eklendiğinde bu oran daha da artacaktır.

² Türkçe'mizde kullanılan kırtâsiye kelimesi buradan gelir.

³ el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6; et-Tûr 52/2; el-Kamer 54/53; el-Kâlem 68/1.

⁴ el-Alak 96/4-5.

faaliyetlerde bulunmuşlardır.¹ Hatta İslâm bilim tarihi, bilimsel metin teşkili ve metin türleri bakımından en köklü ve zengin geleneğe sahiptir denilse hiç de mübalağa edilmiş olmaz.

Mesela İslâm ilim tarihi boyunca teşekkül etmiş ve zamanın tüm yıkıcı etkilerine rağmen günümüze ulaşabilmiş dünyada milyonlarca yazmanın mevcudiyetinden bahsedilmektedir. Durum öyle olunca yazma bir eserin, nüshalarını tesbit ederek, -şayet mümkünse- şecerelerini çıkararak, gruplandırarak ve nüshalar arasındaki fazlalık, eksiklik ve farkları belirleyerek, eserin tarihsel seyrini dikkate alarak tahkikli-tedkikli bilimsel neşrini yapmak fevkalade önemlidir.

İslâm ilim tarihinin insanlığa hediye ettiği Buhârî, Kutbüddîn-i Şîrâzî gibi değişik isimlerin eserlerinin araştırılması ve neşri için girişimlerde bulunmalı, projeler geliştirilmeli ve merkezler kurulmalıdır. Böyle isimlerin yalnızca dinî ilimlerle ilgili eserleri değil tabiat ilimleri gibi diğer alanlardaki eserleri de neşredilmelidir.

Yine metni merkeze alan ve metinler üzerinden yapılan her türlü bilimsel faaliyet büyük öneme sahiptir.

G. Collingwood'un ifade ettiği gibi: "Hiç kimse çaba sarf edene dek ne yapabileceğini bilemediğinden ötürü, insanın ne yapabildiğine dair yegane ipucu, insanın geçmişte ne yapmış olduğudur. O halde, tarihin değeri, insanın geçmişte ne yaptığını ve dolayısıyla şimdi ne olduğunu öğretmesinden kaynaklanır".²

A- İSTILAH

İlmî faaliyetlerde, ıstılahların tartışılması doğru kabul edilmez,³ fakat yerinde kullanılmaları -bilimsellik bakımından- gereklidir. Bu bakımdan "metin tenkidî" terkinin İslâm ilim dairesindeki durumu araştırılıp tahlil edildiğinde şu hususlar dikkat çeker:

"Metin" kelimesinin sözlük ve ıstılah manası malumdur.⁴ "Tenkid" kelimesinin ıstıkakı ve konumuzla ilgili formları şunlardır:

1- "النقد", sülâsi mücerredin ilk babından olan "نقد" fiilinin mastarıdır.

2- "التنقيذ", sülâsî mücerrede bir harf eklenen fiillerin ikinci babından (تفعليل) bir mastarıdır. Bu kelimenin kullanımı yaygın değildir.

¹ Bu konuda İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist'i*, Kâtip Çelebî'nin *Keşfü'z-Zünûnu*, Fuat Sezgin'in *GAS'ı* vs. gibi "fihrist" türü eserlere bakılabilir.

² R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, İstanbul 2000, s. 25.

³ "الاصطلاح مباح فلا مشاحة فيه", bkz. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *Mihakkü'n-Nazar fi İlmî'l-Mantık*, (CD: Şâmîle), s. 50.

⁴ Bkz. Raşit Küçük, "Metin" maddesi, *DİA*, XXIX,411-414.

3- “الانتقاد” sülâsi mücerrede iki harf eklenen fiillerin ikinci babından (فِئَال) bir mastardır. Bu kelimenin kullanımı yaygındır. İntikâd, fıkıh kitaplarında, bazı hadîs şerhlerinde,¹ mevzû hadisleri konu edinen kitaplarda böyle hadisleri eleştirmek manasında² ve bazı kitaplara isim³ olarak kullanılmıştır.

“النقد” mastarının ve ondan türemiş –konumuzla ilgili- bazı kelimelerin lügavî manaları şöyledir:

1- Ertelemenin zıddı olarak peşin ödeme yapmak. Mesela:

“وفي حديث جابرٍ قَلَمًا بَلَّغْتُ : أَتَيْتُهُ بِالْجَمَلِ فَتَقَدَّرَنِي تَمَنَّهُ أَيُّ أَعْطَانِيهِ نَقْدًا مُعْجَلًا”.

2- Paranın hakîkisini, sahtesinden ayırmak (انتقد): Fıkıh kitaplarında alış-veriş bahislerinde bu kelimenin mastarı “اشترط الانتقاد” ve “عدم الانتقاد” gibi terkiplerde çok kullanılır.

3- Ağırılığı gerçek ölçülerine yakın olan (madenî) para (والدرهم نقدٌ، أي وازنٌ جيدٌ)،

4- Bir konuyu tartışmak (وناقضتُ فلانًا، إذا ناقشته في الأمر)،

5- İnsanların yapıp ettiklerine göz dikip yermek ve ayıplamak manasında eleştirmek. Mesela:

“وفي حديث أبي الدرداء أنه قال إنَّ نَقَدْتَ النَّاسَ نَقَدُوكَ وَإِنْ تَرَكْتَهُمْ تَرَكَوكَ مَعْنَى نَقَدْتَهُمْ أَي عَيَّبْتَهُمْ وَاعْتَبَّيْتَهُمْ قَابِلُوكَ”.

6- Azar azar/yavaş yavaş yemek/tüketmek. Mesela:

“وفي حديث أبي ذر كان في سفرٍ فقرب أصحابه السفرَةَ ودَعَوْهُ إِلَيْهَا فَقَالَ إِنِّي صَائِمٌ فَلَمَّا قَرَعُوا جَعَلَ يَبْذُؤُ شَيْئًا مِنْ”⁴ “طعامهم أي يأكل شيئاً يسيراً”.

Dikkat edilirse “نقد” kelimesinde: “Nakit”, “sahteyi ayırmak” ve “ayıplamak/yerme/eleştirmek” gibi manalar ön plana çıkmaktadır. Nakd, intikâd veya tenkîd kelimeleri, eski literatürde metin merkezli bilimsel faaliyetlerde bir

¹ Mesela güzel bir ahlak olan “bağışlamanın” karşıt olarak “الصفح قبل الانتقاد” şeklinde zikredilmiştir.

² 1- “وقد صنف الإمام تاج الدين الفزاري كتاب في فقه العوام ، وإنكار أمور اشتهرت بين الأنام لا أصل لها أجاد فيها الانتقاد ، وصان الشريعة ” - 1- “الحمد لله على.....وجود الانتقاد” - 2- İsmail b. Muhammed el-Aclûnî (ö. 1162), *Keşfü'l-Hafâ' Ve Muzilü'l-İlbâs Amma İştahara Mine'l-Ahâdis Alâ Elsinet'n-Nâs*, Beyrut 1408/1988, I,7. 2- “وجود الانتقاد” - 2- İbnü'l-Cevzî (Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Teymî el-Kureşî -510-597/1116-1201-), *el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ahâdi'l-Vâhiye*, thk. İrşâdülhak el-Âserî, Faysalâbâd/PAKİSTAN 1401/1981 (2. baskı), I,1.

³ “أحمد بن أوغوز دانشمند الأفشهري الرومي المتوفى سنة 800 ثمانمائة له الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد للنسفي” gibi.

⁴ “Tırnakla soyup, dişlerle aşındırmak (النقذ)”, “kuş gagalaması”, “yılan sokması” ve “kirpiye verilen bir isim (ويقال للنقذ: أنقذ)” gibi başka manalar da söz konusudur. Bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Lüğâ*, CD: Şâmîle (32 farklı alanda binlerce cilt kitaptan oluşan ve erişimi ücretsiz olan bir bilgisayar programıdır. Metinler genelde tarayıcı (scanner) kullanılarak bilgisayar ortamına aktarıldığı için hatalar oluşabilmektedir. Bu nedenle metinler kullanılırken dikkat edilmelidir: bkz. <http://www.shamela.ws/>), II,262; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, CD: Şâmîle, III,425; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, CD: Şâmîle, s. 412.

ıstılah olarak değil, lugavî manasıyla karşımıza çıkar.

“Nakdü’l-metn” (نقد المتن), “tenkîdü’l-metn” (تنقيد المتن) veya “intikâdü’l-metn” (انتقاد المتن) şeklindeki terkiplerden hiç biri eski eserlerde –bilgisayar ortamında yaptığımız araştırmaya göre- geçmez.

Muasır Arap literatüründe, Batıda ortaya çıkıp gelişen “textual criticism” denilen faaliyetlerinden etkilenilerek ve bunun karşılığı olarak “nakdü’l-metn” (نقد المتن) terkibi çokça kullanılmaktadır.

İslâm ilim tarihinde, metin türleri ve metin merkezli faaliyetler çok çeşitlidir. Kesinlikle tek bir isimlendirme ile karşımıza çıkmaz. Bu sebeple bunların çeşitli tasniflerine veya alt taksimatına, tek bir isimlendirme yapmaya kalkışmak beyhude bir uğraştır. Ayrıca dilleri, teşekkül arzları, yapıları, tabiatları, mecraları, intikal şekli, karakteristikleri birbirinden tamamen farklı bir şekilde ortaya çıkan ve gelişen İslâm ilim dairesindeki metinlerle Batı’daki metinleri aynı kefeye koymak veya ikisine aynı kuralları uygulamak hiç de ilmî ve gerçekçi değildir. Bu gerçek görülmediği veya göz ardı edildiği içindir ki yıllardır şarkiyatçıların etkisinde kalınarak “kritisizm”in İslâm ilim dairesinde yapıp yapılmadığı tartışması sürüp gitmektedir. Aslında böyle bir sorunun/problemin bilimsel açıdan doğruluğu, gerçekliği baştan sakattır.

Zira değinilen hususlar bir tarafa kritisizm denilince, -antik çağın sofistlerine dayanan- felsefî bir akım olarak eleştiricilikten, metin kritisizmine kadar -orijin ve özgünlük tartışmaları bir tarafa- batıda ortaya çıkıp gelişen oldukça geniş beşerî zihinsel faaliyet alanlarıyla karşı karşıya kalırız. Bu beşerî zihinsel faaliyet alanlarının temel karakteristikleri ile neticeleri üzerinde durulması gerekir. Sekülerlik, değişkenlik, kutsalı yok etmek ve metinler dahil her şeyi metalaştırmak gibi hususlar, bu temel karakteristiklerin en dikkat çekenleri ve görünür olanlarıdır.¹ Öyleyse Batının beşerî entelektüel bir tecrübesi olarak “kritisizm” kayd-ı ihtiyatla nazar-ı dikkate alınabilir.

İslâm’ın ilk asırlarına ait dinî haberlerin rivayet şekline hâkim olan hadîsin² ortaya çıktığı dil ve ortamdan ta kitabet-tedvîn-tasnîfe kadar tahammül tekniklerinden ta hadîs merkezli çeşitli faaliyetlere kadar, kökü aynı fakat çok erken zamanlarda ayrı ayrı tezahür etmeye başlayan değişik siyer-megâzî, tefsir ve fıkıh gibi metin türlerine kadar pek çok metin merkezli faaliyetler bulunmaktadır. Bunların bir kısmını kısa izahlarla birlikte burada kaydetmekte yarar vardır:

¹ Bkz. H. P. Rickman, *Anlam ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara 1992, s. 107 vd.; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1982, s. 81-85; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 439 vd.; Mehmet Emin Erişirgil, *Kant Ve Felsefesi*, İstanbul 1997, s. S. 63 vd.; Yusuf Kaplan, “*Seküler Aklın Ötesi*”, *İslâmiyât* IV (2001), sayı: 3, sayfa: 81-102.

² Fuat Sezgin, “*İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis’in Ehemmiyeti*”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1957, II/1,82.

1- Farkına varılan bir ilmi tedvîn etmek gayesiyle metin teşkili.

2- Aşağıda değinileceği üzere başka geçerli amaçlarla metin teşkili.

3- Tedrîs-tahammül-edâ: “Râviler, muhaddisler ve hadîs kitabı telif eden musannifler tarafından hadîsin senesinde ve metninde meydana gelen en küçük değişiklikler titizlikle gösterilmiş, bir ismin farklı okunuşu, bir kelimenin farklı söylenişi, bir harf, hareke ve nokta değişikliği, bir kısaltma, bir belirleme işareti, kısacası hadîsle ilgili her türlü fark korunmuştur. Hadîs metinlerini ihtiva eden kitaplarda, şerhlerde, ricâle dair eserlerde, başka kitaplarda da olduğu gibi birkaç türlü okunması mümkün olan müşkül kelimelerin benzer harflerinin noktalı olanları ile olmayanlarına, harekelere ve ’râb kâidelerine dikkat çekilmiştir. Bir hadîs metnine yanlışlık eseri olarak yazılmayan kelimeler sonradan sayfanın kenarına ya da satırlar arasına ilâve edilir. Yanlış yazılan veya rivâyetinde, doğruluğunda şüpheye düşülen ya da ihtilâf edilen kelimelerin doğru ve kesin olanlarının üzerine ‘sah’ (sahîh) kısaltması yazılır. Bir metinde lafız veya mânası yanlış kabul edilen kelimenin yahut kelimelerin üzerine başı ‘sâd’ harfine benzeyen bir çizgi çekilir; kelimenin doğru olduğu anlaşılınca da bu ‘sâd’ harfine bir hâ eklenir. Metinde fazla olduğu için yazıdan çıkarılması istenilen kelime veya ibarenin üzerine bir çizgi çizilir; bu işleme ‘darb, neşak’ veya ‘şak’, kitapta yanlış yazılan bir ilâveyi kazımak suretiyle düzeltme usûlüne ‘hak’ veya ‘keşt’, yanlış yazılan kelimeyi silip doğrusunu yazarak yapılan işleme ‘mahv’ denir. Bu metinler kitap haline geldikten sonra onu istinsah etmek, en sağlam ilim alma yollarından biriyle kitabın rivâyet hakkını elde ederek başkasına rivâyet etmek, içindeki bilgiyi en iyi şekilde korumak muhaddisin en önemli görevidir.¹ Bu hususlarla ilgili prensipler ortaya konulmuş, kitapların ve genel anlamda bilginin öğrenilmesi (tahammül) ve başkalarına aktarılması (edâ) usûlü kaynaklarda uygulamalı

¹ Bunun kanıtına dair bize müşahhas bir misal sunan M. Hamidullah’ın şu tesbitini nakletmeliyiz: “Biraz evvel gördüğümüz gibi Hemmâm’ın Sahifesi’nde rivayetler ayrı bir kitap gibi nesilden nesile ayrı olarak devam ettirilmiş, fakat bunu (Hemmâm’ın Sahifesi’ni) kısmen veya tamamıyla kendi eserleriyle birleştiren ya da onları kendi eserleri içine alan bazı hadis yazarları da olmuştur. Bunlardan biri Ahmed b. Hanbel’dir. Onun metodu hadisleri ravilerin isimlerine göre tasnif etmektir. Bu itibarla onun bu kitabı tamamen kopya edip kendi eserinin içine katması ve böylece muhafaza etmesi söz konusudur. Bu, iki gayeye hizmet edebilir: Yeni keşfedilen yazma olan Hemmâm’ın Sahifesi, Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde olanlarla karşılaştırılarak doğrulanabilir. Aynı zamanda bu yazmanın meydana çıkmasıyla Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inin o kısmının belgelendirilmesi de sağlanmış olur. Ma’mer, Abdürrezzak, Buhârî, Müslim gibi yazarlar, hadis üzerine olan eserlerini, onları rivâyet eden kaynaklara göre değil, konulara göre düzenlediler. Bu nedenle Hemmâm’ın hadîslerini, eserlerinin çeşitli bölümlerine dağıtmaya mecbur oldular. Gelişigüzel bir göz gezdirmekle, mesela Hemmâm’ın aşağıdaki rivayetleri Buhârî’nin Sahîh’inde ve Müslim’in Sahîh’inde bulunabilir ve her ikisi de bizzat Hemmâm’ın Sahife’sini kaynak olarak gösterirler; insanı etkileyen çok dikkat çekici bir olaydır ki, hem Hemmâm ile diğerleri hem de Buhârî ve Müslim arasında bir nokta farkı dahi yoktur”, bkz. *Muhtasar Hadî Tarihi Ve Sahife-i Hemmâm İbn Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu, sadeleştiren: Mesut Kardeşhan, İstanbul 2004, s. 78-79.

örneklerle gösterilmiştir".¹

4- Rivâyet: İslam ilim tarihinde rivâyetin bir anlamı da bir üstadın yazılı olarak ilim dünyasına takdim edilen bir eserini, bir talebesinin veya talebe gruplarının, ilim alma (tahammülü'l-ilm) yöntemlerine uygun olarak onu ders alması, böylece o eseri başkalarına nakletmek –bu günkü tabirle aslına sadık kalarak neşretmek- ve ders vermek hakkını elde etmesidir.

Hadîs ilminde: Semâ', kırâat (arz), icâzet, münâvele (arzü'l-münâvele), kitâbet (mukatebe), i'lâm, vasiyet ve vicâde diye sekiz kısım halinde mülahaza edilen ilim alma yöntemleri (tahammülü'l-ilm/tahammülü'l-hadîs) dikkatle incelendiğinde gerçekte yazılı bir naklin kanunlarından ibaret olduğu anlaşılır. Bütün bu usûller arasında ortak diğer bir nokta, hocanın talebelerine yazı ve hafızayla tesbit edilen "haberi" kullanma izni (icâzet) vermesidir. Haberi izinsiz kullanana "hadîs hırsız" (sârikü'l-hadîs) denir.²

İslâm ilim tarihinde ilmî değeri yüksek her eserin bir çok râvisi bulunması bir gelenektir. Hatta aynı eserin rivâyetleri arasında –genelde aslı değiştirmeyen-farklar da olabilmektedir. Mesela Zürkânî'nin belirttiği gibi: "İbn İshâk'ın *es-Sîre*'sinin râvileri çoktur ve bu rivâyetler, ziyadelik ve noksanlık bakımından birbirinden farklıdır."³ Dikkat edilirse Zürkânî, teârüz bakımından değil, ziyadelik ve noksanlık bakımından rivâyetler arasında farklılıkların mevcudiyetinden bahsetmektedir.

5- İstinsah-tashîh kaideleri ve uygulamaları.

6- Tefsîr.

7- Tahkîk: İlmî bir meseleyi delili ile kanıtlamak.⁴

8- Tedkîk: İlmî bir meseleyi yöntemi daha nükteli/dakîk bir delille ispatlamak .⁵

9- Taharrî: İlmi bir meselede veya başka bir hususta değişik seçeneklerden en uygun ve evlâ olanı araştırmak.⁶

¹ R. Küçük, "Metin" maddesi, DİA, XXIX,412-413'den naklen.

² Bkz. F. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul 1956, s. 17-23; M. M. el-A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul 1993, s. 265,271,272.

³ Muhammed b. Abdilbaki b. Yusuf b. Ahmed b. Ulvân el-Misrî ez-Zürkânî el-Ezherî el-Mâlikî (ö. 1122/1710), *Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye*, thk. Muhammed Abdülaziz Hâlidî, Beyrut 1996, II,353. Muhammed b. İshâk b. Yesâr'ın (85-151/704-768) râvi listesi için bkz. *es-Sîre: Kitâbi'l-Mebde' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzi*, thk. M. Hamidullah, Konya 1981, s. 36 (M. Hamidullah'ın takdimi).

⁴ "التدقيق إثبات المسألة بدليلها", bkz. Muhammed Abdurraûf el-Menâvî, *et-Tevkîf Alâ Muhimmâti't-Taârîf*, thk. Muhammed Rızvân ed-Dâye, Beyrut 1410, CD: Şâmîle, s. 164.

⁵ "التدقيق إثبات المسألة بدليله بطريقة لناظرية", bkz. el-Menâvî, *et-Taârîf*, s. 167.

⁶ "التحري طلب أخرى الأمرين وأولاهما", bkz. Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413), *Kitâbü't-Ta'rîfât*, baskı yeri ve tarihi kaydedilmemiş, s. 53.

10- İ'râb ve benzeri veçhelerden tahlil.

11- Şerh¹: Esas metnin ibarelerin manalarını tespit, dakik, mücmel, müphem muğlak ibareleri izah, bilinmeyen unsurları (lügat – ıstılah - özel isim türü) açıklamak, eksiklikleri tamamlamak, varsa tartışmalı veya hatalı yerleri tespit etmek ve bunları düzeltmek ve atf yapılan kaynakların farklı rivâyet veya zapt biçimleri varsa bunları belirtmek gibi ilmî gayelerle yapılır. Şerh, eserin bütününe dair daha geniş izahları ihtiva eden kitaplar için kullanılır.²

12- Kaynak tesbiti (bir nevi tahrîc).

13- Haşiye: Kitapların sayfa boşluklarına yazılan çoğu kısa açıklamalar için kullanılan bir terim. Sözlükte “doldurmak; gereğinden fazla söz söylemek veya yazmak” anlamlarına gelen haşv mastarından türetilmiş bir isim olan haşiye (çoğulu havâşî) “söz ve yazıdaki fazlalıklar, bir şeyin kenarı, bir eserin ve yazının bulunduğu sayfanın kenarlarındaki boşluk (marj)” demektir. Terim olarak haşiye, “sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not” mânâsında olup hamîş ve derkenar kelimeleriyle eş anlamlıdır. Yine aynı kökten gelen tahşiye “haşiye yazmak” ve muhaşşî de “haşiye yazan” demektir. Genellikle muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yapılmış olan haşiyeler, hem şerhte hem de metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, âyet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir. Ancak bu açıklamalar bazen metinden uzun olabilir.³

14- İmlâ-emâlî.

15- Ta'lik: Sözlükte bir şeyi asmak, destek ve dayanaktan mahrum bırakmak anlamına gelir. Farklı ilimlerde farklı manalarda kullanılmıştır: ı- Bir kimsenin (râvînin) kendi şeyhinden itibaren bir veya birkaç râvîyi yahut bütün senedi atarak “kâle fulân” veya “kâle Resûlullah (as)” ibaresiyle rivâyette bulunması. ıı- Bir kitaba açıklayıcı, tamamlayıcı, değerlendirci notlar koymak, yazmak. ııı- Hat sanatında bir yazı çeşidi. ıv- Aynı yazılması gereken harfleri birleştirmek, harfleri birbirine karıştırmak. v- Şâfiiler, ta'likî emâlî mânâsına da kullanırlar.⁴

16- Mutavvel.

17- İhtisâr.

18- Asla uygun teksîr.

¹ “الشرح أصله بسط اللحم ومنه شرح الصدر أي بسطه بنور إلهي وشرح المشكل من الكلام بسطه وإظهار ما خفي من معناه” el-Menâvî, *et-Teârîf*, CD: Şâmîle, s. 427.

² Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, DİA, XVI,419-420' den.

³ T. R. Topuzoğlu, “Hâşiye”, DİA, XVI,419-420' den.

⁴ (Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, Ankara 1985, s. 427-428; Muhammed Halef Selâme, *Lisânü'l-Muhaddisîn*, CD: Şâmîle, II,343; Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 149). Burada söz konusu olan kelimenin ikinci manasıdır.

Hadîs, fıkıh ve tarih gibi ilimlerde yürütülen ilmü rivâytü'l-hadîs, fikhü'l-hadîs, mühtelifü'l-hadîs, nâsihü'l-hadîs ve mensûhuhu, müşkilü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs, esbâbü vürûdi'l-hadîs, ihtisârü'l-hadîs, iktisârü'l-hadîs, taktî'ü'l-hadîs, şâz, muztarib, maktûb, muallel, müdrec, musahhaf, ziyâdetü's-sika, ihtilâfü'l-hadîs, teârüz, cerh ve tadîl, mevzû' hadîsleri tesbit faaliyeti,¹ sıhhatü'l-metn, asâletü'l-metn, temhîsü'l-ahbâr (olay sınaması/tenkidi), edebü'l-müerrih, edebü'l-kâtib, yazışma/inşa sanatı (divânü'r-resâil ve'l-küttâb) gibi daha pek çok metin merkezli bilimsel faaliyetler bulunmaktadır.

Öyleyse İslâm ilim tarihinde teşekkül eden metinler üzerinde/etrafında yapılan bilimsel faaliyetlerin tümü için geçerli bir isimlendirme yapılıp yapılamayacağına cevabı çok güçtür. Doğru olan ayrı ayrı isimlendirme yapmaktır. Tek bir isimlendirme yapılacak ise bunun, mutlaka İslâm ilim tarihinde teşekkül eden metinlerin karakteristiklerini dikkate alması, kapsayıcı olması ve metinlerimize olumsuz bir yaklaşımı ifade etmemesi gerekir. Böyle bir isimlendirme konusunda teklifimiz, basit/yalın ve kapsayıcı olan, "metin incelemeleri", "metin araştırmaları", "metin tahlili" veya "metin araştırma ve incelemeleri" gibi terkipler olacaktır. Metinler üzerinde/etrafında yapılan çalışmalar, muhtevasına göre böyle bir genel isimlendirmenin altında tasnif edilebilir.

B. İSLÂM İLİM TARİHİNDE ESER TELİFİNİN ESAS AMAÇLARI

İslâm'da, inancı, akli ve nesli geliştirip-koruyan her türlü faaliyet, - ki bunlardan birisi yarlı ilimdir- manevî değeri olan ve Allah indinde kişinin amel defterini -vefatından sonra bile- sürekli açık tutan bir sadaka-i câriye türünden olduğu bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından bildirilmiştir. Hadîs meâlen şöyledir: "İnsan ölünce kendisinden bütün amelleri kesilir. Ancak şu üç şeyden amel kesilmeyip (lehine sevap) devam eder: Devam eden sadakadan, faydalanılan bir ilimden, kendisine dua eden iyi bir evlattan."²

İbn Haldûn'a göre, İslâm ilim geleneğinde âlimler şu amaçlarla eser telif etmişlerdir:

"1- Bir ilmin konusunu belirlemek, onu bölümlere ve fasıllara ayırmak ve meselelerini araştırıp çözümlerini ortaya koymak: Muhakkik bir âlim, bunun

¹ Mevzû' hadîsleri tesbit faaliyetinde başvurulan kıstasları (mesela Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*'de -I,276- şöyle der: *أن من جملة دلائل الوضع أن يكون مخالفا للعقل بحيث لا يقبل التأويل ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة أو يكون منافيا* (دلالة الكتاب القطعية أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي) bazıları -bilerek veya bilmeyerek- sıhhati tesbît edilmiş hadîsler için de kullanırlar ve bunu yaparken de "Kur'an'a arz" vs. diye yanlış istilâh kullanırlar. Halbuki herhangi bir hadîs istilâhları, ta'rifât veya miftahü'l-ulûm türü eserlere bakmış olsalardı, "arz" kelimesine (bkz. DİA, "Arz" maddeleri, III,438-440) böyle bir mana verilmediğini, bu şekilde kullanılmadığını ve sıhhati tesbît edilmiş, söylenmemiş bir söz bırakılmamış hadîsleri mevzû hadîs derekesine indirdikten sonra yeni baştan mevzû hadîsleri tesbit kriterlerine göre değerlendirmek gibi bir garabetten asla bahsetmezlerdi.

² Müslim, "*Vasiyye*", 3/1631.

faídasını genelleştirmek için, elde ettiği sonuçları başkalarına ulaştırmak ister ve onları kitap sayfalarına aktarır.

Fıkıh usûlündeki durum buna örnektir. Lafzî şer'î deliller konusunda ilk olarak Muhammed b. İdris eş-Şafî (150-204/767-820) konuşup onları özetlemiş, sonra Hanefiler kıyasa ilişkin meseleleri, hiçbir hususu dışarıda bırakmayacak şekilde tam olarak ortaya koymuşlardır. Böylece bu ilimden istifade sürekli hale gelmiştir.

ıı- Âklî ve nakli ilimlere ilişkin kitapların açıklanıp şerh edilmesi: Bu tür eserler, telifin kıymetli bir bölümünü oluşturur.

ııı- Katî delillere istinaden tesbit edilen hataların tashîhi için kitap telif etmek.

ıv- Bir ilim dalına ilişkin bazı meseleler ve konular eksik kalmış olabilir. Bunu tesbit eden âlim, eksiklikleri gidermek için telif yapabilir.

v- Bir ilmin konuları ve meseleleri belirli bir düzen ve sistem içinde tertip edilmemiş olabilir. Bunun farkına varan âlim, bütün meselelere ve konulara çeki düzen verir, her birini olması gerektiği bölümlere yerleştirir.

Sahnûn'un, İbn Kâsım'dan rivâyet ettiği "el-Müdevvene"deki ve Utbî'nin İmâm Malik'in öğrencilerinden rivâyet ettiği "el-Utbiyye"deki durum böyledir. Bu eserlerde pek çok fıkıh meselesi olmaları gereken yerlerde değildir. Sonra İbn Ebû Zeyd "el-Müdevvene"ye çeki düzen vermiş; mesele ve konuları olmaları gerektiği bölümlere yerleştirmiştir. "el-Utbiyye" ise eskisi gibi kalmıştır. Eserin her bölümünde, başka bölümlere ait meselelerle karşılaşılır. Bundan dolayı insanlar, önce İbn Ebû Zeyd, sonra Berâdî'nin düzene konduğu "el-Müdevvene"den yararlanırlar.

vı- Bir ilim dalına ait meselelerin, başka ilim dallarının konuları arasında dağınık bir şekilde bulunması ve o ilim dalının, bağımsız bir branş olarak ortaya çıkmamış olması: Fazilet sahibi bir âlim, böyle bir ilmin mesele ve konularının tamamının farkına varır ve bunları bir araya toplar. Böylece bu ilim dalı bağımsız bir branş olarak ortaya çıkar.

Belâgat ilmi bunun örneğidir. Abdulkâhir el-Cürcânî ve Ebû Yusuf es-Sekkâkî, nahiv ilmiyle ilgili kitaplarda dağınık bir şekilde bulunan bu ilim dalının meselelerini bir araya toplamışlardır. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869) de bu meselelerden pek çoğunu "el-Beyân ve't-Tebyîn" isimli kitabında bir araya toplamıştır. Böylece belâgat ilminin farkına varılmış ve onu diğer ilimlerde temyîz edilerek bağımsız bir branş haline getirilmiştir.

vıı- İlimlerin ana kaynaklarından bazılarının çok uzun ve ayrıntılı olması: Bu durumda, tekrarlar çıkarılarak ve ayrıntılar özetlenerek onların kısaltılması için eser telif edilir. Ancak ilk müellifin amaçlarını yansıtan zarurî hususlar çıkarılmamalıdır.

İşte, bir eser telif edilirken esas alınması ve gözetilmesi gereken amaçlar bunlardır. Bu amaçlar dışında kitap telif etmeye ihtiyaç yoktur.

Mesela, daha önce yazılmış başkasına ait bir eseri, lafızlarını değiştirmek, sonra gelen bir hususu öne almak veya tersini yapmak gibi karıştırmalarla kendisine mal etmek; bir ilimde kendisine ihtiyaç duyulan bir hususu ondan çıkarmak veya ona hiç de gerek olmayan bir husus eklemek; doğru olanı yanlış olanla değiştirmek; veya hiçbir faydası olmayan bir şey için eser yazmak gibi...¹

C. KLASİK ESERLERİ İNCELEME VASITALARI

İlmî faaliyetler, metinlerle varlık kazanır, korunur ve gelişir. Öyleyse bir metin üzerinde ve etrafında yürütülen ilmî ve yöntemli etkinliklerin her türlü, ilmi faaliyetlerin esasını teşkil eder.

“Farkına varılan anlaşılabilir ve gerçek olan her konunun, zatına arız olan özellikleri araştırmak doğru olduğuna göre, her mefhumun ve hakikatin kendisine has bir ilminin olması da gerekir”.² Dolayısıyla o ilmi elde etmenin doğru vasıtalarının tespiti ve tahsil edilmesi o denli gereklidir. Öyleyse İslâm ilim tarihinde telif edilen klasik metinlerin anlaşılmasının ve daha sonraki safhaların ön koşulu, araç ilimlerin usûlünce elde edilmesidir.

İslam ilim tarihinde kaleme alınmış eserler veya başka bir deyişle İslâm ilim tarihinde gelişen ilimler -İbn Butlân'ın (ö. 460/1068) ifade ettiği gibi- üçe tasnif³ edilebilir:

- 1- İslâmî ilimler,
- 2- Felsefe ve tabiat ilimleri,
- 3- Dil ve edebiyat ilimleri.

Bu üç ilim grubu arasındaki karşılıklı ilişkiler, ters çevrilmiş bir ikizkenar üçgen şekli üzerinde gösterilebilir. İslâmî ilimler üçgenin sağ üst köşesindeki şeref kürsüsünde, felsefe ve tabiat ilimleri de aynı seviyedeki sol üst köşede

¹ Bkz. Abdurrahman b. Haldûn (732-808/1332-1406), *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtada ve'l-Haber fi Ayyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*, Beyrut 1413/1992 (bu eserin ilk cildi, *Mukaddime'dir*, I,615-617 (*Mukaddime'den yaptığımız alıntıların çevirileri*, Halil Kendir'in tercümesinden -İstanbul 2004, iki cilt- bazı küçük tasarruflarla aldık).

² İbn Haldûn, I,40.

³ “İlimlerin tasnifi” (ihsâü'l-ulûm), eskiden beri ilim adamlarının üzerinde önemle durdukları bir konudur. İlimlerin sınıflandırılması teorik ve pratik açıdan gereklidir. İlimler birbirleriyle ilişkili ve değişik yollarla birbirleriyle etkileşim halinde olsalar bile aynı zamanda aralarında sınır çizgilerinin belirlenmesi gerekmektedir. Sınıflandırma sonucunda ilimler arasında ortak bağlar kurulabilir ve onlara ilişkin toplu bir bakış açısı sağlanabilir. Daha fazla bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “İhsâü'l-ulûm”, DİA, XXI,549-550.

bulunmaktadır. Dil-edebiyat ilimleri ve mantık alt uç noktada yer alır.¹ Usûlü'd-dîn, fıkıh usûlünde olduğu gibi her ilmin tarîf, mevzu, asıl² ve -o ilimlerin giriş kısmını teşkil eden-mebâdî'i³ de o ilimlerde ihtisas sahibi olmak isteyenler için birer vasıta mesabesindeirler.

Alt uç noktada yer alan ilimler, araç mesabesindeir. Üçgenin üst iki tarafındaki ilimlere ulaşmanın yolu bu ilimlerin tahsilinden geçmektedir. Başka bir deyişle araç ilimler usûlünce tahsil edilmediğinde, maksat ilimleri anlamak, tahlil, sonuç çıkarmak ve doğru genellemelerde bulunmak gibi aşamalara intikal imkanı güçleşir.

Tabi ki araç ilimleri her tahsil edenin, bu aşamalara mutlaka geçeceğini söylemek doğru değildir. Zira bir şeyin imkan dahilinde olmasıyla, bunun gerçekleşmesi farklı şeylerdir. Anlama, çözümlenme ve benzeri safhalara intikal; hazırlık aşaması olan araç ilimlerin elde edilmesiyle birlikte, zekâ, güçlü bir öğrenme arzusu, sabır, birikim, hocanın merkezî bir konuma sahip olduğu yetişme tarzı gibi âmillere de bağlıdır. Evet yetişme tarzı önemlidir. Mesela sathiciliğin egemen olduğu bir ortamda yetişenin zihni sathi olur.⁴ Tahkîk ve tetkîkin esas

¹ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Dünyası*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu – Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2004, s. 134.

² "الأصول جمع أصل وهو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه ولا يفتقر هو إلى غيره وفي الشرع عبارة عما بينى عليه. الأصل هو ما بينى عليه غيره" bkz. el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 28.

³ Mebde' kelimesinin çoğulu olan mebdâdî', -mantıkta- bir bilim dalına giriş yapılması için bilinmesi gerekli olan ıstılah ve konulardır. Başka bir ifadeyle, bir bilim dalının giriş kısmını oluşturan unsurlara mebde' denir. Bkz. el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 197; İsmail Hakkı Bursevî, *Furûk Hakkî*, Zâhire matbaası, Zilkade 1251 -Taş baskı-, s. 196; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Maarif Matbaası 1941, I, 9-10.

⁴ İbn Haldûn, araç ilimlerin tahsil sürecinde yapılan önemli bazı hatalar üzerinde durmuştur. Ona göre: "Amaç durumundaki ilimlerde sözü uzatıp genişletmenin, meseleleri dallandırmanın, delilleri ve görüşleri açık ve ayrıntılı şekilde ortaya koymanın bir sakıncası yoktur. Çünkü böyle yapmak, o ilimleri tahsil eden öğrencilerin melekelerini sağlamlaştırır ve kastedilen manaların daha açık bir şekilde ortaya çıkmasını sağlar. Arapça, mantık ve diğer araç ilimlerde ise sadece fonksiyonları ölçüsünde açıklamalar yapmakla yetinilir, söz çok fazla uzatılıp genişletilmez ve meseleler dallandırılmaz. Aksi takdirde onlardan beklenen amacın dışına çıkmış olur. Çünkü bu ilimlerin amacı, sadece diğer ilimlerin aracı olmaktır. Eğer söz konusu ölçünün sınırları aşılsa, amacın dışına çıkılır ve onlarla meşgul olmak gereksiz bir şey haline gelir. Ayrıca söylenenlerin uzunluğu ve dallarının çokluğundan dolayı, onlarda meleke elde etmek de zorlaşır. Belki de bu durum, araçlarının uzunluğundan dolayı bizzat amaç olan ilimlerin tahsil edilmesinin önünde bir engel teşkil eder. Çünkü insan ömrü bunların hepsini tahsil etmeye yetmez. Dolayısıyla (ölçüyü aşmış olan) alet ilimleriyle meşgul olmak ömrü boşa geçirmek ve faydasız bir işle meşgul olmak haline gelir. Sonraki âlimlerin nahiv ilminde, mantık ilminde ve hatta fıkıh usûlünde yaptıkları buna örnektir. Çünkü bu âlimler, bu ilimlerde söylenenlerin çerçevesini son derece genişletip detaylandırmışlar, meselelerini dallandırmışlar ve sonuçta bunları araç ilim olmaktan çıkarıp, bizzat amaç ilim haline getirmişlerdir. Bundan dolayı o ilimlerde, bizzat amaç olan ilimlerde hiç de gerek duyulmayan görüşlere ve meselelere yer verilmiştir. Bu ise bir çeşit boş ve faydasız şeylerle meşgul olmak anlamına gelir. Sonraki âlimlerin nahiv ilminde, mantık ilminde ve hatta fıkıh usulünde yaptıkları buna örnektir. Çünkü bu âlimler, bu ilimlerde söylenenlerin çerçevesini son derece genişletip ayrıntılandırmışlar, meselelerini dallandırmışlar ve sonuçta bunları alet ilim olmaktan çıkarıp, bizzat amaç ilim haline

olduğu ortamlarda yetişenin her şeye bakış açısı ise -İbn Haldûn'un ifadesiyle- dikkatli tenkît¹ olur. Tabi ki istisnalar kaideyi bozamaz.

Özetle -İbn Haldûn'un ifade ettiği gibi- ilimler fonksiyonlarına göre ikiye ayrılır ve (1) bizzat "maksat" olan ilimlerin elde edilmesi (2) "araç" konumundaki ilimlerin tahsiline bağlıdır.²

Tâcüddîn es-Sübkî, yukarıda bahsedilen hususlara - tarih çalışmaları bakımından - dikkat çeker. Hatta o, meşhur "*Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*" adlı eserinde "*Kâidetun fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*" ve "*Kâidetun fi'l-Müerrihîn*"³ başlıkları altında bu konuları ele almıştır.

Tarihçi-kaynak ilişkisi ve tarihçinin konusunu ele alış tarzına dair kâideler öneren Tâcüddîn es-Sübkî'ye göre, tarihçi:

- 1- Doğru sözlü olmalıdır.
- 2- Alıntı yaptığında manayı değil, lafzı esas almalıdır.
- 3- Alıntıyı, müzakere ederek yapmalı, sonra kaydetmelidir.
- 4- Haberin kaynağını belirtmelidir.

Tarihçinin kaynakla ilişkisini belirleyen yukarıdaki kâidelerin gerçekleşmesi, tarihçinin bazı şartlara haiz olmasına bağlıdır. Sübkî'ye göre bu şartlar dört tanedir:

1- Biyografisini yazdığı veya hakkında bilgi verdiği kişinin, dindarlık, ilim ve başka sıfatlar bakımından, durumunu bilmesi gerekir. Bu çok önemlidir.

2- Tarihçinin ibaresi yani beyanı güzel ve düzgün (hesenü'l-ibare) olmalıdır. Lafızların/sözcüklerin ifade ettiği anlamları bilmelidir (medlûlât-ı elfâza marifet):

Tâcüddîn es-Sübkî'nin bu ifadesinde, dil-edebiyat, mantık, münazara, cedel ve fıkıh usûlü gibi ilimleri ilgilendiren, "ibare" (beyan), "lafız/elfâz" (kelime/sözcük, kelam/söz), "delâlet", "dâl", "medlûl", "medlûlatü'l-elfâz" ve "lafız-anlam ilişkisi"

getirmişlerdir. Bundan dolayı o ilimlerde, bizzat amaç olan ilimlerde hiç de gerek duyulmayan görüşlere ve meselelere yer verilmiştir. Bu ise bir çeşit boş ve faydasız şeylerle meşgul olmak anlamına gelir. Diğer taraftan bu durum, öğrencilere zarar veriyor. Çünkü öğrencilerin bizzat amaç olan ilimlere verdiği önem, araç ilimlere verdiği önemden daha büyüktür. Şayet öğrenciler, ömürlerini araç ilimleri öğrenmekle geçirirlerse, acaba amaç ilimleri ne zaman tahsil edecekler?" Bkz. *el-İber*, I,622.

¹ "النقاد البصير" bkz. İbn Haldûn, I,24.

² İbn Haldûn, I,622.

³ Tacüddîn Ebî Nasr Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn Ali es-Sübkî (727-771/1326-1369), *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv – Mahmud Muhammed et-Tanâhî, İsa el-Babî el-Halebî ve ortakları matbaası 1964, II,22-25. *Tabakât'* taki bu iki başlık, Ebû Gudde tarafından müstakil bir risâle şeklinde neşredilmiştir: Bkz. es-Sübkî, *Kâide fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl ve Kâide fi'l-Müerrihîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Kahire 1978.

gibi ıstılahlar ve mevzular dikkat çeker. Ona göre, tarih çalışmaları için esaslı bir dil formasyonu vazgeçilmesi mümkün olmayan bir ön şarttır.

3- Tarihçinin “tasavvuru¹ güzel” olmalıdır. Ta ki ele aldığı şahsın tercüme-i halini bir bütün olarak tasavvur edebilsin ve durumunu ne eksik ne fazla anlatsın:

“Tasavvuru güzel” (hasenü't-tasavvur) izafesi de ıstılahî bir anlam kazanmış olup: “Eşyanın, olduğu şekliyle ve olduğu kadar, anlaşılır bir şekilde anlatılmasıdır”² diye tarif edilmiştir.

Tâcüddîn es-Sübki'ye göre, tarihçinin tasavvurunun güzel olması ve bilgisi, - araştırma, telif veya tenkit esnasında- hatırlamayı³ sağlamaz. Öyleyse, tarihçide bulunması gereken şartlara “hatırlama melekesine sahip olmak” da ilave edilmelidir.

4- Kişisel arzu ve eğilimlerine (hevâ) yenilmemelidir. Aksi takdirde hevesleri, hayallerle sevdiğinde sözü uzatırken başkasında kısaltır. Öyleyse tarihçi ya kişisel arzu ve eğilimlerinden sıyrılmalı –ki bu çok önemlidir- ya da âdil davranıp bunları bastırmalı ve insâf yolunu tutup dengeli olmalıdır.⁴

İki ve üçüncü şartlar tarih çalışmalarında ön koşul niteliğindedir. Bir ve dördüncü şartlar ise tarih çalışmalarında ve metin araştırma/inceleme/değerlendirme gibi ilmî faaliyetlerde diğer safhalara işaret eder. Yani çalışılan konuyla ilgili verilerin toplanmasına tam gayret etmek, keyfîlikten kaçınmak, bilimsel yöntemlere bağlılık, adil, dengeli, insafî ve tutarlı olmak gibi hususlara işaret eder.

¹ İslâm mantıkçılarının bilgi nazariyesi ile ilgili bir terim olan tasavvur, bir şeyin sûretinin akılda hasıl olması ve mahiyetinin -nefiy veya ispat şeklinde bir hüküm vermeden- idrak edilmesidir (el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 59). Tasavvurun meydana gelmesi, mücmelin tafsiline veya mufassalın -nispeten- tafsil edilmesine dayanır (طلب حصول التصور في الذهن لا يرجع إلا على تفصيل مجمل أو تفصيل مفصل بالنسبة), bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, CD: Şâmîle, I,136). Temessül gibi olan tasavvur, tahayyül, tevehhüm ve zandan farklıdır (el-Askarî, *Mucemü'l-Fürûki'l-Lüğaviyye*, CD: Şâmîle, I,87,88,235). Ayrıca bir şey hakkında hüküm vermek, -herhangi bir şekilde- o şeyi tasavvur etmenin uzantısıdır. İslâm mantıkçılarına göre ilim, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. Onlar, bilgi nazariyesi ile olan ilgisinden dolayı, tasavvurdan ilk ilim olarak bahsetmişlerdir. İlk ilim olan tasavvur, tanımla ve onun yerine geçen bir şeyle kazanılır. Tasdik ise kıyas ve onun yerine geçen bir şeyle kazanılır. Tasavvurların esasları beş küllîler olup bunlar: Cins, nevi, fasıl, hassa ve arazdan meydana gelir. Amaçları ise tarif, (bir kavramın özünü tanıtan ve başka kavramlardan farkını belirleyen bir tanımlama işlemi olan) had ve resimdir. Tasdiklerin esasları, önermelerdir. Amaçları ise kıyas, burhan, cedel, şiiir, hitabettir. Bu bölümler ilke ve amaçlarıyla birlikte mantığın konusunu teşkil ederler. Bkz. M. Naci Bolay; *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1989, s. 8-9.

² “حسن التصور البحث عن الأشياء بقدر ما هي عليه بسهولة” bkz. el-Menâvî, *et-Ta'rif*, CD: Şâmîle, s. 280.

³ حضور التصور/ الاستحضار şeklindeki tabirler, istenen şeylerin hatırlanmasını; mesela tasavvur edilen şahsın biyografisi yazılırken onunla ilgili manaların/şeylerin yeri geldikçe hatırlanabilmesi melekesini ifade eder.

⁴ Sübkî, *Tabakât*, II,22-25; *Kâide*, s. 69-86.

Ahmed b. Hanbel gibi birçok ilim ehlinin, râvilerin durumu cerh ve ta'dîl yönünden araştırılırken ta'dîle öncelik verilmesi gerektiğini belirtmeleri, üzerinde ayrıca durulması gereken bir tesbittir.

Mesela Ahmed b. Hanbel bu konuda şöyle der: “Âdâleti sâbit olan kimse hakkında, hiç kimsenin cerhi kabul edilmez. Cerhini gerektiren tartışmasız bir husus ortaya çıkıncaya kadar (bu böyledir)” demiştir¹.

Tâcüddîn es-Sübkî ise aynı konuda şu tesbit ve izahlarda bulunur: “Bu kâide gerekli ve yararlıdır. Onu usûl kitaplarında göremezsin. Cerh ve tadîli öğrendiğinde, cerhin tadîlden önce geldiğini duyduğunda, işlerin aslı konusunda dikkatsiz veya nakledilen asıllarla yetinen anlayışı az biriysen, (râvilerin durumu araştırılırken) geçerli kâidenin cerh olduğunu zannedersin. Aman ha aman! Sen sen ol böyle bir zandan sakın.

Bilakis bizce doğru olan: İmâmeti ve adâleti sabit kimseyi, övenleri ve tezkiye edenleri çok, cerh edenleri nâdir, mezhep taassubu veya başka nedenlerden dolayı cerh edildiğine dair işaretler varsa, cerhine iltifat etmememiz ve onu âdil kabul etmemizdir. Aksi bir tutumla bu kapıyı açarsak ve mutlak sûrette cerhin önce geldiğini kabul edersek, imâmlardan/ulemâdan kimse selamette kalmaz. Zira tenkitçilerin eleştirmedeği ve insanların onu tenkit etmekle helak olmadığı bir imâm/âlim yoktur².

Dikkat edilirse metin araştırma/inceleme/değerlendirmeye giden yol, her ne kadar araç ilimlerinin elde edilmesiyle başlamakta ise de ilerleyen safhalarda bunun için başka vasıtalar da ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar üzerinde de kısaca durmakta yarar vardır.

İslâmî ilimler, zamanla birbirinden ayrılmış ve ayrı yapılar şeklinde tasnif olmuşlarsa da bunlar birbirleriyle sıkı bir alış veriş halindedirler. Sehâvî'nin: “Tarih, hadîs disiplinlerinden biridir”³ şeklindeki ifadesi İslâmî ilimler arasındaki sıkı bağlara ve ilişkilere işaret için kafidir. Öyleyse sağlıklı bir tahlil ameliyesi, ele alınan konunun diğer ilimlerle kesiştiği ve ayrıldığı alanların belli oranlarda bilinmesini de gerektirir. Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî'nin (788-879/1386-1474), -tarihin varlık kavramı ve diğer ilimlerle ilişkisi konusunda yaptığı- şu kısa açıklama ifade etmek istediğimiz noktaya ışık tutar:

“Derim ki: Varlık; ya kadîmdir ya hâdistir ya da -bizim konumuz dışında olan- ne kadîm ne de hâdistir. Kadîm olan, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıdır. Kelâm ilmi, -zikri yüce- Allah'ın zatından, sıfatlarından ve ilgili meselelerden bahseder. Tarihçi, bu

¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Şâmile), VII,271.

² Sübkî, *Kâide*, s. 9-10.

³ “علم التاريخ فن من فنون الحديث” bkz. Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-İ'an bi't-Teobih limen Zemme't-Tarih*, thk. Franz Rosenthal, Beyrut ts., s. 82.

konularla kelimeler gibi ilgilenmez. Nitekim fıkıh, usûl ve diğer ilimlerin konularıyla da –ilgi alanı dışında olduğu için- ilgilenmez. Evet, tarihçi söz konusu ilimlerle, ihtiyaç duyduğunda, hâdiseleri tanımlama (tahdît) ve vakitlerini belirleme (tevkît) açısından ilgilenebilir.”¹

Diğer taraftan İslâmî ilimlerin her birinin kendine özgü yapısı yani tarifi, konusu, ıstılahları, usûl ve meseleleri bulunmaktadır. Bunun bir uzantısı olarak İslâmî ilimlerin her birinin kendine özgü bir metin yapısı ortaya çıkmıştır. Yine bununla bağlantılı olarak, bu ilimlerin kendine özgü bir metin oluşturma tarzı, yani her ilmin usûlü, ıstılahları ve meseleleri ve bunların uygulamadaki halleriyle ilgili ayrı metin grupları oluşmuştur. Bunların rivâyet edilmesi, tahkîki, tedkîki, şerhi,² haşiyesi, ta’lîki, ihtisarı (muhtasar), tatvîli (mutavvel) ve tafsili gibi durumlarıyla ilgili olarak İslâmî ilimlerin ortak ve farklı yapıları sahip mekanizmaları bulunmaktadır. Metin incelemelerinde doğru yöntemin başka bir özelliği, çalışma konusu yapılan metnin kendi zemininde ve tabii mecrasında, ilgili kaidelerine bağlı kalarak ve kendi değerlendirme/tahlîl/şerh/eleştiri düzeneği içinde ele alınmasıdır.

İslâm ilim tarihinde telif edilen eserlerin değerlendirilmesinde, beşerî ilimlerin gelişmesi sonucu ortaya çıkan verilerin kullanılması ise ayrı bir mevzudur. Bu meselede -güzel bir örneklik teşkil etmesi bakımından- İbn Haldûn’un tesbitleri üzerinde bir nebze durmakta yarar vardır:

İbn Haldûn, tarihçilerin içine düşmüş oldukları yanlışlıkların temelindeki nedenleri tesbit etmekle yetinmez, bu hatalardan kaçınmanın yollarını ve tarihte doğruyu yanlıştan ayıracak yöntemler üzerinde yetkin bir şekilde durarak tekliflerde bulunur. Ona göre, İslâm tarih kitaplarında yer alan haberler konusuna göre, ikiye ayrılabilir:

1- Dinî haberler,

2- Olaylara ait haberler.³

İbn Haldûn’a göre, hadîs usûlündeki râvilerin doğruluğunu ve adaletini araştırma yöntemleri, Hz. Peygamber (as) ın hadîslerinde sahîhi, sahîh olmayandan ayırt etmeye yeterli gelse bile tarihçilerin naklettikleri olaylara ait haberlerde kâfi gelmemektedir. Tarihî hâdiselerde kişi eleştirisi (cerh ve ta’dîl) ancak ikinci derecede yardımcı olabilir. Yapılması gereken tarihsel haberin içine girip “olay eleştirisi” (temhîsu’l-ahbâr) yapmaktır. Böyle yapıldığı takdirde

¹ Kasım Şulul, *Kâfiyeci’de Tarih Usulü – el-Mutasar Fî İlmi’t-Târîh -*, İstanbul 2003, s. 101.

² Mesela Buhârî’nin *es-Sahîh*’ine her biri bir ilim hazinesi olan elli bir şerh yapılmıştır. Bkz. Buhârî (194-256), *el-Câmi’u’s-Sahîh: Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, mütercim: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1987, I,122-124 (M. Sofuoğlu’nun takdiminden naklen).

³ İbn Haldûn, I,38-39.

aktarılan hâdiselerde doğruyu yanlıştan ayırmanın yolunu; yani şüpheye mahal bırakmayacak burhânî bir metotla doğruyu yanlıştan ayırmanın kanununu buluruz. Böylece umrânda vuku bulan hâdiselerin doğruluk ve yanlışlığını tesbit konusunda nasıl karar verebileceğimizi biliriz. İşte tarihçiler, naklettikleri hâdiselerde doğruluk ve isabeti bu ölçüyle tesbit ederler.¹

İbn Haldûn'a göre, ilimler mantık üzerine kurulmalıdır. Akıl mantığa göre hareket ederse hataya düşmekten kendini korur. İbn Haldûn, sahip olduğu zengin tecrübelerden ötürü sosyal ve siyasî tezahürlerin kesinlikle bildik filozof mantığına uymadığını görmüştür. Zira filozof mantığında kişisel eğilimler vardır ve somut olandan uzaktır. Sosyal hâdiseler, hukukçuların benzer meseleleri birbirine kıyaslama mantığına da uymaz. Çünkü umrânla ilgili hallerin hiçbiri diğerine kıyas edilemez, bazı hususlarda birbirlerine benzeseler bile diğer hususlarda tamamen farklı istikamette gelişebilirler. O zaman olayları doğru tasvir eden haberler bulunmadan tarih yazıcılığı, tarih yazıcılığı olmadan da insanın varoluşunu belirleyen insanî-toplumsal olaylar anlamında tarih ilmi mümkün olmaz. Zira tarih ilmi, tarihî rivâyet ve eserlere anlam veren çerçevenin esasını teşkil eder.²

İbn Haldûn, tarihsel haberin içerdiği gerçeği, tarihin hammaddesinden çıkarır. Bunu da geçmişin doğru tarihsel bilgisini elde etmek için yapar. Filozoflar mantıklarını kendi kaynaklarından, İslâm hukukçuları kendilerine özgü mantığı (fıkıh usûlü) fıkıh ilminin hammaddesinden; dinin kaynak metinlerinden ve Şeriat'ın maksatlarından elde ederler. O halde tarihin mantığı da bizzat tarihten, maziden ve hal-i hazırda çıkarılmalıdır. Tarihin kuralları sosyal hayatın realitesini ifade etmelidir. Beşerî hayatın doğasını ve değişmeyen özünü veren prensipler tarihte ölçüt olarak kullanılmalıdır. Tarihte mümkünü imkânsızdan ayıracak kanun "toplumsal hayatın doğasını incelemektir". İzlenmesi gereken yol, "toplumsal hayatın realitesine uygunluk" kuralıdır.

Tarihî haberlerin "realiteye uygunluk" kuralını tesbit için yapılması gereken iş, umrânın zatına ait ve tabiatının gereği olan şeyler ile ârızî olup sosyal hayatın özünden sayılmayacak şeyler arasında bir ayırım yapabilmektir. Yani tarihî-sosyal hâdiselerde sâbit ile değişkeni birbirinden ayırmak gerekir.³

¹ وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص " بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع وأما إذا كان مستحيلًا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ولقد عد أهل النظر من المطاعين في الخبر استحالة منلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل وإنما كان التعديل والتجريح هو المعيار في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من والضبط. التعديل ومقدما عليه", İbn Haldûn, I,38-39.

² Tahsin Görgün, "İbn Haldûn'un Görüşleri", DİA, İstanbul 1999, XIX,545.

³ Sâbit, hareketini kaybetmiş değil, sürekli tekrarlanan ve varolan demektir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul 2000, s. 346-348.

Öyleyse nakledilen bir kısım haberlerin imkânsız veya ihtimalden uzak oluşunun sebepleri vardır:

- 1- Haberin bizzat umrân/sosyal hayatın doğasına aykırı düşmesi.
- 2- Sözün ifade ettiği mananın (medlûlât-ı elfâz) muhal oluşu.
- 3- Haberin, aklın kabul etmeyeceği bir yorumla açıklanması:

Başka bir deyişle insan uygarlığının doğası, zaman-mekan ile ilgili şartlar veya tabiat kanunları bazı haberlerin gerçeklik imkanını ortadan kaldırmaktadır.¹

İbn Haldûn'un, -tarih tenkidinin bir unsuru olarak kullandığı- imkan² dahilinde olmak veya olmamakla kastettiği şey aklî imkan değil, ontolojik³ imkandır. Mantıkî imkân, bir şeyin iç çelişkiden arınmış olması yani akla uygun bulunmasıdır. Bu durumda varlığı çelişki içermeyen her şey mümkün kategorisine girmektedir. Ontolojik imkâna gelince, mantıkî imkânın yanında bir şeyin tasavvurdan varlık alanına çıkma şartlarını ifade eder. Meselâ akla göre mümkün olan iki şey veya olayın birlikte gerçekleşmesi mümkün olmayabilir; çünkü bunlardan birinin gerçekleştirilmesi ötekini gerçekleşmesine engel teşkil edebilir. Buradan hareketle, "ontolojik açıdan mümkün olan her şey mantık bakımından da mümkündür; fakat akla göre mümkün olan her şey ontolojik anlamda mümkün değildir" genellemesi yapılmaktadır.⁴

İbn Haldûn şöyle der: "(Haberler konusunda) insanın yapması gereken şey, aslına dönmesi, nefesine hâkim olması ve bulanmamış aklı ve bozulmamış fıtratı ile imkan dahilinde olan şeyler ile imkânsız olanları birbirinden ayırması; imkân dahilinde olanları kabul edip, dışında kalanları ise reddetmesidir. İmkân dahilinde olmak ile kastettiğimiz, mutlak mânâda aklen mümkün (el-ımkânü'l-aklî) olan değildir. Çünkü bunun kapsamı çok geniş olup olaylar arasında (imkan dahilinde olup olmama noktasında) bir sınır olmaz. Bizim kastettiğimiz, o şeyin maddesi itibariyle (içinde bulunduğu şartlar ve imkânlar dairesinde) mümkün olup olamayacağıdır. Bir şeyin aslına, cinsine, sınıfına, büyüklüğünün ve gücünün miktarına bakar ve buna göre onunla ilgili (rivâyet edilen) hâllerin mümkün olup

¹ İbn Haldûn, I,38.

² İmkân, olabirlik anlamında bir mantık ve felsefe terimidir. Mantık ve felsefede bir şeyin vücûb, imkân ve imtina' olmak üzere üç halinden söz edildiği gibi bir önermede hüküm kesinlikle bu üç nitelikten birini ifade eder. Vücûb zorunlu var olmayı, imtina' zorunlu yok olmayı belirtirken imkân bu iki zorunluluk arasında tam ortadadır; yani bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir. Bir başka söyleyişle imkân, olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması veya zorunsuzluk anlamına gelmektedir. Bkz. el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 36,249,250; Mahmut Kaya, "İmkân", DİA, İstanbul 2000, XXII,224.

³ Ontoloji (ontology: varlıkbilim): Varlığın, niteliği, yapısı, ortaya çıkışı ve değişimini, değişik toplumlarda ve zamanlarda ortaya çıkan farklı varlık kavrayışlarını karşılaştırmalı olarak incelemeyi konu edinen disiplin. Bkz. Ömer Demir – Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul 1992, s. 271.

⁴ M. Kaya, "İmkân", DİA, XXII,224-225.

olmayacağına hükmederiz".¹

İbn Haldûn, insan uygarlığının doğasının, zaman-mekan ile ilgili şartların veya tabiat kanunlarının, bazı haberlerin gerçeklik imkanını nasıl ortadan kaldırdığına dair seçilmiş örnekler de verir.

Tarihte tenkid konusunda Kâfiyeci'nin ifade ettiği: ı- Kaynağın soruşturulması ve tarihçi-kaynak ilişkisi, ıı- Tarih bilgisinin mantıksal tasnifi, ııı- Hadîsin sıhhatini tesbit yöntemleri ve ıv- Dinî-ahlakî değerler gereği tarihte gerçeğe bağlılık, prensipleri de nazarı dikkate alınmalıdır.²

D- SİYER KONULU METİN MUKAYESE VE TAHLİLİNE DAİR BİR MİSAL: Mekke ve Huneyn Gazvelerinin Tarihleri

Kureyşli müşriklerin, Zilkâde H. 6 tarihinde akdedilen Hudeybiye Antlaşma'sını Şabân H. 8'de ihlal etmesi, Mekke'nin fethi ile sonuçlanacak sürecin bir dönüm noktasıdır. Mekke'nin fethine yönelik askeri harekât ise fetih hazırlıkları sırasında asıl hedefi gizlemek maksadıyla hicretin 8. yılının Ramazân ayının başlangıcında sevk edilen İzâm Seriyesi ile fiilen başlamıştır.

Mekke'nin fethine yönelik, hazırlıkların başlaması, ordunun ordugahta toplanması ve harekete geçmesi gibi birçok safhayı içeren askerî harekâtın, Hz. Peygamber'in Medine'ye muhacir olarak gelişinden yedi buçuk yıl sonra; yani Ramazân H. 8'de başlayıp bittiği konusunda megâzî ulemâsı müttefiktir.³ Hatta Mekke'nin fetih tarihine dair bütün rivâyetler arasındaki hadd-i müşterek, fethin hicretin 8. yılında Ramazan ayında gerçekleştiğidir. Öyleyse rivâyetler âhâd olsa da birleştikleri ortak nokta mütevâtir kabul edilmelidir.

Bazı rivâyetlerde Mekke'nin hicretten sekiz buçuk yıl sonra fethedildiği bildirilmiştir.⁴ Aynî'ye göre bu bir yanlıdır. Doğrusu fethin hicretten yedi buçuk yıl sonra olduğudur. Bu yanlı Mekke'nin fethinin hicretin sekizinci yılının içinde olmasından ve Rebiülevvel'den Ramazan'a kadar altı ay geçmesinden kaynaklanmıştır. Öyleyse Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ayı olan Rebiülevvel'den başlayarak hesap edildiğinde, yedi yıl altı ay sonra Mekke

¹ İbn Haldûn, I,193.

² Kasım Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü (el-Muhtasar fî İlmi't-Târîh)*, İstanbul 2003, s. 53.

³ Buhârî, "el-Megâzî", 64/49; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şâmî'nin (942/1536, *Subulü'l-Hudâ Ve'r-Reşâd Fî Sireti Hayri'l-İbâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Meûz, Beyrut 1414/1993, VI,265; Muhammed b. Abdilbaki b. Yusuf b. Ahmed b. Ulvân el-Mısırî ez-Zürkânî el-Ezherî el-Mâlikî (ö. 1122/1710), *Şerh ale'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye*, thk. Muhammed Abdülaziz Hâlidî, Beyrut 1996, III,396.

⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (384-458/994-1066), *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi'ş-Şerî'a*, thk. Abdülmü'tî el-Kal'acî, Beyrut 1985, V,21,24.

fethedilmiştir.¹

İbn İshâk ve Vâkıdî, birkaç aşamalı askerî harekâtın hazırlık safhasından sonra gelen Medine'den hareket ve Mekke'nin fethi tarihleri konusunda ittifak etmişlerdir.

İbn İshâk'ın Bekkâî, Seleme b. Fadl, Bekr b. Süleyman, Yunus b. Bükeyr, Abdullah b. İdris ve Sadaka (صدقة), Cerîr b. Hâzım, Muhammed b. Seleme el-Harrânî, İbrahim b. Sa'd ve Abdullah b. İdrîs gibi rivâyetlerinde, Resûlullah'ın Mekke'nin fethi için Medine'den hicretin 8. yılında "Ramazân'dan 10 gece geçe ayrıldığı" ve "Ramazân'ın bitimine 10 gün kala" Mekke'yi fethettiği belirtilmiştir.

Beyhakî'ye göre, "İbn Bükeyr→İbn İshâk→İbn Abbâs" isnâdıyla nakledilen "Ramazan'dan on gece geçe çıktı" (فخرج لعشر مضي من رمضان) kısım hadîse idrâc (müdrecc) edilmiştir.²

İbn İshâk'ın Sadaka rivâyetinde çıkış tarihi doğrudan ve tam olarak: "10 Ramazan H. 8" (خرج لعشر مضي من رمضان سنة ثمان) şeklinde verilir.³

Abdullah b. İdrîs rivâyetinde ise İbn İshâk'ın: Zührî, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, Âsım b. Ömer b. Katâde, Amr b. Şuayb, Abdullah b. Ebî Bekr ve ismi verilmeyen başka râvilerden müteşekkil bir birleşik senedle: "Mekke'nin 8. senede Ramazan'ın bitimine 10 gün kala fethedildiği" nakledilir.⁴

İnceleme imkânı bulduğumuz İbn İshâk'ın rivâyetlerinde Medine'den hareketin ve Mekke'nin fethinin haftanın hangi günü olduğunun zikredilmemesi dikkat çeker. Vâkıdî ise bunun aksine hareketle fethin haftanın hangi günü olduğunu kaydetmiştir. O, on bir kişiden oluşan bir birleşik senedi⁵ kaynak göstererek; Mekke'nin fethi için hicretin 8. yılında Ramazân'dan 10 gece geçe Çarşamba günü yola çıktığını Ramazân'ın bitimine on gün kala Cuma günü şehrin fethedildiğini,

1 "وذلك أي خروجه على رأس ثمان سنين قبل هذا وهم والصواب على رأس سبع سنين ونصف وإنما وقع الوهم من كون غزوة الفتح كانت في سنة ثمان ومن أثناء ربيع الأول إلى أثناء رمضان نصف سنة سواء فالتحرير أنها سبع سنين ونصف وقال أبو نعيم الحداد في (جمعه بين الصحيحين) كان الفتح بعد السنة الثامنة وقال مالك كان الفتح في تسعة عشر يوماً من رمضان على ثمان سنين وحقيقة الحساب على ما ذكره الشيخ أبو محمد (مختصره) أنها سبع سنين وتسعة أشهر لأن الفتح في الثامنة من رمضان وكان مقدمه المدينة في ربيع الأول", bkz. Bedreddin Ebû Muhammed b. Ahmed el-Aynî (ö. 855), 'Umdetü'l-Kârî Şerh Sahihî'l-Buhârî, Beyrut ts., Dâr İhyâi't-Turâsî'l-Arabî neşri, XVII,276.

2 Beyhakî, V,20; Ebu'l-Fida İsmâil b. Kesîr (ö. 774/1372), es-Sîretü'n-Nebevviye, thk. Mustafa Abdülvâhit, Beyrut 1976, III,540.

3 Beyhakî, V,20.

4 Beyhakî, V,24.

5 Birleşik senette yer alan râviler: 1- Muhammed b. Abdillâh, 2- Abdullah b. Ca'fer, 3- İbn Ebî Sebre, 4- Muhammed b. Salih, 5- Ebû Ma'sher, 6- İbn Ebî Habîbe, 7- Muhammed b. Yahya b. Sehl, 8- Abdüssamed b. Muhammed b. es-Sa'dî, 9- Muâz b. Muhammed, 10- Bükeyr b. Mismar, 11- Yahya b. Abdillâh b. Katâde.

rivâyet etmiştir.¹

Hadîs şârihleri, İbn İshâk ve Vâkıdî'nin, "Ramazân'ın bitimine on gün kala" ifadesini "19 Ramazan" şeklinde anlamışlardır ki bu tarih, Aynî tarafından Mâlik b. Enes'den de nakletmiştir.² Yine hadîs şârihleri, İbn İshâk ve Vâkıdî'nin verdikleri tarihlerin aşağıda kaydedeceğimiz şeklini, siyer-megâzî ulemâsının ittifak ettiği tarih olarak nitelemiş,³ Nevevî ve Kurtubî gibi âlimler diğer rivâyetleri muztarib⁴ kabul etmişlerdir:⁵

Çıkış: 10 Ramazân H. 8 (İbn İshâk⁶), Çarşamba günü, ikinci vakti (Vâkıdî).⁷

Fetih: 19 Ramazân H. 8 (Mâlik b. Enes,⁸ İbn İshâk⁹), Cuma (Vâkıdî).¹⁰

İbn İshâk ile Vâkıdî'nin ittifak ettiği tarihlere muhâlif rivâyetler de bulunmaktadır. Bunlar, Ebû Saîd el-Hudrî'den isnâd edilen farklı tarihlerden kaynaklanmış olabilir. Şöyle ki:

Çok hadîs rivâyet eden yedi sahâbeden biri olan Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/963-694),¹¹ Mekke'nin fethiyle ilgili olarak nakledilen metnin 10 şekilde rivâyet

¹ Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî (ö. 207/747), *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones, London 1966, II,801; III,873,889; Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Beyrut ts., (Dârü'l-Fikr ve Dâr Sâdır yayınevleri tarafından İhsan Abbâs'ın takdimiyle neşredilmiştir), II,135,137.

² Aynî, XVII,276.

³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, (CD: Şâmîle), IV,181; VIII,4; Aynî, *Umdetü'l-Kârî* (CD: Şâmîle), XVI,460; Muhammed b. Abdillâh et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih* (CD: Şâmîle), VII,13.

⁴ Muztarib, Râvî veya râvilerin birbirine muhalif olarak rivâyet ettikleri ve aralarında tercih imkanı bulunmayan hadîslerdir ki Muztarib fi's-sened ve muztarib fi'l-metn diye ikiye ayrılır ve böyle hadîsler zayıf sayılır. Daha fazla bilgi için bkz. Abdullah Aydınlı, *Hadîs İstihlâları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 123-124.

⁵ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî Ala Sahîh Müslim (el-Minhâc)*, (CD: Şâmîle), VII,234; Suyûtî, *Şerhu's-Suyûtî Ala Müslim* (CD: Şâmîle), III,216.

⁶ İbn Hişâm, IV,42; Halîfe b. Hayyât (160-240/776-854), *et-Tarih*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1993, s. 52; Beyhakî, V,20; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid et-Taberî (224-310/838-923), *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut 1987, III,292; Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs el-Ya'murî (ö. 734/1333), *Uyûnü'l-Eser*, Beyrut 1992, II,227; Kesîr, III,539,540.

⁷ Vâkıdî, II,801; İbn Sa'd, II,135; Beyhakî, V,25; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ*, thk. Muhammed Zührî en-Neccârî, Riyad ts., II,420; Takiyyüddin Ahmet b. Ali b. Abdilkâdir el-Makrizî (ö. 845/1441), *İmtâ'ü'l-Esmâ' Bimâ Lî'n-Nebiyî Mine'l-Ahvâli Ve'l-Emvâli Ve'l-Hefedetü Ve'l-Metâi*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Numeysî, Beyrut 1420/1999, I,354.

⁸ Aynî, XVII,276.

⁹ Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrahim el-Ebyarî - Abdülhâfız Şelbî, Mısır 1936, IV,80; Halîfe b. Hayyât, s. 53; Taberî, III,311.

¹⁰ Vâkıdî, III,873,889; İbn Sa'd, II,137; İbnü'l-Cevzî, I,423.

¹¹ Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber (ö. 463/1071), *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî'nin *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*'sinin Beyrut 1328 baskısının kenarında), IV,89; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahab*, Beyrut 1328, II,35; Raşit Küçük, "Ebû Saîd el-Hudrî" md., DİA, X,223-224.

edildiğini tesbit ettik. Bunları kaydetmekle işe başlayalım:

- 1 - أبو هاشم زياد بن أيوب بن إسماعيل حدثنا سعيد - و هو الجريري - عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال: سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فمنا الصائم و منا المفطر فلم يعجب المفطر على الصائم و لا الصائم على المفطر و كانوا يرون أن من وجد قوة فصام أن ذلك حسن جميل و من وجد ضعفا فأفطر فذلك حسن جميل¹.
- II- سعيد بن عبد العزيز التنوخي ، عن عطية بن قيس ، عن قزعة بن يحيى ، عن أبي سعيد الخدري ، قال: أدننا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرحيل عام الفتح في ليلتين خلتا من شهر رمضان ، فخرجنا صواما حتى بلغنا الكديد ، فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفطر ، فأصبح الناس شرجين منهم الصائم والمفطر ، حتى إذا بلغنا المنزل الذي نلقى العدو فيه أمرنا بالفطر فأفطرنا أجمعون.²
- III- شعبة قال سمعت قتادة يحدث عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لتسع عشرة أو لسبع عشرة من رمضان فصام صائمون وأفطر مفطرون فلم يعجب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء³.
- IV- أخبرنا شعبة وأخبرنا مسلم بن إبراهيم عن هشام الدستوائي قال أخبرنا قتادة عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فتحنا مكة لثمانية عشرة أو سبع عشرة من رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا فلم يعجب المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر.⁴
- V- شعبة عن قتادة عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة لسبع عشرة أو لتسع عشرة بقين من رمضان فصام صائمون وأفطر مفطرون فلم يعجب على هؤلاء ولم يعجب على هؤلاء.⁵
- VI- همام ثنا قتادة عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال : غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لست عشرة من رمضان فمنا من صام ومنا من أفطر فلم يعجب الصائم على المفطر ولم يعجب المفطر على الصائم⁶
- VII- هشام، حدثنا قتادة، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري، قال: سافرنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لست عشرة أو سبع عشرة، شك أبو عثمان، من رمضان، فمنا من صام، ومنا من أفطر، فلم يعجب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم.¹

¹ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî, *Sahih İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1390/1970, (CD: Şâmîle), III,260.

² Beyhakî, V,24; Makrizî (1999 n.), I,354.

³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî et-Tahavî, *Maâni'l-Âsâr* (CD: Şâmîle), II,68; IV,121.

⁴ İbn Sa'd, II,138.

⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd Limâ fi'l-Muvattâ Mine'l-Meânî ve'l-Esânîd* (CD: Şâmîle), II,177; Makrizî (1999 n.), I,354.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (CD: Şâmîle), III,74.

VIII- شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِتِسْعِ عَشْرَةَ أَوْ سَبْعِ عَشْرَةَ مِنْ رَمَضَانَ

فَصَامَ صَائِمُونَ وَأَفْطَرَ مُفْطِرُونَ فَلَمْ يَعْجَبْ هَوْلَاءُ عَلَى هَوْلَاءُ وَلَا هَوْلَاءُ عَلَى هَوْلَاءُ.²

IX- شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ

خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَمَانَ عَشْرٍ مَضَتْ مِنْ رَمَضَانَ

فَصَامَ صَائِمُونَ وَأَفْطَرَ مُفْطِرُونَ فَلَمْ يَعْجَبْ هَوْلَاءُ عَلَى هَوْلَاءُ وَلَا هَوْلَاءُ عَلَى هَوْلَاءُ.³

X- حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا حدثنا محمد بن جعفر حدثنا سعيد عن قَتَادَةَ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَتْنِي عَشْرَةَ لَيْلَةً بَقِيَتْ مِنْ رَمَضَانَ مَخْرَجَهُ إِلَى حُنَيْنٍ

فَصَامَ طَوَائِفُ مِنَ النَّاسِ وَأَفْطَرَ آخَرُونَ فَلَمْ يَعْجَبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ وَلَا الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ.⁴

Hadîsin on rivâyet şeklinde de senedlerin son halkalarını naklettik. Rivâyet şekillerinin senedlerinin ta'dîl ve cerhini ihmal edeceğiz.

Rivâyet şekillerinin tümünde metinler ikiye taksim edilebilir. Her rivâyette metnin ilk kısmı hâdisenin tarihiyle ilgilidir. Diğer kısmı ise dinî bir uygulama ile ilgilidir. Tüm rivâyet şekillerinde metinlerin dinî hüküm ifade eden kısımlarında – ifade biçimleri farklı olsa da- dile getirilen mana aynı olup birbirlerini açmakta ve teyit etmektedir. Üstelik üçüncü, beşinci, sekizinci ve dokuzuncu rivâyet şekillerindeki dinî uygulamayla ilgili metinler tamamen aynıdır. Sadece beşinci rivâyette manaya zarar vermeyen bir lafız eksizliği söz konusudur. Altıncı ve yedinci rivâyet şekillerindeki dinî uygulamayla ilgili metinler de tamamen aynıdır. Öyleyse tüm rivâyet şekilleri, dini uygulama konusunda müttefiktir: Bu metinlere göre sahabeler, Ramazan'da sefere çıkmış, sefer halindeyken -Ufsân ile Kudeyd arasında bir su yeri olan- el-Kedîd'e kadar herkes oruç tutmuş. Resûlullah (as), el-Kedîd'de oruç tutulmamasını emrettiği halde bazı Müslümanlar oruç tutmaya devam etmiş bazıları ise emre uyararak oruçlarını bozmuştur. Oruç tutsun veya tutmasın kimse bundan dolayı kınanmamış; hatta sahâbe, iki kesimin de yaptığını güzel kabul etmiştir. Resûlullah (as), düşmanla karşılaşma bölgesine girildiğinde, oruç tutulmamasını tekrar emretmiş ve bu kati emir üzerine bütün Müslümanlar oruçlarını bozmuşlardır.

Metinlerin hâdisenin tarihiyle ilgili ilk kısımları şöyle tercüme edilebilir:

¹ حدثنا علي بن عبد العزيز، حدثنا أبو عبيد، حدثنا عبد الوهاب، عن هشام الدستوائي، وسعيد، قالا، بمثله: ثنني عشرة، وهمام قال: بسبت عشرة، " حدثنا علي بن عبد العزيز، حدثنا أبو عبيد، حدثنا عبد الوهاب، عن هشام الدستوائي، وسعيد، قالا، بمثله: ثنني عشرة، وهمام قال: بسبت عشرة، " şeklinde. Bkz. Yakub b. İshak b. İbrahim Ebû Avâne el-İsferânî en-Nisâbûrî, *Müstahrec Ebû Avâne*, (CD: Şâmile), IV,48.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (CD: Şâmile), III,71; XVIII,218.

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (CD: Şâmile), XVIII,375; Makrizî (1999 n.), I,354.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (CD: Şâmile), III,45.

1- “Resûlullah (as) ile Ramazan’da sefere çıktık...”.

11- “Resûlullah (as), fetih yılında Ramazan ayından iki gece geçe yola çıkmamıza izin verdi...”: Bu rivâyetin takrîbi tarih ihtiva eden bir şeklini, Ubeydullah b. Abdullah Saîd b. Müseyyeb’den “Resûlullah, (as), Şaban’ın (son birkaç) gecesinde hareket edip Ramazan’ı yolda mı karşıladı yoksa Ramazan’da mı (yani ilk günlerinde) yola çıktı bilemiyorum” diye nakletmiştir.¹

Yakubî, muhtemelen yukarıda zikredilen rivâyetlere dayanarak, Medine’den çıkış için “2 Ramazân H. 8, Cuma ikindi namazından sonra” şeklinde bir tarih verir ve hareket tarihi için: 10 Ramazân’ı ise farklı bir görüş olarak nakleder.²

111- “19 veya 17 Ramazan’da; Mekke’nin fetih gününde Resûlullah (as) ile beraberdik...”

1v- “18 veya 17 Ramazan’da Mekke’yi fethettiğimizde Resûlullah (as) ile beraber (sefere) çıktık...”: 3. ve 4. rivâyetlerde Mekke’nin fethi için 17, 18 ve 19 Ramazan tarihleri verilmektedir. Aşağıda temas edileceği üzere 18 Ramazan tarihini Belâzürî’de kaydetmiştir.

v- “Ramazan’ın bitimine 17 veya 19 gün kala Mekke’yi fethettiğinde Resûlullah (as) ile (sefere) çıktık...”: Bu rivâyet şeklinde tarih verme ibaresi iki bakımdan tenkit edilebilir.

Birincisi: Tarih verme usûllerine göre teâmül, ayın üçünden on dördüne kadar “geçe” (خلت veya خلون), on altısından son günden bir önceki güne kadar “kala” (بقيت veya بقين) denilmesidir.

İkincisi: On ve daha aşağısı üçe kadar bir rakamla tarih verildiğinde “خلون” ve “بقين” denilir. Çünkü bunlar, çoğulla temyiz edilir ve “عشر ليال”, “ثلاث ليال” denilir. “On” rakamından yukarısı için, “خلت” denilir; zira bu, tekille temyiz edilir. Mesela: “احدى عشرة ليلة خلت” gibi.³

v1- “Resûlullah (as) ile 16 Ramazan’da gazveye çıktık...”

v11- “Resûlullah (as) ile 16 veya 17 (Ebû Osman tereddüt etti) Ramazan’da sefere çıktık...” Bu rivâyetin devamında iki ibare dikkat çeker:

İlki: “هشام الدستوائي، وسعيد، قالا، بمثل: ثنتي عشرة”

İkincisi: “وابن أبي عروبة قال: لثنتي عشرة” dir. Bu iki ibaredeki “12 (gece)” ibaresi hem “geçe” (خلت) hem “kala” (بقيت) fiilleriyle birlikte kullanılabileceğinden dolayı, muayyen bir tarih çıkarmak imkânı ortadan kalkar.

¹ Beyhakî, V,21.

² Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya’kûbî (292/905?), *Tarih*, Beyrut 1995, II,58.

³ Bkz. Kasım Şulul, *H. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul 2008, II. Baskı, s. 79-88 -“H. Tarihendirme Usûl Ve Tabirleri” başlığına-.

viii- “Resûlullah (as) ile 19 veya 17 Ramazan’da (sefere) çıktık...”: 6., 7. ve 8. rivâyetlerde sefere çıkış tarihi olarak 16, 17 ve 19 Ramazan tarihleri verilmektedir.

ix- “Resûlullah (as) ile Ramazan’dan 18 (gece) geçe sefere çıktık...”: Birinci ve dokuzuncu rivâyetlerde seferin nereye olduğu zâhırde müphem bırakılmıştır.

Dokuzuncu rivâyetin benzerini İbn Sa’d, Ebû Saîd el-Hudrî’den: “Resûlullah (as) ile beraber 18 Ramazân’da Hayber’e çıktık...” şeklinde nakletmiştir¹ ki bu durum iki rivâyetinde tarih ifade eden kısmını problemlı kılar. İbn Hacer’e göre, İbn Sa’d ve Ebû Şeybe’nin Ebû Saîd el-Hudrî’den istihrac ettikleri rivâyetin isnâdı hasen; fakat metnin tarih ihtiva eden kısmı garîb ve hatalıdır. Rivâyetin metnindeki hata, muhtemelen yanlış bir okumadan kaynaklanmıştır. Doğrusu Hayber yerine Huneyn olmasıdır. İzahı (tevcîhi) ise şöyledir: Huneyn Gazvesi, Mekke’nin fethinin devamı niteliğindedir. Mekke’nin fethi için ise Resûlullah (as), - tartışmasız- Ramazân’da yola çıkmıştır.² Dikkat edilirse bu izah da yeterli gelmemektedir. Zira –aşağıda ele alınacağı üzere- siyer-megâzî uleması Huneyn Gazvesi için -Ramazân ayının bitimine iki gece kala³ rivâyeti bir tarafa bırakılırsa- Şevvâl’in ilk günlerinde harekete geçildiği ve gazvenin Şevvâl’de meydana geldiği konusunda müttefiktirler.

x- “Resûlullah (as) ile Ramazan’ın bitimine 12 gece kala -Huneyn’de olduğu gibi (oruçlu)- sefere çıktık...”: 9. ve 10. rivâyetlerdeki tarihler aynıdır.

Bu tercüme ve bir kısım tahlillerden sonra şu hususlara da dikkat çekilmelidir:

Öncelikli olarak Ramazan orucunun Şaban H. 2 tarihinde farz kılındığını ve Bedir Gazvesi ile Tebûk Seferi’nden dönüş gibi bazı gazve ve seriyyelerin Ramazan ayına denk geldiğini hatırlatalım. Hâliyle Ebû Saîd el-Hudrî’nin bazı rivâyetleri Mekke’nin fethi ile ilgili değil Ramazan’da vuku bulan başka askerî faaliyetlerle ilgili olabilir. Muhtemelen bu sebeptendir ki birinci, altıncı, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu rivâyet şekillerinde sefer yeri müphem bırakılmış zikredilmemiştir.

Dikkat edilirse rivâyet şekillerinde sefere çıkışa, 2, 16, 17, 18, 19 Ramazan veya Ramazan’ın bitimine 12 gece kala şeklinde beş tarih verilmiştir. “Ramazan’ın bitimine 12 gece kala”; yani Ramazan ayı 29 gün çekmiş ise 17 Ramazan, 30 gün çekmiş ise 18 Ramazan’da demektir ki bunlar az önce zikredilen iki tarihin aynısıdır.

¹ “خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خيبر لثمانى عشرة مضت من شهر رمضان” İbn Sa’d, II,108; Aynî, XVII,234.

² “وأغرب من ذلك ما أخرجه بن سعد وابن أبي شيبة من حديث أبي سعيد الخدري قال خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى خيبر لثمان عشرة” الحديث وإسناده حسن إلا أنه خطأ ولعلها كانت إلى حنين فتصحفت وتوجيهه بأن غزوة حنين كانت ناشئة عن غزوة الفتح وغزوة من رمضان “الفتح خرج النبي صلى الله عليه وسلم فيها في رمضان جزماً والله أعلم Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, Suudi Arabistan ts., VII,464-465.

³ İbn Sa’d, II,143.

Mekke'nin fetihine ise 17, 18, 19 Ramazan veya Ramazan'ın bitimine 17 veya 19 gün kala şeklinde beş tarih verilmiştir. "Ramazan'ın bitimine 17 veya 19 gün kala"; yani Ramazan ayı 29 gün çekmiş ise 10 veya 12 Ramazan, 30 gün çekmiş ise 11 veya 13 Ramazan'da demektir bunlara aşağıda temas edilecektir.

Öyleyse metnin tarih ihtiva eden ilk kısmındaki teârüzden dolayı bu hadîsin bir parçası, -râvî veya râvilerin birbirine muhalif olarak rivâyet ettikleri ve aralarında tercîh imkanı bulunmayan hadîs anlamına- muztarib kabul edilmelidir. Muztarib hadîs, muztarib fi's-sened ve muztarib fi'l-metn diye ikiye ayrılır. Dikkat edilirse bu rivâyette ıztırab hadîsin metninin tamamında değil ilk kısmında mevcuttur. Muztarib hadîsler, -mevzû değil- zayıf sayılır.¹

Bu rivâyetlerde birbirine muhalif tarihler, başka râvilerin rivâyetlerine de yansımıştır. Şöyle ki:

1- İbn Abbâs ve Zührî'den, Mekke'nin 13 Ramazân'da² fethedildiği rivâyet edilmiştir. Beyhakî'ye göre, İbn Abbâs'a atfedilen "13 Ramazân" ifadesi aslında bir idrac ve vehimdir ve Zührî'nin sözüdür.³

"13 Ramazan" tarihi Vâkıdî tarafından hem Mekke'ye gazve yapılan tarih; yani muhtemelen Medine'den çıkış tarihi olarak -el-Megâzî'nin girişindeki listede⁴ kaydedilir -ki bu Belâzürî tarafından da tekrarlanır⁵- hem Zührî'ye atfen fetih tarihi olarak verilir.⁶ Mekke'nin fethi ile ilgili metinde verdiği ve yukarıda kaydettiğimiz aykırı bir şekilde- Vâkıdî ve Belâzürî, "13 Ramazân" tarihini, Medine'den çıkış tarihi olarak verirler.

İbn Sa'd'ın el-Hakem'den naklettiği rivâyete göre, Resûlullah (as) Mekke'nin fethi için 6 Ramazân'da Medine'den hareket etti. Yolculuk 7 gün sürdü. Mekke'de 15 gün (نصف شهر) ikamet etti. Yolculuk ve Mekke'deki ikameti esnasında namazları kasr ederek kılıyordu.⁷ Bu rivâyete göre de Mekke 13 Ramazan'da fethedilmiştir.

2- Diğer taraftan "Ramazan'ın bitimine 13 gece kala"⁸ Mekke'nin fethedildiği de Zührî'den rivâyet edilmiştir. Buna göre fetih, şayet ay 29 çekmişse 16 Ramazan'da, 30 çekmişse 17 Ramazan'da olmuştur ki bu tarihler -yukarıda temas edilen- Ebû

¹ Muztarib hadîs için bkz. A. Aydın, *Hadîs İstihlaları*, s. 123-124.

² Ebû İshâk el-Fezârî, s. 290; Abdürrezzâk, V,374; Müslim, "Siyâm", 15/1113. Bazı âlimler, 2 Ramazan'da yola çıktığı, 13 Ramazan'da Mekke'nin fethedildiği rivâyetine dayanarak yolculuğun 11 gün sürdüğünü kaydetmişlerdir. Bkz. İbn Kesîr, III,541-542; Muhammed b. Abdillâh et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih* (CD: Şâmîle), VII,13.

³ Beyhakî, V,22,23.

⁴ Vâkıdî, I,6.

⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir el- Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar - Riyaz Zerkeli, Beyrut 1996, I,449.

⁶ Vâkıdî, III,889.

⁷ İbn Sa'd, II,143.

⁸ Beyhakî, V,24.

Saîd el-Hudrî'nin rivâyetlerinde de yer almıştır.

3- 18 Ramazân, Belâzürî tarafından fetih tarihi olarak kaydedilmiştir¹ ki bu da Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivâyetlerinde bulunmaktadır. 18 Ramazan tarihi ile İbn İshâk-Vâkıdî arasındaki Mekke'nin fethedildiği gün konusunda ortaya çıkan farklılaşma, ayın başlangıcı veya ayın kaç gün çektiği veya hesaplama şekli ile izah edilebilir.

Netice itibariyle bu tarihlerden bir kısmı hatalı kabul edilebilir. Hatalardan bir kısmı, fethin gerçekleştiği Ramazân ayının başlangıcı konusundaki farklı görüşlerden, hesaplama şekillerinden, rivâyeti tam hatırlamamaktan, eksik hatırlamaktan veya yanlış rivâyet etmekten kaynaklanmış olabilir:

Bu tarihlerden bazıları ise Mekke'nin fethine yönelik askerî harekâtın muhtelif safhaları ile ilgili kabul edilebilir. Mesela 2, 6, 10 Ramazan askerî harekâta başlama, hazırlık ve harekete geçme aşamalarıyla, 11, 12 ve 13 Ramazan, hareket halindeki orduya müttefik kabilelerin katılım vakitleri veya konaklama zamanlarıyla ilgili olabilir. Fetih tarihiyle ilgili 18 ve 19 Ramazan tarihleri ayın başlangıcı konusundaki farklılıktan kaynaklanmış olabilir.

Öyleyse siyer-megâzî hâdiselerinin tarihlerinin tesbiti işine özel ihtimam göstermiş olan İbn İshâk ve Vâkıdî'nin ve müteahhir siyer-megâzî ulemâsının ittifak ettikleri: "10 Ramazan"ı çıkış, "19 Ramazan"ı fetih tarihi olarak tercih etmek daha isabetli görünmektedir.

Mekke'nin fethinin devamı mahiyetinde bir askeri faaliyet olan Huneyn Gazvesi'nin vuku bulduğu tarih konusunda İbn Kesîr'e göre İbn İshâk, Resûlullah (as) ın Mekke'nin fethinden 15 gün sonra 5 Şevvâl'de Huneyn Gazvesi için hareket ettiğine kâildir. İbn Kesîr, bunun Abdullah b. Mes'ûd'dan da rivâyet edildiğini ve Urve b. Zubejr, Ahmed b. Hanbel ile Taberî'nin de bu görüşte olduğunu kaydetmiştir.²

Vâkıdî, Mekke'nin fethi ile ilişkilendirerek Huneyn Gazvesi'ne şöyle tarih vermiştir: "Mekke'nin fethi, Cuma günü, Ramazân'ın (bitimine) 10 (gün) kala oldu. Resûlullah (as), Mekke'de -namazları kasr ederek- 15 gün ikamet etti. Sonra Şevvâl'den 6 gece geçe Cumartesi günü sabah erkenden³ (Mekke'den) ayrıldı"⁴ ve "Şevvâl'den 10 gece geçe, Pazartesi akşamı Huneyn'e ulaştı"⁵.

¹ Belâzürî, *Ensâb*, I,463.

² İbn Kesîr, III,610,615; *Tecrîd Tercemesi*, VII,97; VIII,316.

³ Vâkıdî "عَدَا" fiilini kullanmıştır ki "sabahleyin erkenden....." demektir. Bu fiilden türetilmiş olan "الغدوة" kelimesi "sabah namazı ile güneşin doğması arasındaki vakit" demektir. bkz. Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî (817/1415), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut 1994, s. 1698.

⁴ Bkz. Vâkıdî, I,6; III,889; İbn Sa'd, II,150; Makrizî (1999 n.), II,9.

⁵ Bkz. Vâkıdî, III,892; İbn Sa'd, II,150; Makrizî (1999 n.), II,11.

Vâkıdî'nin ifadesi, "Salı gecesi" (مَسَاءَ لَيْلَةِ الثَّلَاثَاءِ) şeklindedir. Kamerî takvimde gün mefhumu, "gece+gündüz"den, miladî takvimde ise "gündüz+gece"den oluştuğu için "Pazartesi gecesi" diye tercüme ettik.

Vâkıdî'nin verdiği bu tarih, problemlidir. Çünkü 6 Şevvâl Cumartesi kabul edildiğinde, 10 Şevvâl Salı'ya denk gelmez.

Muhtemelen bu sebeptendir ki İbn Kesîr, bu tarihlerin haftanın hangi gününe denk geldiği Vâkıdî'nin *el-Megâzî'*inde yer almasına rağmen, bunlara itibar edip nakletmemiştir. İbn Kesîr, Vâkıdî'nin verdiği tarihi, "Resûlullah (as), Hevâzin için Şevvâl'den altı (gün) geçe çıktı, 10. günde Huneyn'e ulaştı"¹ diye nakletmiştir.

İbn Sa'd'ın el-Hakem'den naklettiği rivâyete göre, Resûlullah (as) Mekke'nin fethi için 6 Ramazân'da Medine'den hareket etti. Yolculuk 7 gün sürdü. Mekke'de 15 gün ikamet etti. Fetihden sonra, Ramazân ayının bitimine iki gece kala Huneyn'e çıktı.²

Belâzürî, Resûl-i Ekrem'in Mekke'ye 18 Ramazân H. 8 tarihinde ulaştığını, Mekke'de on iki gece kaldığını ve Ramazân bayramı sabahı yani 1 Şevvâl'de Huneyn Gazvesi'ne çıktığını bildirir.³

Bazı âlimler, "Peygamber (as), sefere Ramazân'ın son günlerinde çıktı, 6 Şevvâl'i yolda geçirdi ve 10 Şevvâl'de Huneyn'e ulaştı" diyerek Huneyn Gazvesi ile ilgili bazı tarihleri uzlaştırmaya çalışmışlardır.⁴

Medâinî,⁵ Huneyn'e hareketin, İbn Habîb⁶ ve Aynî⁷ ise savaşın: "15 Şevvâl H. 8 Pazar günü" vuku bulduğunu kaydeder.

Buhârî'nin İbn Abbâs'tan naklettiği: "Peygamber (as), Ramazân'da Huneyn'e çıktı"⁸ şeklindeki rivâyet problemlidir. Çünkü sahîh rivâyetlere göre Huneyn Seferi'ne Ramazân'da değil, Şevvâl ayında çıkmıştır. Hadîs şârihleri, İbn Abbâs'ın hadîsindeki bu teârüzü gidermek için değişik açıklamalar yapmışlardır. Bunlardan en uygun olanı, el-Muhib et-Taberî'nin: "Rivâyette, Peygamber (as) ın Ramazân'da Huneyn'e çıktığı zikredilmiş; fakat bununla Ramazân'da sefere niyet ettiği kastedilmiştir. Bunun benzeri, ifade tarzlarında yaygındır" şeklindeki izahı

¹ İbn Kesîr, III,610.

² İbn Sa'd, II,143.

³ Belâzürî, *Ensâb*, I,463; Makrizî (1999 n.), II,9-10.

⁴ Bkz. Şâmî, V,346.

⁵ Halîfe b. Hayyât, s. 53

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb (ö. 245/859), *Kitâbü'l-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädtter, Beyrut ts., s. 115.

⁷ Aynî, XVII,277.

⁸ Buhârî, "el-Megâzî", 64/49.

olmalıdır.¹

Sonuç

İlmî faaliyetler, metinlerle varlık kazanır, korunur ve gelişir. Öyleyse bir metin üzerinde ve etrafında yürütülen bilimsel ve yöntemli etkinlikler, ilmî faaliyetlerin esasını teşkil eder.

İstilahların doğru ve yerinde kullanılması, ilmî faaliyetlerde zorunludur. “Nakd” (نقد) kelimesinde, “nakit”, “ertelemenin zıddı olarak peşin ödemek”, “sahteyi, hakîkisinden ayırmak” ve “eleştirmek” gibi manalar ön plana çıkmaktadır. Nakd, intikâd veya tenkîd kelimeleri, eski literatürde metin merkezli bilimsel faaliyetlerde bir ıstılah olarak değil, lugavî manasıyla karşımıza çıkar. “Nakdü'l-metn” (نقد المتن), “tenkîdü'l-metn” (تنقيد المتن) veya “intikâdü'l-metn” (انتقاد المتن) şeklindeki terkiplere, -bilgisayar ortamında yaptığımız araştırmaya göre- İslâm ilim tarihinde yapılan metin merkezli türlü türlü bilimsel faaliyetlerin herhangi birisine veya tümüne isim olarak kullanıldığına rastlanmamıştır.

Kritisizm denilince, -antik çağın sofistlerine dayanan- felsefî bir akım olarak eleştiricilikten, metin kritisizmine kadar -orijin ve özgünlük tartışmaları bir tarafa- batıda ortaya çıkıp gelişen oldukça geniş beşerî zihinsel faaliyet alanlarıyla karşı karşıya kalırız. Bu beşerî zihinsel faaliyet alanlarının temel karakteristikleri ile neticeleri üzerinde durulması gerekir. Sekülerlik, değişkenlik, kutsalı yok etmek ve metinler dahil her şeyi metalaştırmak gibi hususlar, bu temel karakteristiklerin en dikkat çekenleri ve görünür olanlarıdır.

İslâm ilim tarihinde teşekkül eden metinler üzerinde/etrafında yapılan bilimsel faaliyetlerin tümü için geçerli bir isimlendirme yapılıp yapılamayacağına cevabı çok güçtür. Doğru olan, ayrı ayrı isimlendirme yapmaktır. Tek bir isimlendirme yapılacak ise bunun, mutlaka İslâm ilim tarihinde teşekkül eden metinlerin karakteristiklerini dikkate alması, kapsayıcı olması ve metinlerimize olumsuz bir yaklaşımı ifade etmemesi gerekir. Böyle bir isimlendirme konusunda teklifimiz, basit/yalın ve kapsayıcı olan, “metin incelemeleri”, “metin araştırmaları”, “metin tahlili” veya “metin araştırma ve incelemeleri” gibi terkipler olacaktır. Metinler üzerinde/etrafında yapılan çalışmalar, muhtevasına göre böyle bir genel isimlendirmenin altında tasnif edilebilir.

Metin üzerinde/etrafında yürütülecek bilimsel faaliyetlerin ön koşulları şöylece sıralanabilir:

1- Araç-maksat ilimler ayırımında araç ilimler; yani dil, mantık ve mebâdi formasyonu usûlünce ve hakkıyla elde edilmelidir.

2- İslâmî ilimler arasındaki sıkı ilişkiler dikkate alınmalıdır.

¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri*, VIII,5; Aynî, XVII,277; *Tecrid Tercemesi*, X,301.

3- İslâmî ilimlerin her birinde meydana gelen zengin miras hareket noktası kabul edilmelidir.

4- Her ilmin kendine özgü tarif, mevzu, ıstılah, usûl, mesele ve teferruatı yine kendi tabii mecrası ve kuralları içinde ele alınmalıdır.

5- İlmîlik, yöntemlilik, olumluluk ve tutarlılık gibi ilkelere bağlı kalınmalıdır.

İslâm ilim tarihi boyunca teşekkül etmiş ve zamanın tüm yıkıcı etkilerine rağmen günümüze ulaşmış, milyonlarca yazma metnin mevcudiyetinden bahsedilmektedir. Bu eserlerin tahkiki-tedkiki bilimsel neşrini yapmak fevkalade önemlidir. Böyle çalışmalar, “ba’su ba’de’l-mevt” berzahından geçmekte olan İslâm âleminin, entelektüel ve ruhsal bünyesine/yapısına, aslı/sıhhatli kök hücreler zerk etmek manasına gelir.

Metni merkeze alan ve metinler üzerinden yapılan her türlü bilimsel faaliyetler de büyük bir değere sahiptir.

Bilimsel neşirde, dünyada geliştirilen yöntemler dikkate alınmalı; fakat İslâm ilim tarihinde oluşan zengin metin gelenek ve mirası esas alınmalıdır. Üniversitelerde bunun eğitimini verecek birimler kurulmalıdır.

Özellikle İslâmî ilimler sahasında genç araştırmacılar metin araştırma ve incelemelerine yönlendirilmeli, böyle araştırmacıların dil, yöntem ve bilim formasyonu elde etmeleri sağlanmalıdır. Bunun için de ilgili müfredatların gözden geçirilmesi ve güçlendirilmesi şarttır.

Sivil toplum kurumlarının, yazma eserlerin araştırılması ve neşri için merkezler kurmaları teşvik edilmelidir.

İBN RÜŞD'ÜN SİYASET FELSEFESİ

Cevher ŞULUL*

İbn Rüşd (M. 1126-1198/H. 520-595), Endülüs'te yetişen en önemli filozoflardan biridir. Batı onun sayesinde Aristo'yu yeniden tanıyabilme fırsatı bulmuştur. O, birçok hocadan edebiyat, hukuk, kelâm, tıp ve felsefe dersi almış, ortaçağda bilinen bilimin bütün konularına dair eserler yazmıştır. İbn Rüşd'ün bu eserlerine dayanılarak metafizik, tabiat, bilgi öğretisi ile din-felsefe ilişkisi konularında birçok akademik çalışma yapılmıştır. Ancak İbn Rüşd'ün siyaset ve ahlak konusundaki iki önemli eserinin Arapça asılları kaybolduğu için bu konularda yeterli çalışma yapılmamıştır.

Biz bu çalışmamızda Arapça aslı kaybolan siyasete dair İbn Rüşd'ün *Telhîsü's-Siyase li Eflâtûn* adlı eserinden hareketle hem bu eserin hikâyesini hem de siyasete dair görüşlerini izah etmeye çalışacağız. Zira bu eser İbn Rüşd'ün siyasete dair en önemli eseridir. Onun bu alana ilişkin görüşlerinin hemen hemen tamamını bu kaynaktan öğreniyoruz.

Diğer bütün eserlerinde olduğu gibi İbn Rüşd, felsefî eserlerini Arapça yazmıştır. Ancak doğuda Arapça yazılmış felsefî eserlerine ulaşmak kolay değildir. Bunu nedeni ise Endülüs devletinin yıkılmasından sonra kilisenin emriyle Gırnata meydanında toplatılan seksen bin cilt kitabın yakılmasıdır. Bu kitaplar arasında İbn Rüşd'ün kitapları da vardı.

İbn Rüşd'ün Arapça felsefî eserleri nadiren bulunmasına rağmen, onun tıbbi dair eserlerinin birçoğu Escorial, Leydin ve Paris kütüphanelerinde vardır. İlâveten İbn Rüşd'ün, Latince ve İbranice tercüme edilmiş eserlerinin birçoğunu da Avrupa'nın sayılı kütüphanelerinde bulmak mümkündür. Öyle ki Tevrat'tan sonra, İbn Rüşd'ün eserlerinden daha çok hiçbir eserin İbranice yazılmadığı söylenmektedir.¹

İbn Rüşd, genelde Aristocu olarak bilinir. O yoğun bir biçimde Aristo'nun eserlerini şerh edip yorumlamış, ondan övgüyle söz etmiş -Dante'nin *İlahi Komedi*'sinde zikrettiği gibi- büyük şârih İbn Rüşd unvanını kazanmış, ona

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Ferruh Antuvan, *İbn Rüşd ve Felsefetuhu*, Beyrut 2007, s. 93-94.

hayranlık duymuştur.¹ Hayranlığının nedeni ise Aristo felsefesinde birbiriyle sıkı bir biçimde ilişkili bölümlerden oluşmuş, sağlam bir yapının bulunmasıdır.² Ancak İbn Rüşd'ün siyaset kuramını inşa ederken Aristo'nun *Politika*'sı yerine Eflatun'un *Devlet*'ini referans alması bir paradoks gibi görünebilir. Ancak bunu iki nedeni vardır:

Birincisi İbn Rüşd'ün o günün şartlarında Aristo'nun *Politika*'sına sahip olmamasıdır. Bu nedenle Aristo'nun *Politika*'sı yerine Eflatun'un *Devlet*'ine yönelmiştir.³

Charles E. Butterworth'e göre bunun bir başka nedeni ise şudur: İbn Rüşd, kesinlikle Aristo'nun *Nikomakhosa Etik*'e ile Eflatun'un *Devlet*'i arasında bir çeşit uyum olduğunu düşünüyordu. İbn Rüşd'e göre *Nikomakhos'a Etik*'e yaptığı şerh onun siyaset biliminin ilk teorik kısmını oluşturmaktadır. Eflatun'un *Devlet*'ine yazdığı şerh ise siyaset biliminin ikinci kısmını yani pratik kısmını oluşturmaktadır.⁴

Telhîsü's-Siyase li Eflâtûn, başta Rosenthal olmak üzere birçok kişi tarafından İbraniceden İngilizciye tercüme edilmiştir. İlk defa Cambridge üniversitesi yayınları arasında 1956'da neşredilmiştir. İbranice metni Arapça'dan tercüme eden kişi ise Samuel Ben Yehuda'dır.⁵ Ayrıca İbranice metin, Tortosalı İbrani tabib Jacob Mantinus tarafından papa üçüncü Paul'a ithaf edilmek üzere Latince'ye tercüme edilmiştir. Bu tarih olarak 1539'lara dayanmaktadır.⁶ İngilizce ikinci neşri yapan mütercim ise Ralph Lerner'dir. Bu eser 1974'de Kornil Üniversitesi yayınları arasında çıkmıştır.⁷

Kısaca *Telhîsü's-Siyase*'nin asıl nüshası Arapça olup kaybolmuştur; Arapça'dan İbranice'ye, İbranice'den Latince'ye, İbranice ve Latince'den İngilizce'ye, sonra da aslı olan Arapça'ya Hasan Mecîd el-Abîdî ile Fâtıma Kâzım ez-Zehebî tarafından tercüme edildi.⁸ Ayrıca Ahmet Şehlân, Samuel Ben Yehuda'nın çevirisini

¹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar: 1198), çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul-1986, c. I, s. 237.

² Muhammed Âbid el- Câbiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul-2000, s. 279

³ İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyase li Eflâtûn*, İngilizciden Arapçaya çeviren: Hasan Mecîd el-Abîdî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, Beyrut-1998, s. 66.

⁴ Charles E. Butterworth, "New Light On The Political Philosophy Of Averroes", *Essays On Islamic Philosophy And Science*, Edited by George F. Hourani, Albany-1975, s. 118-119; İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyase li Eflâtûn*, s. 66.

⁵ Samuel Ben Yehuda'nın yaptığı bu çevirinin sekiz nüshası günümüze ulaşmıştır. Bu nüshalar Florensa, Munich, Milano, Oxford, Viyana ve Cambridge kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bkz. Numan Yusuf Aruç, *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, İstanbul-2004, s. 42.

⁶ Erwin I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary On Plato's Republic*, (takdimden -introduction-), Cambridge-1956, s. 7.

⁷ Hasan Mecîd el-Abîdî, *Telhîsü's-Siyase li Eflâtûn*, (takdimden) Beyrut-1998, s. 8.

⁸ Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 9.

İbranice'den Arapça'ya: *Ed-Darurî fi's-Siyâse: Muhtasarı Kitâbi's-Siyaseti li Eflâtûn* adıyla çevirmiştir.

Gerek eski gerekse yeni biyografi yazarları bu eserin İbn Rüşd'e ait olduğunu kuşkuyla yer bırakmayacak tarzda kabul ediyorlar. Ancak bu kitabı isimlendirmede ihtilaf halindedir: Bu kitap, Eflatun'un *Devlet*'inin *küçük şerhi/cevâmi* midir, yoksa *orta şerhi/telhîs* midir?

İbn Rüşd, felsefi görüşlerini takdim ederken veya bir eseri şerh ve izah ederken daha işin başlangıcında muhatabını dikkate alarak üç tarazda yapıyordu:

- a- Büyük şerhler (tefsir/grand commantaire),
- b- Orta şerhler (telhîs/commenterii mediu),
- c- Küçük şerhler (cevâmi) veya özetler (muhtasar/paraphrase/epitomes).¹

İbn Rüşd, *cevâmi'* (*küçük şerh*) diye bilinen şerhlerinde kendi adına konuşmaktadır. Felsefi düşüncelerini bir düzen içerisinde kendine özgü bir metotla ortaya koymaktadır. Bu şekilde *cevâmi'* gerçek anlamda -Aristoteles'in kitap ve risâleleri gibi- risâlelerdir. Ferruh Antuvân'a göre İbn Rüşd, bu eserlerinde şârih değil, bir müelliftir.² Buna örnek olarak İbn Rüşd'ün *Cevâmi' el-Mantık*, adlı eserini zikredebiliriz.

Telhîs'e (orta şerhler) gelince burada İbn Rüşd, şerh ettiği metnin sadece ilk kelimesini alır, devamında kendisine ait olan ve olmayan fikirler arasında ayırım yapmaz. Eflatun'un *Devlet*'i için yaptığı şerhte olduğu gibi. İbn Rüşd, söze "Eflatun diyor ki" diye başlar, fakat devamında yaptığı izahlarda hangi açıklamanın kendisine, hangisinin Eflatun'a ait olduğunu söylemez.

Büyük şerh/tefsir (grand commentaire) ise diğerlerinden farklı olarak İbn Rüşd'e özgüdür. Daha ileri çalışmalarla yapılan uzun yorumları içermektedir. İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerinin bir paragrafını aynen alıyor, sonra kendi görüşleriyle yorumluyor, bu yorumlar orijinalinden daha uzun oluyordu. Böylece orijinalle yorum birbirinden açıkça ayrılmış bulunuyordu. Aristo'nun *Metafizik*'ine yaptığı şerh bu kategorideki en ağır eseridir. İbn Rüşd, muhtemelen bu yöntemi Kur'ân müfessirlerinden almıştır.³

İsimlendirmede kullanılan bir takım ıstılahları bu şekilde izah ettikten sonra, kimin bu ıstılahları nasıl kullandığına bakalım. Bazı araştırmacılar İbn Rüşd'ün

¹ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd" maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. 20, s. 273. Ayrıca bkz. İbn Rusdh, *Commentary On Aristotle's Book On The Heaven And The Universe - Sharh Kitab al Sama wa'l-Âlem*, Edited by: Fuat Sezgin, (Gerhard Endress'in girişinden) Frankfurt-1994. s. 1-3; Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, Risale yay., İstanbul 1995, s. 280.

² Ferruh Antuvan, s. 88-89.

³ Philip K. Hitti, s. 281, Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 9-10.

siyaset kitabına “*Cevâmi’ Siyâsetu Eflâtûn*” adını vermişlerdir. Bunlar arasında Ernest Renan, Macit Fahri ile Cemil Salibe’yi zikredebiliriz.

Diğer bir gurup ise telhîs kelimesine yükledikleri anlamdan hareketle İbn Rüşd’ün siyaset felsefesine dair eserine “*Telhîsü’s-Siyase li Eflâtûn*” adını vermişlerdir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri İbranice metni İngilizce’ye tercüme eden Rosenthal’dır. İlâveten Corc Kanavâti, Hanna el-Fâhûrî ve Abdurrahmân Bedevî’yi de zikredebiliriz.¹

Bize göre İbn Rüşd’ün bu kitabını isimlendirirken câmî (şerh-i sağîr) yerine telhîs (şerh-i evsat) demek daha uygundur. Zira İbn Rüşd, “kale Eflatun” ile başlayan ibarede Eflatun’un sözünü zikrettikten sonra konu ile ilgili bütün yaklaşımları zikreder. Burada hangi fikirlerin İbn Rüşd’e ait olduğunu hangilerinin Eflatun veya Aristo’ya ait olduğunu anlamak, bu fikirleri birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Öyle ki bazen yapılan tartışmalarda tabiiyyat, ahlak, tarih, gelenek, coğrafya vb konulara değinilir.²

Benzer şekilde önemli tarihi olayları siyasi yapı ve siyasi tarih çerçevesinde gerek ilk dönem gerekse Murabıtlar (448-541/1056-1147) ve kendi yaşadığı Muvahhidler (524-667/1130-1269) ile ilintili olarak anlatır. Yine Yunan ve İran gibi diğer milletlerdeki olayları da benzer şekilde zikreder. Buna bakarak bu eserin Eflatun’un *Devlet’i* için bir telhîs olduğunu cevâmi olmadığını söyleyebiliriz.

İlâveten İbn Rüşd, “*Telhîsü’s-Siyase li Eflâtûn*” adlı eserinin üçüncü bölümünün sonunda *Telhîs’ini* bitirdiğini söylemektedir. İbn Rüşd’ün bu ifadesi bu eserinin *Telhîs* olduğunu, cevâmi olmadığını göstermektedir.³

Bilindiği gibi Yunan felsefesi, İslâm dünyasına mütercimler ve şârihler vasıtasıyla intikal etmiştir. Bu süreçte yapılan tercüme ve şerhlerde bir takım iltibaslar meydana gelmiştir. Peder Morata “Uskuryal” kütüphanesinde bulunan Arapça yazmaların listesini çıkarmıştır. Bu listede İbn Rüşd’ün Eflatun’un *Devlet’ine* yazdığı üç bölümden meydana gelen şerhin İbranice metninin vazıh olduğundan söz etmiştir. Ancak burada sorulması gereken bir soru var: İbn Rüşd, *Devlet’i* şerh ve izah ederken, eserin aslına sahip miydi? Yoksa Calinus (Galen)’un *Cevâmi’ini* esas alarak mı şerhini yazmıştır.

Bazılarına göre İbn Rüşd, Huneyn bin İshak’ın Arapçı’ya tercime ettiği Calinus (Galen)’un *Cevami’ini* esas alarak telhîsini yazmıştır. Calinus (Galen)’un eseri *Devlet’in* on kitabını içeriyordu. İbn Rüşd ise bunu üç kitap halinde özetlemiştir.⁴

¹ Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 10-11.

³ İbn Rüşd, *Telhîsü’s-Siyase li Eflâtûn*, s. 231.

⁴ Refik el-Acem, “İbn Rüşd” maddesi, *el-Mevsuat el-Felsefiyye el-Arabiyye*, byy-1988, c. 2, s. 595.

Rosenthal'e göre İbn Rüşd, Calinus (Galen)'un *Cevami'*ini şerh etmiştir.¹

Huneyn bin İshak mektebinde Arapçuya tercüme edilen Eflatun'a ait külliyyatın fihristini çıkaran İbn Nedim *el-Fihrist'*inde² ve onu tekiden el-Kiftî, *Tarih el-Hukemâ* adlı eserinde Huneyn ibn İshak'ın Eflatun'ın *Devlet'*ini Arapça'ya tercüme ve tefsir ettiğini söylemektedir. İbn Rüşd'ün ise bu eserden haberi vardı ve bu eserin on kitaptan oluştuğunu biliyordu. Zira İbn Rüşd bu ve başkaca birçok eserinde Calinus (Galen)'u eleştirmiş ve onu, Eflatun'u yeterince anlamamakla suçlamıştır.³ Sonuç itibariyle eğer İbn Rüşd, Huneyn bin İshak'ın tercüme ettiği *es-Siyâse*'nin aslını görmemiş olsaydı onu Calinus (Galen)'un *Cevâmi'* ile mukayese edemezdi. Bu aynı zamanda İbn Rüşd'ün tarzıdır. Zira İbn Rüşd, Aristo'ya ait eserleri şerh ve tefsir ederken İskender el-Afrodisi'yi eleştirmiş ve onları Aristo'yu anlamamakla suçlamıştır.⁴

Bu kısa izahtan sonra eserin içeriği ve içeriğiyle ilgili yapılan değerlendirmelere gelebiliriz.

Telhîs farklı büyüklükte üç bölümden meydana gelmiştir:

Birinci bölüm erdemli şehrin unsurları ve kanunları,

İkinci bölüm erdemli şehrin reisi ve özelliklerini,

Üçüncü bölüm ise erdemli şehrin karşıtları ve yasalarını konu edinmiştir. İbranice metni Arapçuya tercüme eden Ahmet Şehlan metnin içeriğine bakarak başlıklar vermiştir. Ona göre, birinci bölüm en hacimli olup 37 adet başlıktan meydana gelmektedir. İkinci bölüm ise 16 başlıktan, üçüncü ve son bölüm ise 19 başlıktan meydana gelmektedir.⁵ İbn Rüşd'ün eserini Eflatun'un *Devlet'*i ile mukayese edecek olursak yapı ve terkiib itibariyle farklı olduğunu görürüz. Şöyle ki; Eflatun'un *Devlet'*i on bölümden meydana gelmektedir. Her bölüm farkı bir konuyu ele almaktadır. Örneğin *Devlet'*in ilk bölümü doğruluk ve adaleti, ikinci bölümü koruyucular ve koruyucuların eğitimini, üçüncü bölüm erdemli şehrin yasalarını, dördüncü bölüm devlette bulunan bilgelik, doğruluk, ölçü ve yiğitlik gibi dört değeri, beşinci bölüm kadın ve çocukların statüsü, altıncı bölüm

¹ Erwin I. J. Rosenthal, s. 12.

² İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 343. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara-1999, s. 47. İlaveten Fahrettin Olguner'e göre *Kitâbü's Siyâse (Devlet)*, İslâm kaynaklarında en çok sözü edilen birkaç kitaptan biri, hatta birincisidir. İslâm dünyasında herkes tarafından tanınan ve bilinen bir kitap gibi görünmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Ankara-1989, s. 243-255

³ İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn*, s. 230.

⁴ Hasan Mecid el-Abidî, s. 13.

⁵ İbn Rüşd, *Ed-Daruri fi's-Siyâse: Muhtasaru Kitabi's-Siyâse li Eflâtûn*, İbraniciden Arapçuya tercüme eden Ahmet Şehlan, Beyrut-1998, s. 5-8; Erwin I. J. Rosenthal'in İbraniciden İngilizceye tercüme ettiği metni Arapçuya tercüme eden Hasan Mecid el-Abidî'ye göre ise birinci bölüm 30, ikinci bölüm 17, üçüncü ve son bölüm ise 21 alt başlıktan oluşmaktadır.

filozofları, yedinci bölüm mağara benzetmesi ile çocukların eğitimini, sekizinci bölüm erdemli şehrin karşıtı olan şehirleri, dokuzuncu bölüm istibdat ve müstebitin yönetim biçimini, onuncu kitap ise şiir, şair ve er efsanesini konu edinmektedir.¹

Buna bakarak Eflatun'un *Devlet*'inin yapı ve terkip itibariyle İbn Rüşd'ün *Telhîs*'inden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Rüşd, *Devlet*'i iyi bildiği halde Eflatun'un on bölümden oluşan eserinin tamamını şerh ve izah etme cihetine gitmemiştir.

İbn Rüşd *Devlet*'in ilk bölümünün tamamını, ikinci kitabın yarısı ve onuncu kitabın yine tamamını şerh ve izah etmekten imtina etmiştir. Çünkü İbn Rüşd'e göre onuncu kitap, içeriği itibariyle cedel, şiir ve efsanevi konuları içermektedir ve bu konular kesin bilgiye dayalı felsefi bilginin kriterlerine uymaz.²

İbn Rüşd'ün eseri üç bölümden oluşmakla beraber bu bölümlerden her biri Eflatun'un *Devlet*'inin birçok bölümünü içermektedir. Örneğin *Telhîs*'in birinci bölümü, *Devlet*'in ikinci bölümünün yarısı ile üç, dört ve beşinci bölümün ilk yarısını; ikinci bölümde ise *Devlet*'in beşinci kitabının ikinci yarısı, altıncı ve yedinci bölümleri ile Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*, kitabında zikrettiği konuların özet bir izahı vardır. *Telhîs*'in üçüncü bölümü ise *Devlet*'in sekiz ve dokuzuncu kitaplarının izah ve şerhini içermektedir.³

İbn Rüşd, bu eserinde Yunan siyaset kuramından istifade etmiş ve bu kuramı İslâm'a yakınlaştırmaya çalışmıştır. O, bu konudaki düşünceleriyle insanın iyiliğini siyasetin en temel amaçlarından biri haline getirmiştir. İnsan ise en yüksek iyiye, ancak toplumla birlikte ulaşabilir. Bu yönelim ise Eflatun'un *Devlet*'i ile Aristo'nun *Etik*'i arasında içerik itibariyle gerçek anlamda benzerlik olduğunu göstermektedir.⁴

Üç bölüm halinde *Telhîs*'i yazan İbn Rüşd, kanaatimizce metnin ruhunu, özünü korumuştur. Eflatun'un görüşlerini yansıtarak yorumlamıştır. Ayrıca *Telhîs*'de İbn Rüşd, muhtelif yerlerde bazen teyit ederek bazen de şu veya bu şekilde eleştiri getirerek kendine özgü görüşlerini de yazmıştır. İbn Rüşd, gerçek filozof olduğuna inandığı Eflatun'dan kendi siyasi kuramı için bir format almıştır. Eflatun'un siyasi kuramını hem kendinden önceki tarihi olaylara, hem de kendi zamanında olup biten hadiselerle tatbik etmeye çalışmıştır.

İbn Rüşd'ün Eflatun'u Aristo'ya ve İslâm'a uyarlama nedeni kanaatimizce

¹ Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, İstanbul-1992, s. 307-311.

² Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 35.

³ Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 35.

⁴ Refik el-A'cem, c. 2, s. 595.

İslâm tarihi ve bu tarihte meydana gelen büyük olayları tefsir etmek içindir. İlaveten İslâm devletlerinin ve şehirlerinin şahit olduğu tarihi, bir halden diğer bir hale değişimi yorumlamak içindir.

İbn Rüşd, Eflatun'dan hareketle oluşturduğu yapıda İslâm tarihinin siyasi, sosyal ve iktisadi gelişimini/serüvenini yorumlamıştır. Siyasi konjonktürün değişiminin nedeni ile ihtilal/isyanların nedenlerini yorumlamak istiyor. Bu nedenle üçüncü bölümde, Eflatun'a göre erdemli şehrin karşıtlardan uzun uzadıya söz ederken bunu İslâm tarihine ve dört halife dönemine tatbik etmek istemiştir ki dört halife dönemi İbn Rüşd'e göre ideal devlettir; ancak bu devletin Muaviye'nin eliyle şan ve şerefe dayalı timokraziye dönüştüğünü şu şekilde ifade etmektedir:

“Şüphesiz sen Eflatun'un erdemli bir yönetimin şan ve şerefi esas alan bir yönetime dönüşümü ile erdemli bir adamın şan ve şeref adamına dönüşümü ile ilgili söylediklerini anlarsın. Bu ise Arapların ilk dönemlerinde olup bitenlere benzemektedir. Şöyle ki erdemli yönetimi örnek almışlardı. Sonradan Muaviye geldiğinde yönetim tarzı şan ve şerefi esas alan bir yapıya dönüştü. Bu ise yarımadamızda, günümüzde egemen olan, yönetim biçimine benzemektedir.”¹

Ayrıca İbn Rüşd, Murabıtlar devletinin düşüş nedeni ve Müslüman Arapların ilk devletlerini kurarken İranlılara galebe etmelerinin nedeni gibi konularda Eflatun'u İslâm siyasi tarihine tatbik etmiştir. Bu tatbik ameliyesi İbn Rüşd'de derin bir ilmi bilincin varlığını gösterir. Bu bilinci diğer filozoflarda özellikle de Fârâbî'de göremiyoruz. Zira Fârâbî, siyaset kuramını, pratik/ameli olanı göz ardı ederek, teorik üzerine inşa etmiştir. Oysa İbn Rüşd, ikisine de önem vermiş ve bu konuda başarılı olmuştur. Bu nedenle İbn Haldûn, Muvahhidlerin yıkılışından söz ederken İbn Rüşd'ün görüşlerini alıntılamıştır.²

İbn Rüşd, bu eseriyle devlete adaleti egemen kılmak istemiş, zulme, haksızlığa, siyasi baskıya, hürriyetin engellenmesi fikrine karşı savaşmıştır. İbn Rüşd, kadının hürriyetinden yanadır. O, kadına sosyal ve hukuki haklarının verilmesinden yanadır. O, Arap İslâm toplumunda kadının zulüm ve haksızlığa uğradığına inanmaktaydı. O, İslâm dünyasındaki kadını sadece meyvesinden yararlanan bir bitkiye benzetir. Ona göre kadın, basit iktisadi ihtiyaçların karşılanması için sadece ev ortamıyla sınırlandırılmıştır. Oysa İbn Rüşd'e göre, tür itibariyle kadın ile erkek arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Farklılık sadece yetenek ve kabiliyet itibariyledir. Ona göre eğer kadınlar gerektiği gibi eğitilir ve toplumda fonksiyonel hale gelirlerse onlar arasında devleti idare edecek bireyler çıkabilir. Bu yapılmadığı takdirde toplum fakirlikle karşı karşıya kalır.³ Kısaca İbn Rüşd, İslâm dünyasında kadının konumunu tasvir ederken şöyle demektedir:

¹ İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn*, s. 198.

² Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 36.

³ Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 36-37.

“Bizim şehirlerde kadının ne yapabileceği bilinmemektedir. Genelde kadınlar çocuk doğursun, kocalarına hizmet etsin diye alınır. Onların görevi, diğer işlerini yapmalarına engel olsa bile çocuğu doğurup emzirmek ve onunla ilgilenmektir. Çünkü görebildiğimiz kadarıyla bizim şehirlerin kadınları bunun dışındaki herhangi bir insani fazilete uygun değildir. Bu konuları ile onlar bitkilere benzerler. Erkeklerin sırtında yükümler ve şehrin fakir oluşunun nedenlerinden biridirler.”¹

Böylece İbn Rüşd, kadının toplumdaki yeri ve haklarını belirtmekle kadın eşitliği ve insanın insana saygısının en eski savunucularından biri olmanın onurunu taşımaktadır.²

İbn Rüşd’ün *Kitâb es-Siyâse li Eflatun* için yazdığı *Telhîs* onun Yunan siyaset felsefesine geniş anlamda vakıf olduğunu ve bu felsefeyi detaylı olarak kavradığını gösterir. Onun bu konudaki detaylı bilgisini Fârâbî dâhil bir benzerinde bulamayız. İbn Rüşd, 570/1175 tarihinde telif ettiği, *Telhîs Kitâb el-Hitâbe li Aristo*, eseriyle Yunan siyaset felsefesine dair düşünceleri tekâmül etmiştir. Bu iki *Telhîs*, İslâm filozoflarının Yunan siyaset felsefesini bildiklerinin delildir. Özellikle de İbn Rüşd, bu konuda diğer İslâm filozofları arasında temayüz ederek gerek yaşadığı döneme ait gerekse öncesinde egemen olan siyasi yapıya dair -aradaki köklü farklılığa rağmen- benzerlikler kurabilmiştir.³

Burada şu soru akla gelebilir: İbn Rüşd, Eflatun’un *Devlet*’i için *Telhîs* yazma yerine, neden ondan bağımsız, ahlak ve siyaset kuramına dair bu alanda telif eser yazmamıştır? Bir eseri şerh etme felsefi bir aktivite midir?

Evet, zira şerh, İslâm düşünce tarihinde bir probleme çözüm bulma veya bir meseleyle ilgilenme noktasında en bariz ve en çok bilinen metotlardan biridir. Bu nedenle şerh etme bir bilimdir ve zihinsel olarak geniş boyutta üzerinde düşünmeyi gerektirir ki, İbn Rüşd bunu yapmıştır.⁴

İbn Rüşd, *Telhîs*’e başlarken siyaset biliminin tanımıyla başlamıştır. Yalnız o, siyaset bilimini nazarî ilimlerle ilişkilendirirken Eflatun’un değil de Aristo’nun yöntemini benimsemiştir. Bilindiği gibi Aristo, ilimleri iki ana başlık altında sınıflandırmıştır. Bunlardan birincisi nazarî olup, amacı bilginin kendisidir. Bunlarda eğitim-öğretim ilimleri olan astronomi, aritmetik, geometri ve müzik ile tabiat ilimleridir. İkincisi ise el-ilmu’l-medeni olup ahlak ve siyaset ilimlerinden meydana gelmektedir. Ahlakın gayesi, kemâlâtı elde edebilmesi için bireyin hazırlanması ve yönetilmesidir. Siyasetin gayesi ise şehri erdemli hale getirebilmek

¹ İbn Rüşd, *Telhîsü’s-Siyâse li Eflâtûn*, s. 126.

² Gülnihâl Küken, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerini Karşılaştırılması*, İstanbul-1996, s. 54.

³ Hasan Mecid el-Abidî, s. 28.

⁴ Hasan Mecid el-Abidî, s. 29.

için hazırlanması ve yönetilmesidir.¹

İbn Rüşd'e göre bu bağlamda siyaset bilimin konusu ve ilkeleri nazarı ilimlerin konu ve ilkelerinden farklıdır. Siyaset biliminin konusu iradi fiillerdir; bunun temeli ise seçme yetisidir. Bu ilmin gayesi diğer nazarı ilimlerden farklıdır. Diğer nazarı ilimlerin gayesi sadece bilmedir. Oysa siyaset biliminin gayesi eylemdir, pratiğe bakan yönü vardır.²

İbn Rüşd, genel anlamda Eflatun'un siyaset ve ahlaka dair görüşlerine hayranlık duyuyordu. Bu nedenle İbn Rüşd, konuyu sadece eğitime özgü veya kendi görüşlerini açıklamaya vesile olacak tarzda yaklaşmıyor. Bilakis o yaptığı şerhle Eflatun'un görüşlerini Yunan'a özgü mahalli bir tarzda değil de evrensel boyutta yorumlamıştır.

Ortaçağda İbn Rüşd'ün *Telhîs'i* ile Fârâbî'nin *el-Medine'si* en iyi bilinen/temayüz eden felsefi etkinliklerdir. Bu iki filozof aynı zamanda Eflatun'u en iyi bilen ve tanıtan kişilerdir. Fakat İbn Rüşd, Eflatun'u Fârâbî'ye kıyasla daha iyi tanımaktadır. Buna rağmen Fârâbî ve İbn Rüşd birlikte okunduğu zaman aynı siyasi kavramların kullanıldığını söyleyebiliriz. Öyle ki bazen İbn Rüşd, Fârâbî'nin söylediklerini kelimesi kelimesine tekrar etmektedir. İbn Rüşd'e göre Eflatun, Yunan filozofları arasında Aristo'dan sonra gelen en büyük filozoftur. Fakat İbn Rüşd, soyut olarak Eflatun'u beğenmekle kalmaz onun fikirlerini gerektiğinde tartışır, gerektiğinde aksini ispat eder, gerektiğinde reddeder bazen de beğenerek onları teyit etmektedir. O, Eflatun'un ilahlarını enbiyalar ile meleklerle tebdil etmiştir.³

İbn Rüşd, Arap şiirini zevk içinde yaşamaya, servet elde etmeye teşvik eden temalar içerdiği içim tenkit etmiş⁴ kendi zamanının musiki aletlerinden haber vermiş, yaşadığı devlete atıfta bulunmuş, kendi zamanındaki tarih ve toplum ile Endülüs'te meydana gelen hadiseleri yorumlamıştır. Benzer şekilde İbn Rüşd, *Telhîs'*inde siyasi baskıya ve istibdada karşı savaştığını belirtir. Yine İbn Rüşd, refah içinde yaşayan, malın dağılımında serveti tekelinde tutan ve servete dayanan ailelere yardım etmez bilakis onlarla mücadele eder. İbn Rüşd, kuvvetli devlet ve siyasi istikrardan yanadır; bölünmeye ve anarşiye karşıdır. İbn Rüşd, savaşa iyi hazırlanmayı, kuvvetli savaşçıları eğitmeyi, iyi nesiller yetiştirmeyi, savaşçıların nesillerinin diğerleriyle karışmaması gerektiği görüşündedir.⁵

Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre İbn Rüşd'ün, Eflatun'un *Devlet'i* için

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd Sîretun ve Fikrun Dirâsetun ve Nususun*, Beyrut-1998, s. 242.

² Macit Fahri, *İbn Rüşd Feylesûf Kurtuba*, Beyrut-1992, s. 119; İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn*, s. 64-66.

³ Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 30.

⁴ İbn Rüşd, *Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn*, s. 89.

⁵ Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 31.

yazdığı, *Ed-Darurî fi's-Siyâse: Muhtasarı Kitâbi's-Siyâse li Eflatûn*¹ eseri İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si hariç, İslâm'da siyaseti konu edinen en iyi kitaptır. Yine diğer kitaplarla mukayese edildiği zaman daha yetkin ve İslâm toplumunun gerçeğine daha uygun olduğu görülür.²

İbn Rüşd'e göre, metafizikten farklı olarak ahlak ve siyasette esas olan ispat yöntemidir.³ Bu özellik, onun siyaset felsefesini, İslâm'daki diğer siyasi öğretilerden ayırtan/öne çıkaran özelliktir. O, öğretisinde burhanı esas almıştır. Burhan ise bir yönüyle mantıkla uyumlu olup diğer yönüyle istikrâ', mülâhaza ve tefekküre dayalıdır. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre ameli felsefe, özellikle de siyaset bilimi, toplumda geçerli olan siyasi yapıyı analiz ederken burhana dayalı söyleme istinat eder. Zira yapılan analiz ile, konu edinilen yapının görünen nedenlerini ortaya çıkarmak istemektedir. Burada dört neden söz konusudur. Eflatun'un *Devlet*'inde ele aldığı temel konu yönetim şekilleridir. O halde burhana dayalı siyaset kuramının temel konusu da yönetim şekilleridir. Şöyle ki yönetim ferdi veya zenginlerin veya bir toplumun yönetimi midir? Yönetim egemen olanlar bu yönetimi veraset yoluyla mı yoksa cebir kullanarak mı elde etmişlerdir. Yönetme egemen olanların amacı şan ve şeref midir, servet elde etmek midir yoksa zevklerini tatmin etmek midir? Bu nedenle İbn Rüşd, burhanı esas alarak aklın dışında insanların ortaklaşa kabul ettikleri meşhur ve müsellemlere dayanan cedeli/diyalektiği reddetmiştir. İbn Rüşd'e göre ancak burhan ile yönetimin doğası ve yönetim şekilleri izah edilebilir.⁴

Câbirî, Batıda Endülüs'te bulunan İbn Rüşd'ün siyasi hitabı ile doğuda bulunan Fârâbî'nin siyasi hitabını birbirinden ayırt ederken/analiz ederken "epistemolojik kopuş" kavramına dayanıyor. Câbirî, "kopuş" kavramının İslâm kültürünün birtakım kavramlarını yorumlamada/okumada/izah etmede çok başarılı olduğuna inanmaktadır. Özellikle de İbn Rüşd'ün *Telhîsü's-Siyase* adlı eseri için bu söz konusudur. Bunun en açık kanıtı Fârâbî'de görebiliriz. O siyasete dair görüşlerini anlattığı en temel eseri *el-Medînetü'l-Fâzıla*'ya başlarken "İlk Neden" in birliğini, niteliklerini konu edinerek başlamıştır. Bu ise Fârâbî'nin siyasete dair düşüncelerinin temelde metafiziğe dayandığını göstermektedir.⁵ Oysa İbn Rüşd, siyaset kuramını metafizikten bağımsız bir biçimde inşa etmiştir.⁶

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Telhîsü's-Siyase li Eflatun*" yerine *Ed-Darurî fi's-Siyâse: Muhtasarı Kitâbi's-Siyaseti li Eflatûn*, demeyi tercih etmektedir. Bkz: Muhammed Âbid el-Câbirî, *İbn Rüşd Sîretun ve Fikrun Dirâsetun ve Nususun*, s. 239-240.

² Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 32.

³ Charles E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul-1999, s. 232.

⁴ Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 33; Mehmet Vural, "Cedel" maddesi, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara-2003, s. 83.

⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990, s. 1-15.

⁶ Hasan Mecîd el-Abîdî, s. 33.

Benzer değerlendirmeleri Macit Fahri'de görebiliriz. Macit Fahri, İbn Rüşd'ün *Telhîs*'inin birçok konuda Fârâbî'nin *el-Medîne*'sinden daha üstün olduğunu söylemektedir. Şöyle ki; Fârâbî, *el-Medîne*'de ne Eflatun'un *Devlet*'te ele aldığı konulara bağlı kaldı ne de biçimsel olarak onu benimseyip takip etti. Bilakis baştan sona kadar Yeni-Eflatuncu felsefenin genel anlamda ilkelerini izah etmiştir. Oysa İbn Rüşd, *Devlet*'i şerh ve izah etmekle yetinmemiş bilakis bazı ilkelerini, o günkü İslâm coğrafyasında yürürlükte olan siyasi ve sosyal konjonktüre tatbik etmiştir.

Fârâbî bir psikoloji tezi geliştirme peşindeydi. İbn Tufeyl ise İbn Bâcce'den de istifade ederek bir bilinç kuramı önermiştir. İbn Rüşd bu temeller üzerinde tam gelişmiş bir eğitim-öğretim doktrini geliştirmek istemektedir.¹

İbn Rüşd kendini konuya verirken meseleyi en kolay hale getirecek paradigmayı "tebaasını mutlu etmek isteyen sultanın davranışı" olarak saptamaktadır. Böyle bir sultan varsa bunu herhalde ve ancak eğitim yolu ile yapmaktadır. Bu ise bir yandan vatandaşları bilgilendirmeyi diğer yandan da öğreticiyi cebir ve müeyyide ile teyit ve tekidi gerektirmektedir.² Bu bağlamda İbn Rüşd, erdemli bir toplum veya devlet inşa ederken neye hedeflediğini neyi amaçladığını son derece açık ve net bir biçimde tanımlamış, tasvir etmiştir. O bunu yaparken faraziyelerden, ütöpik olandan hareket etmemiş, meselenin sadece teorik boyutuyla ilgilenmemiş, içersinde yaşadığı toplumun gerçeklerinden yola çıkarak kuramını oluşturmuştur.

Sonuç

Her alanda, Aristo'nun eserlerini şerh edip yorumlayan İbn Rüşd, siyaset felsefesi alanında, o zaman Arapçaya tercüme edilmemiş olan Aristo'nun *Politika*'sı yerine, Eflatun'un *Devlet*'ini şerh edip yorumlamıştır.

İbn Rüşd, yaptığı şerhte soyut olarak Eflatun'u beğenmekle kalmaz onun fikirlerini tartışır, eleştirir, aksini ispat eder, reddeder veya beğenerek onları teyit eder; ayrıca yeri geldiğinde siyaset felsefesine dair kendine özgü görüşlerini de anlatır.

Üç bölüm halinde *Telhîs*'i yazan İbn Rüşd, gerçek filozof olduğuna inandığı Eflatun'undan kendi siyasi kuramı için bir format almıştır. Eflatun'un siyasi görüşlerini, o gün İslâm coğrafyasında yürürlükte olan siyasi ve sosyal konjonktüre tatbik etmiştir. O, Eflatun'dan hareketle oluşturduğu yapıda, İslâm tarihinin siyasi, sosyal ve iktisadi gelişimini yorumlamıştır. Siyasi konjonktürün değişiminin nedeni ile ihtilal veya isyanların nedenlerini sorgulamıştır. Önemli tarihi olayları siyasi yapı ve siyasi tarih çerçevesinde gerek

¹ C. E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, s. 232 (mütercimnin dipnotu).

² C. E. Butterworth, *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, s. 233.

İslâm'ın ilk asrı, gerekse Murabıtlar ve gerekse kendi yaşadığı Muvahhitler dönemi ile ilintili olarak anlatmıştır.

Netice itibariyle İbn Rüşd'ün *Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn* adlı eseri, siyaset düşüncesi alanında kendine özgü kuram ve öğretileri olan İslâm ile dışarıdan getirilen yunan siyaset felsefesine ait sistem ve teorilerin kaynaştırılmasına dair klasik bir örnek olup, farklı düşünce iklimleri arasında köprü vazifesi görmüş, biri pagan kültürüne dayanan diğeri semavi olan iki farklı medeniyet arasındaki etkileşimin en güzel örneklerinden birini vermiştir. Ayrıca İbn Rüşd, bu eseriyle hem İslâm düşüncesini hem de Batı düşüncesini derinden etkileyebilmiştir.

KAYNAKLAR

- 1- Bekir Karlığa, "İbn Rüşd maddesi", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul-1999.
- 2- Charles E. Butterworth, "New Light On The Political Philosophy Of Averroes", *Essays On Islamic Philosophy And Science*, Edited by George F. Hourani, Albany-1975;
- 3- Erwin I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary On Plato's Republic*, (takdimden - introduction-), Cambridge-956.
- 4- Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Ankara-1989.
- 5- Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Aslan, Ankara-1990.
- 6- Ferruh Antuvan, *İbn Rüşd ve Felsefetuhi*, Beyrut-2007.
- 7- Gülnihâl Küken, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerini Karşılaştırılması*, İstanbul-1996.
- 8- Hasan Mecîd el-Abîdî, *Telhîsü's-Siyâse li Eflâtûn*, (takdimden) Beyrut-1998.
- 9- Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198), I, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul-1986.
- 10- Ibn Rusdh (İbn Rüşd), *Commentary On Aristotle's Book On The Heaven And The Universe - Sharh Kitab al Sama wa'l-Âlem*, Edited by: Fuat Sezgin, (Gerhard Endress'in girişinden) Frankfurt-1994;
- Ed-Daruri fi's-Siyâse: Muhtasarı Kitabi's-Siyâse li Eflâtûn*, İbraniciden Arapçaya tercüme eden: Ahmet Şehlan, Beyrut-1998;

Telhîsü's-Siyase li Eflâtûn, İngilizciden Arapçaya çeviren: Hasan Mecîd el-Abîdî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, Beyrut-1998.

11- İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut-1978.

12- Macit Fahri, *İbn Rüşd Feylesûf Kurtuba*, Beyrut-1992.

13- Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara-1999.

14- Mehmet Vural, "Cedel" maddesi, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara-2003.

15- Muhammed Âbid el- Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul-2000;

İbn Rüşd Sîretun veFikrun Dirâsetun ve Nususun, Beyrut-1998.

16- Numan Yusuf Aruç, *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*, İstanbul-2004.

17- Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, Risale yay., İstanbul-1995.

18- Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul-1992.

19- Refik el-Acem, "İbn Rüşd" maddesi, *el-Mevsuat el-Felsefiyye el-Arabiyye*, byy-1988.

TULAKA SAHABİLER VE HADİS RİVAYETİ OLANLAR

Abdullah YILDIZ*

Giriş

İslam Dini'nin Kur'an'dan sonra ikinci derecede kaynağı olan hadisleri günümüze nakletmede en mühim rolü oynayan, Resülüllah'ın(s) manevi ikliminde yetişen ve Onunla birlikte yaşadıkları hayatı sonraki nesillere aktarma misyonunu üstlenerek İslam'ı kendi zamanlarına inhisar olmaktan kurtaran sahabe neslinin manevi üstünlük ve farklılıklarının yanında yetenek farklılıkları da muhakkaktır. Kur'an'ı anlamada ve o günkü yaşanan İslamı, sünneti öğrenmede kaynak vazifesi gören sahabilerin bazı bidat ehli ve müsteşrikler tarafından tenkit edilmeleri, bununla kalmayarak onların rivayetleri hakkında şüphe uyandırmak istemeleri, bu altın neslin bazı simalarını ravilik vasfı açısından ilmi objektiflik ve nesnellik içinde inceleme, varsa rivayetlerini tanıtma gereğini doğurmaktadır. Onları, mevkileri ve İslam uğrunda gayretleri, gösterdikleri fedakarlıkları, kısaca her yönüyle incelemek elbette bu çalışmanın istiabını aşmaktadır. Bu bakımdan biz, çalışmamızda sahabilerden kendilerine "Tuleka" denilen bir grubu İslam'daki mevkileri, imandaki samimiyetleri, hizmet ve performansları yönleriyle değil ravilik vasıfları ve rivayetleri yönleriyle araştırmanın uygun olduğunu düşündük.

Üç bölümlük çalışmamızın daha önce yayınlanan birinci bölümünde; sahabe kelimesinin tanımı, sahabe ile ilgili naslar ve değerlendirilmeleri, Resülüllah (s) ile birlikte verdikleri tevhid mücadelesindeki performansları bakımından birbirlerinden farklı olan sahabilerin ravilik vasfı ve rivayetleri açısından değerlendirilmeleri yapılmıştı. Bu bağlamda: Ashabın hepsinin, ravideki adalet vasfıyla muttasıf olup-olmadıkları, "*es-sahabetü küllühüm udulun*" (sahabilerin tamamı adildirler), "*Bisatuhüm mutavvayatün*" (onların yaygıları dürülmüştür) şekillerinde sahabe hakkındaki Ehl-i Sünnet formülasyonunun ravilik vasfı açısından değerlendirilmesi, beşer olarak peygamberler gibi masum (günahsız) olmayan sahabe neslinden büyük günah ve hata sahibi olanların adalet vasıflarını taşıyıp taşımadıkları, daha sonraki nesillerde uygulanan ravilerin adalet vasfını zedeleyen ve yok eden şeylerin sahabiler için de geçerli olup olmadığı, sahabenin adaletinden muhaddislerin maksadının ne olduğu ve bu konularda İslam uleması arasında anlayış farklılığına sahip gruplar vb. konulara temas etmiştik.

Daha önceki çalışmamızda¹ bahsettiğimiz üzere asıl konumuz, sahabilerin adil

* Yrd. Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fakültesi.

olup olmadıkları değil, onlardan bazılarının, özellikle de Mekke'nin fethi sırasında ve daha sonra Müslüman olup serbest bırakılan tutsak sahabilerin yani Tuleka'nın -ki bunlar sahabe tabakalarının 11. sırasında yer almaktadır² ravilik vasıfları ve kriterleri açısından değerlendirilmesidir. Nitekim hadis literatüründe "el-mübhemat" müelliflerinin³ birçoğu bu eserlerini, rivayet ettikleri hadislerle ihticac edilip edilmemesi problemini çözme gayesine yönelik olarak, Tuleka sahabiler de dahil hadislerin senetlerinde gördükleri belirsizliği giderici nitelikte, ravilerin kimlik ve kişilikleriyle ilgili çalışmalar yapma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Bu amaçla biz üç bölümlük çalışmamızın bu ikinci bölümünde: "Tuleka" kelimesinin tanımı, onların kimler olduğu, hayat hikayeleri ve kişilikleri, sahabe dereceleri arasındaki yerleri, ravilik vasfı açısından değerlendirilmeleri, onlardan rivayeti olan Tuleka kimseler ve onların rivayetleri, kişiliklerinin rivayetlerine yansiyıp yansımadığını belirlemeye çalıştık. Bu çalışmamız sırasında biz, Tulekayı tespitinde hadis literatüründe öne çıkan önemli Meğazi, İslam Tarihi, Tabakat ve Rical kitapları, hadis ilminin ilk klasikleri de denilen Musannefler, Müsnedler, Mu'cemler ve Kütüb-i Tis'a vb. eserlere; ravilik vasfı açısından değerlendirmede ise, hadis usulünde mütekaddimun (H.360- 463) ve müteahhirun (H, 544 ve sonrası) dönemlerine ait eserlere müracaat ettik.

Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir: Yaptığımız ön araştırma sonucunda ele aldığımız "Tuleka Sahabiler ve Hadis Rivayeti Olanlar" başlıklı böyle müstakil bir çalışmanın ilk olduğunu gördük. Konunun bakirliği nedeniyle zorluğu ortadadır. Hiç kuşkusuz bu çalışma son çalışma da değildir. Ayrıca burada "Tuleka'nın rivayetlerinin siyasi, itikadi ve ameli mezheplerin ortaya çıkışlarına sebep olup olmadığı ve özellikle de bu hususun interdisipliner bir konu olarak Kelam, Fıkıh ve İslam Mezhepler Tarihini de ilgilendirdiğini, bu disiplinlerin uzmanları tarafından kapsamlı bir şekilde çalışılması gerektiğini ifade de etmek gerekir.

¹ Yıldız, Abdullah, *Rivayetleri Açısından Bazı Sahabilerin Tartışılabilirliği(I)*, HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi. c. XI, sy.VI. 2003, Şanlıurfa.

² Hakim en-Neysaburi, *Ma'rifetü ulümü'l-hadis*, 22-24; Suyuti, *Tedribü'r-ravi*, II, 220-222; Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulü*, 35-36.

³ **Mübhemat**: Hadislerin metin ve isnatlarında bulunan "racülün" veya "nisaün" diye metinde yer alan mübhem isimleri beyan etmek maksadıyla tasnif olunan kitapların genel adıdır. Cemisi "el-Mübhemat" şeklindedir. Bazı İslam bilginleri imkanları ölçüsünde bunları bulmaya ve teşhis etmeye çalışmışlar; bu maksatla "el-Mübhemat" ve "Kitabü'l-Mübhemat" adlarında müstakil eserler vermişlerdir. Bu konuda kitap tasnif eden müelliflerin başlıcaları: Abdülgani b. Said el-Mısri (409/1018), el-Hatib el-Bağdadi (463/1071), Ömer b. Ali b. Mulakkın el-Ensari el-Endulisi (V.); İbnü'l-Kayserani (508/1114), Ebu'l-Kasım b. Başkuval (578/1085), en-Nevevi (676/1277), eş-Şeyh Veliyyü'd-din el-İraki (806/1403), İbn Hacer el-Askalani (852/1448), vd... bu konuda bkz. Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünun*, II, 1583 (el-Mübhemat); Abdü'd-Daim Muhammed Zeynuddin el-İraki, *Kitabü'l-Mübhemat* (el yazması) 2-3; Suyuti, *Tedribü'r-ravi*, 499. Bunların yanında, önemli hadis eserleri içinde bazı hadis kitaplarının mübhematna tahsis edilmiş bölümler de vardır. Bu konuda bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-sari*, Faslü'l-mübhemat fi'l-Buhari, II, 2-81; Hacı Halife, *Keşfü'z-zünun*, II, 1583; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahları*, 245-246; Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, I, 291-292.

1- Tuleka'nın Tanımı

Tuleka, "Talik" kelimesinin çoğuludur. Genel olarak lügatta "bent ve bağından kurtulan, azat edilen ve esaretten serbest bırakılan, salıverilen esir" anlamlarına gelmektedir.¹ Hadislerde kelimenin esir iken serbest bırakılan, güler yüzlü, eli açık ve civanmert, dili açık, beliğ ve fasih konuşan, başkalarına hayır ve ihsanda bulunan kimseler için sıfat, Mekke'nin fethi sırasında Müslüman olup serbest bırakılan, kendilerine köle muamelesi yapılmayan (esir alınmayan ve öldürülmeyen) ve hatta iyilik ve ihsanda bulunulan Kureyş müşrikleri için özel bir ad olarak kullanıldığı görülmektedir.²

Hz. Peygamber, fetih günü Ka'be'nin etrafında bulunan yüksek bir yere çıkarak Allah'a hamd ve senadan sonra Mekke halkına hitaben: " Ey Mekke ahali! Bugün size ne yapacağım konusunda ne dersiniz ve benden ne beklersiniz? diye sordu. Onlar da hep bir ağızdan: "Hayır" bekleriz; çünkü sen, kerim bir kardeşin oğlusun." dediler. Bunun üzerine Resülullah (s) onlara: "İzhebû fe-entümü't-Tuleka" (Haydi gidiniz! Bugün siz serbestsiniz (hürsünüz)!" buyurdu, onları azat etti ve onlara esir muamelesi yapmadı, işte bu nedenle o günkü Mekkeliler "Tuleka" diye isimlendirildi.³ Bir başka rivayette : " Ben size Yusuf'un (s) kardeşlerine dediğini diyorum:" Bugün size kınama yoktur, Allah sizi bağışlayacaktır..."⁴ buyurarak o gün onları serbest bıraktı, onlar da kabirden çıkar gibi ortaya çıktılar ve İslam'a girdiler.⁵ Bu sebepten esarete müstahak oldukları halde fetih günü Müslüman olup böyle serbest bırakılan Kureyşli kimselere, "azat edilenler" anlamında "Tuleka" denmiştir. Esasen, pek az eserde adı geçen birkaç sahabe'nin dışında,⁶ erişebildiğimiz eserlerde ileride isimlerini vereceğimiz bu kişilerin hiçbirisinin biyografisinde doğrudan Tuleka'dandır ifadesine rastlanmamaktadır. Ancak Tuleka'nın tarifi, Mekke'nin fethi sırasındaki özel pozisyonları ve "Tuleka" kelimesinin siyak ve sibakında (önünde ve devamında) yer almaları, onların nitelikleriyle ilgili olarak rivayetlerden elde ettiğimiz bilgilere dayalı olarak yani karine yoluyla bu kişilerin "Tuleka" dan oldukları kanısındayız.

Rivayetlerde görüldüğü üzere "Tuleka", Mekke'nin fethi günü esir alınan ve

¹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, X, 227- 228; Asım Efendi, *Kamus Tecemesi*, III, 934- 936; *el-Mu'cemü'l-Esasi el-Arabi*, s. 798, 1989, Larousse.

² Buhari, *Sahih*, Meğazi, 56 (IV, 105); Müslim, *Sahih*, Cihad, 134 (II, 1442, dipnot, 6); Birr, 144 (III, 2029); Zekat, 135 (I, 736, dipnot, 1); Tirmizi, *Sünen*, Birr, 45 (IV, 347); Et'ime, 30 (IV, 274-275); Tefsir, 33/17(V,355); İbn Hanbel, *Müsned*, II, 189, 203, 205, 209; III, 190, 280, 286, 344, 360; IV, 164, 310, 363 ; V, 173; Belazuri, *Fütühü'l-Büldan*, s. 57; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, IX, 118; İbnü'l-Esir, *en'Nihaye fi Garibi'l-Hadis*, III, 134, 136; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, VIII, 48; Ayni, *Umdetü'l-Kari*, XIV, 324, 326.

³ İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, IV, 54-55; Taberi, *Tarihu't-Taberi*, II, 161; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, II,252; Halebi, *es-Siretü'l-Halebiyye*; III, 111.

⁴ Yusuf, 12/92

⁵ Vakidi, *Kitabü'l-meğazi*, II, 835; Halebi, III, 111; Diyarbekri, *Tarihu'l-Hamis*, II, 85.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra et-Tabakatü'r-Rabia mine's-Sahabe...*, 339 (XII); Hindi, *Alyyü'l-mütteki, Kenzü'l-ummal*, V, 735 (14256, 14257).

Resülüllah'ın (s) kendilerine eman verdiği, kendilerine hüsnü muamelede bulunduğu ve Huneyn savaşına İslam ordusuna katılmaları sonucunda Muhacirlerle beraber Resülüllah'ın (s) kendilerine ganimet verdiği Kureyş'li müşriklerdir.¹ Görüldüğü üzere lügatlar, hadisler ve tarihi rivayetlerdeki Tuleka'dan murat, Mekke fethedildiği gün Müslüman olan ve serbest bırakılan Mekkelilerdir. Kendilerine "azatlılar, serbest bırakılanlar" anlamında "Tuleka" denilmesi, o gün Kureyş'den bazı kimselere Hz. Peygamber'in iyilikte bulunarak salıvermesinden dolayıdır. Bu kişiler Mekke halkındandı ve Müslümanlıkları zayıftı. Hatta bu sebeple Huneyn savaşında Hz. Ümmü Süleym onları hala müşrik saymış; geçmişte Resülüllah (s) ile savaşmaları, bozgunculukları ve benzer birtakım suçları nedeniyle ölümü hak ettiklerine inanarak öldürülmelerini istemiş; Resülüllah (s) da onu bu düşüncesinden vazgeçirmiş ve onlara karşı hüsnü muamelede bulunmuştur.²

Hz. Ömer, Tuleka'yı idareye ehil görmezdi; onlar hakkında şura heyetine şöyle derdi: "Eğer bir konuda ihtilafa düşerseniz aranızda Şam'dan Muaviye b. Ebu Süfyan ve Yemen'den Abdullah b. Ebu Rabia girerse, kendileri ileri geçip sizleri geride bırakmanın dışında bir şey yapmazlar (size bir şey vermezler) ve başka bir görüş de tanımazlar." Bir başka sözünde Hz. Ömer, onlar hakkında Şu'ra'ya şunları söylemiştir: "Elbette bu iş yani şura işi, Tuleka için uygun değildir; onların çocukları için de uygun değildir. Eğer bu konuda aranızda ihtilafa düşerseniz iyi bilin ki sizin bu ihtilafınızdan Abdullah b. Ebu Rabia habersiz değildir."³

Tuleka'nın sayısı ile ilgili olarak her ne kadar Buhari'nin ravilerinden Kuşmeyheni (389/999), Enes b. Malikten gelen ilgili hadis metnini verirken arada "atıf vav'ı" olmaksızın "mine't-tüleka" şeklindeki ibare ile "Tuleka"nın sayısının on bin olduğundan bahsetse de Şarih Ayni (855/1451), Tuleka'nın sayısının bu kadara ulaşmadığını belirterek böyle bir rivayeti hatalı ve rakamı abartılı bulmaktadır.⁴

Görüldüğü üzere "Tuleka" ile ilgili verilerde: Onların Kureyş'li olmaları, müşrik olmaları ve Mekke'nin fethi günü kerhen (istemiyerek) Müslüman olmaları, o gün esir edilmeyi hak ettikleri halde serbest bırakılmaları ve kendilerine esir muamelesi yapılmaması, Huneyn savaşına katılmaları ve müellefe-i kulüb'den sayılmaları, ganimetlerden yararlanmaları öne çıkan

¹ Buhari, Meğazi, 56 (IV, 105); Humus, 19 (IV, 60- 61); Menakıbu'l-Ensar, 1 (IV, 221); Müslim, Zekat, 135 (I, 736); İbn Hanbel, III, 280; Belazuri, *Fütuhu'l-bıldan*, 57; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, IX, 118; Ayni, *Umdetü'l-Kari*, XIV, 324, 326; İbn Hacer, *Fethü'l-Bari*, VIII, 48, 49; 53, 55.

² Müslim, Cihad, 134 (II, 1442, dipnot, 6), Tirmizi, Tefsir, 33/17 (V,355); Ebu Davut, Cihad, 147 (III, 162); Davutoğlu, Ahmet, *Sahihi Müslim Tercümesi ve Şerhi*, VIII, 653; İbn Hanbel, III, 190, 286.

³ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra et-Tabakatü'r-Rabia mine's-Sahabe...*, 339 (XII); Hindi, *Aliyyü'l-mütteki, Kenzü'l-ummal*, V, 735 (14256,14257).

⁴ Ayni, XIV, 324, 326; İbn Hacer, *Fethü'l-bari*, VIII, 48- 49, 55.

niteliklerdir.¹ Nitekim Hz. Peygamber (s): “Tuleka” Kureyş’tendir; “Uteka” (Kureyş kabilesi dışındaki azat edilenler) ise Sakif’tendir; onlar dünyada da ahirette de birbirlerinin dostlarıdır.”² Buyurarak onların Kureyş’li olduklarını belirtmişlerdir.³ Rivayetlerdeki bu nitelermelere göre sanki “Tuleka” kelimesi, Mekke’nin fethi günü kerhen (istemeyerek) Müslüman olan ve kendilerine köle muamelesi yapılmayarak serbest bırakılan Kureyş’li müşrik tutsaklara has kılınmaktadır. Bu durumda “Tuleka”, Sakif’li “uteka” dan ayrı ve daha imtiyazlı bir durumda bulunmaktadırlar.⁴

2- Tuleka Kimlerdir?

Cahiliye devri Arap toplumunda bireyler ve toplumlar arası ilişkiler, Yüce İslam Dini’nin belirlediği ve benimsediği Kur’an’a dayalı bir toplumun aksine kana ve kabileciliğe dayanmaktaydı. Bir kimse varlığını ve hayatını kabilesi arasında ve ancak onların desteğiyle sürdürebilirdi. Medine’ye hicretten hemen sonra kurulmaya başlanan, Kur’an’a dayalı kardeşliği esas alan İslam devletinin gerçek oluşum ve gelişimi ise ancak Mekke’nin fethiyle (8/630) gerçekleşmiş oluyordu.

Barış amaçlı Mekke fethinin kan dökülmeden gerçekleşmesi, bu esnada Kureyş liderleri ve büyüklerinin statülerinin korunması ve akabinde Mekke hükümetinin oluşumu, Mekke halkı olan Kureyş’in Müslüman bireyler ve kitleler olarak mevcut Medine devletine katılmalarını sağladı. Böylece o zamana kadar Muhacir ve Ensar’dan oluşan devlet, Ümeyye oğulları’nın ilan edilmemiş liderliğinde, hızla Müslüman Kureyş devletine dönüştü. Bilindiği üzere o günlerde Mekke’nin en saygın ve etkin kabilesi olan Kureyş, Abdülmenaf’da birleşen Haşim oğulları ve Ümeyye oğullarından oluşmaktaydı. İslam’ın zuhuru sırasında Mekke döneminde Haşim oğullarından Müslüman olanların sayısı, Ümeyye oğullarından daha fazlaydı. Hatta o günlerde Müslüman olmayan Haşim oğulları bile Rasulüallah’ı (s) korumaya çalışıyorlardı.⁵

O günün Mekke Kureyş’lileri, Allah’a inanmakla beraber putlarını O’na aracı edinen müşrik kimselerdi. Onlardan bir kısmı makam-mevki ve nüfuz sahibi,

¹ İbn Manzur, X, 228; Halebi, III, 90- 91; Zeynüddin el-İraki, s. 19; İbn Hacer, VIII, 48, 55; Ayni, XVI, 324, 326; Diyarbekri, II, 114.

² İbn Hanbel, IV, 363; Tabarani, *el-Mu’cemü’l-Kebir*, II, 316.

³ Ayrıca “Tuleka” kelimesiyle ilgili hadisler için bkz. Buhari, *Sahih*, Meğazi, 56 (IV, 105); Müslim, *Sahih*, Cihad, 134 (II, 1442); Tirmizi, *Sünen*, Tefsir, 33/17 (V, 355); İbn Hanbel, *Müsned*, III, 190, 280, 286; IV, 363; Ebu Ya’la, *Müsned*, VI, 226; Tabarani, *el-Mu’cemü’l-Kebir*, II, 316; Beyhaki, *es-Sünenü’l-Kübra*, IX, 118; Heysemi, *Mecmaü’z-Zevaid*, X, 379..

⁴ İbn Hanbel, IV, 363; İbnü’l-Esir, *en-Nihaye fi Garibi’l-Hadis*, III, 136; İbn Manzur, X, 227- 228; el-Hindi, *Aliyyü’l-müttekı, Kenzü’l-Ummal* V, 735 (dipnot, 1); *The Encyclopaedia of Islam*, Tuleka, md. Vol, X, 2000 Leiden, 663; Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, XII, 66.

⁵ Bu özet bilgi için bkz. Demircan, Adnan, *Ali - Muaviye Kavgası*, 28.

bazıları, zındık¹ ve dehri (ataist) idi. Ümeyye oğullarından Ebu Süfyan b. Harb, yine aynı batından olan ve Rasûlullah'a en çok eziyet eden Ukbe b. Ebu Muayt, Übeyy b. Halef el-Cumahi, Nadr b. Haris, el-Haccac es-Sehmiyan'ın iki oğlu Münebbih ve Nebih, As b.Vail es-Sehmi, Velid b. Muğire el-Mahzumi de bunlardandı. Aslında bunların hepsi de Muhammedi davetin büyük düşmanlarındandı. Bunlardan sadece Ebu Süfyan Mekke'nin fethi sırasında Müslüman olmuştu.² Birbirlerine akraba olan, zaman zaman ve özellikle de panayırlar ve Ka'be'ye hizmet hususlarında aralarında rekabet bulunan bu iki batını, İslam'dan önce gelişen birtakım olaylar birbirlerine düşman hale getirmişti. Hz. Muhammed'in Peygamberliğinden Mekke'nin fethine kadar olan süreçte vuku bulan bazı olaylar da bu düşmanlığı artırmıştı. Zira mezkur dönemde Mekke'de Haşim oğulları, Ümeyye oğullarından daha etkin ve baskındı. Mekke'nin fethiyle birlikte bu iki akraba kabile arasındaki gergin atmosfer yumuşamaya, müspet yönde değişmeye başladı. Kuşkusuz bu değişimde Hz. Peygamber'in, Kur'an bağını kan bağına, din ve iman bağını kabileciliğe tercih eden tavır ve uygulamalarının önemli etkisi vardı. Hz. Peygamber'den sonraki üç halife (Hz.Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman) dönemlerinde hadiselerin Ümeyye oğulları'nın lehine Haşim oğulları'nın aleyhine geliştiğini söylemek mümkündür. Hz.Ebu Bekir'in halife seçildiği sırada Haşim oğulları'nın lideri konumunda olan Hz.Ali ve Abbas'ın bu gelişmeler dışında kalması ve kırılmaları, Ümeyye oğulları'nın kısa sürede yeni gelişmelere uyum sağlamalarına ve fetih hareketlerinde ileri çıkmalarında önemli rol oynadı. Bu durum yani halifenin Haşimoğullarından seçilmemesi, başlarda olmasa bile bir süre sonra Ümeyye oğullarını yeni iktidar nezdinde önemli konuma getirdi. Bu duruma Suriye bölgesindeki fetihlerde Tuleka'dan Ebu Süfyan'ın iki oğlu Muaviye ve Yezid'in rol üstlenmeleri örnek verilebilir. İşte Ümeyye oğulları bu dönemden başlayarak Suriye bölgesinde etkilerini artırmışlardır. Halbuki bu dönemde Haşim oğulları Medine'de kalmayı tercih etmişlerdir. İlk Müslümanlardan Hz. Osman'ın hilafete gelmesiyle de Ümeyye oğulları'nın devlet hakimiyeti ve yönetimindeki etkileri pekişmiş oldu. Çünkü Hz. Osman, yönetimde daha çok akrabalarına güveniyor ve onları tercih ediyordu.³

Gerçekte Ümeyye oğulları, Mekke'nin fethiyle birlikte Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınmalarının anlamsız ve imkansız olduğunu anlamışlardı. Belki de bu sebeple fetihden sonra Ümeyye oğulları'nın büyük bir kısmı zoraki (gönülsüzce) Müslüman olmuştu. Bunlardan birçoğu gerçekten inandığı için değil,

¹ **Zındık**: Evrenin ebediliğini benimseyen ve görüşün savunuculuğunu yapan anlamında Farsça asıllı bir kelimedir. Bkz. İbn Manzur, X,,147; Asım Efendi, III, 881; *İslam Ansiklopedisi*, XIII, zındık mad. M. E. B; İst. 1986.

² İbn Habib, *Kitabü'l-Muhabber*, 161.

³ Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 363- 370, 438- 440; Demircan, 32.

başka çareleri kalmadığı için İslam'ı kabul etmişlerdi.¹ Ancak akılda tutulması gereken ve ilginç olan şey, çağımız bilim adamlarından Tabatabai ve Cabiri'nin de belirttikleri üzere genel olarak fetih sırasında bedevilerin, Medine'de kendilerine nifak isnad edilen bazı kimselerin, Kureyşin ileri gelenlerinden, "Tuleka" denilen birtakım zevatın ve Sakif'ten birçok kimsenin Müslüman olmasıdır. O sırada, Huneyn savaşının başlarında, Hevazınli düşmanların ilk saldırısı sırasında bu kimselerin pek çoğunda görülen düşmanla karşılaşınca gerisin geriye kaçarak Resülüllah'ı (s) yalnız bırakmaları ve daha başka olumsuz davranışları, Müslümanlar aleyhine sarfettikleri küçümseyici ve moral bozucu sözleri, sanki onların iradi ve samimi Müslüman olmaktan daha çok siyasi Müslüman olduklarını bize işaret etmektedir.²

Şöyle ki, Mekke'nin fethinden hemen sonra ticaret alanında Kureyş'le rekabet halinde olan Hevazın ve Sakif kabileleri, İslam fetih ordusuna saldırmak için Mekke yakınındaki "Evtas" denilen yerde bir araya gelerek Mekke'nin fethi sırasında İslam ordularının savaşı bilmeyen ve savaş yeteneği olmayan bir toplulukla savaştığını ileri sürerek Müslümanlarla savaşmayı göze aldılar. Bu durum karşısında Hz. Peygamber, Ebu Süfyan da dahil olmak üzere, Safvan b.Ümeyye ile Süheyl b. Amr gibi 80 kadar müşrikin de aralarında bulunduğu Mekke halkından ve Tuleka'dan oluşan 2000 kişiyi mevcut fetih ordusuna katarak 12000 veya 14000 kişilik bir orduyla yola çıktı. İslam ordusu Mekke ile Taif arasında "Huneyn" denilen yerde Hevazın ve Gatafan kabileleriyle karşılaştılar.³ Resülüllah ile beraber olan "Tulaka" düşmanı görünce gerisin geri kaçtılar ve Onu yalnız bıraktılar. Başlangıçta savaş düşmanın lehinde ve İslam ordusu zor ve kritik durumda iken, daha sonra Hz. Peygamber'in dağılmakta olan askerleri (özellikle Ensarı) savaşmaya daveti ve onları motive etmesi sonucu durum Müslümanların lehine döndü.⁴ Vuku bulduğu yere istinaden Huneyn savaşı denilen bu savaşta Müslümanlar, çok sayıda (6000) kadın ve çocuk, 12000 deve ve çok sayıda davar türünde ganimete eriştiler.⁵ Hz. Peygamber, yenilgiye uğrayanlara çocukları ve kadınları ile malları arasında bir tercih yapmalarını önerdi. Onlar da çocuk ve kadınlarını tercih ettiler. Bunun üzerine İslam askerleri

¹ İbn Manzur, X, 227-228; Halebi, III, 89- 90; Abduh, Muhammed, *Tefsiri'l-Menar*, X, 574-575; Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, XIX, 288-290; Ebu Reyeye, Mahmut, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, 72; Cabiri, 350, 356.

² Buhari, Meğazi, 56 (V, 105,106); Humus, 19 (IV, 60- 61); Menakibü'l-Ensar, 1 (IV,221); Müslim, Zekat, 135 (I, 736); İbn Hişam, IV, 86; İbnü'l-Esir, II, 263, 264; Halebi, III, 64- 65; Abduh, X, 574- 575; Bkz. Tabatabai, XIX, 288-290; Cabiri, 350-356.

³ Buhari, Meğazi, 47 (90-91), 56 (V, 106) ; Taberi, *Tarihü't-Taberi*, II, 167,168; *Camiu'l-Beyan*, X, 70; Halebi, III, 63-64; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, IV, 321,323; Ayni, XIV, 324; Halebi, III, 63, 64; Baban Zade, Miras; Kamil, *Tecrid-i sarih* X, 301-302.

⁴ Tевbe, 9/25, 26; Müslim, Zekat, 135 (I, 736); Taberi, *Camiu'l-Beyan*, X, 70,71; *Tarihu't-Taberi*, II,167-16; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, II, 262, 264;

⁵ Taberi, *Tarihu't-Taberi*, II, 173; İbn Kesir, IV, 352; Heykel, Muhammed, *Hayat-i Muhammed*, 436.

ganimetlerin kendilerine dağıtılması üzerinde ısrar ettiler. Rasulüallah (s) da "Ci'rane" denilen yerde onlara ganimetleri dağıttı. Allah'ın Resülü, ganimetlerin çoğunu "müellefe-i kulüb"'e yani kalpleri İslam'a ısındırılmak istenen kimselere¹ olmak üzere, Allah ve kendisi adına ayrılan beşte birlik ganimetten, Arap eşrafı Ümeyye oğullarından ve Tuleka'dan Ebu Süfyan'a 100 veya 300 deve, oğulları Muaviye ve Yezid'e 100'er deve verdi.²

Müellefe-i kulüb'ten olan bazı kişilerin, İslam tarihinde dünyevi çıkarı ön plana aldıkları bir vakiydir. Bu durumda onların zayıf imanlarının madde ile takviye edilmesi gerekmekte, böylece onlar hem arzu ettikleri tatmine kavuşmakta, hem de eski cahiliye hallerine dönmeleri önlenmiş olmaktadır. Daha sonra bunlardan rivayetleri olan bir kısmını tanıtacağımız üzere: Onlardan bir kısmı, şirk çizgisini aşarak sağlam inançlı ve ihlaslı Müslümanlar olarak Hz. Peygamberin ashâbı arasında yerini aldı. Bir kısmı da imanda mütereddit, Hz. Peygamber'in manevi ikliminden ve terbiyesinden uzak kalmış, sebatsız ve ihlassız, toy ve fırsatçı insanlar olarak ümmet içinde varlıklarını devam ettirdi.

Bazı İslami kaynaklarda, Müslümanlıkları dünyevi çıkarlarıyla ilişkilendirilen Müellefe-i kulüb üçe ayrılmakta ve Tuleka'dan bazıları da onlardan sayılmaktadır:

1-İman etmede açık tereddüt yaşayıp kalpleri İslam'a ısındırılmak ve alıştırılmak için desteklenenler, Safvan b. Ümeyye gibi.

2-Henüz Müslüman olup İslamiyette sebatları sağlanmak arzusuyla desteklenenler, Ebu Süfyan b. Harb ve Tuleka'dan bazı kimseler gibi.

3-Müslüman gözüken, münafık ve mütereddit olan kimselerin İslam'a ve Müslümanlara dokunacak şer ve zararlarından korunmak için desteklenenler, Uyeyne b. Hısn, Akra' b. Habis gibi.³ Muhammed Abduh (1305/1905) da, fakihlerin Müellefe-i kulübü: Müslümanlar ve kafirler olarak iki gruba ayırdıklarını, Müslümanların da kendi aralarında dört sınıf olduğunu, onlardan birinin de büyük fetihle yeni Müslüman olup henüz İslamiyet gönüllerinde sebat bulmadığı için Resülüllah (s) tarafından kollanan, desteklenen kimseler yani Tuleka olduğunu belirtir.⁴

Denilir ki fetihden hemen sonra Huneyn savaşında elde edilen ganimetlerden Hz. Peygamber'in müellefe-i kulübe ve Tuleka'ya hisse vermesi ve onları servet sahibi yapması, onları memnun etmiş ve aradaki ilişkileri daha da düzeltmiştir.⁵

Fetih günü Mekke büyüklerinden birçokları İslamiyeti kabul etmekle beraber hala mütereddit idiler. Kur'an, bu müteredditlerden bir kısmına imanlarının

¹ Taberi, *Tarihu't-Taberi*, II, 175- 176; İbn Kesir, IV, 352, 356; İbn Hacer, VIII, 48-49; Heykel, 444.

² İbn Hişam, IV, 132-135; Taberi, *Tarihu't-Taberi*, II, 175; *Camii'l-Beyan*, X, 72; İbnü'l-Esir, II, 270; İbn Hacer, VIII, 48-49; Ayni, XIV, 324-326; Heykel, 441; Şibli, Mevlana, *Asr-ı Sadet*, (terc. Ömer Rıza Doğrul), I, 358.

³ Diyarbekri, II, 114; Yazır; Elmalılı H. *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2575.

⁴ Abduh, *Tefsirü'l Menar*, X, 574- 575.

⁵ Aycan, İrfan, "Ebu Süfyan", D.İ.A., VIII, 230-232.

kuvvetlenmesi ve İslama ülfetlerinin sağlanması için “müellefe-i kulüb” adını vermiş ve bu kimseleri harp ganimetlerinden hisse alacaklar arasında saymıştır.¹ Hicri VIII. yılın Şevval ayında vuku bulan, içinde 80 müşrikle 2000 civarında “Tuleka”nın da bulunduğu Huneyn savaşında, Hz. Peygamber’in safında yer alan asker sayısı 12000’den fazla olup, bunlardan bir kısmını müellefe-i kulüb, bir kısmını da “Tuleka” oluşturuyordu.² Hakikatte daha birkaç gün öncesine kadar İslam’ın en azılı düşmanları durumunda olan Kureyş’ten bu kişiler, mağlub edilmiş, esir alınmış olmalarına rağmen affedilmişler; malları ve canları bağışlanmıştı. Bu sırada Mekke’de Ümeyye oğulları’nın ve Kureyş’in reisi olan Ebu Süfyan’ın ve diğer Kureyş büyüklerinin itibarları nebevi bir siyaset ve anlayışla kendilerine iade edilmiş; bu itibarla Rasûlullah(s) onlar hakkında: “Kim Ebu Süfyan’ın evine girerse güvendedir; kim Hakim b. Hızam’ın evine girerse güvendedir; Kim Büdeyl b. Verga’ın evine girerse güvendedir; kim Mescide(Hareme) girerse güvendedir; kim evine girer kapısını kapatırsa güvendedir.”³ duyurusunu yapmış ve yaşadıkları süre içinde Ebu Süfyan ve diğerlerine bir kabile seyyidi gibi davranmıştır. Bunlara ilaveten Allah Rasûlü, o günlerde yeni iman etmiş olan genç sahabe Attab b. Esidi (20 yaşında) de Mekke’ye kendi yerine vali olarak bırakmıştır.⁴

Hz. Peygamber, elde edilen ganimetlerden müellefe-i kulübe ve özellikle yeni Müslüman olan Mekke eşrafına (Ebu Süfyan’a ve oğulları Yezid ve Muaviye’ye) yüzlerce deve ve kıymetli hediyeler vermiştir. Tarihçi İbn Habibe göre, Hz. Peygamber bunlardan Said b. Yerbu’ ile Huveytıb’ın dışındakilere 100’er deve, bu iki şahsın her birine 50’ aded deve vermiştir. Diğer birçok meşhur tarihçilere göre de bu şahıslar Mekke’nin fethi sırasında Müslüman olan ve Huneyn’de Rasûlullah (s) tarafından kendilerine ganimet verilen özel kimselerden bazılarıdır.⁵ Zehebi,

¹ Tevbe, 9/60. **Müellefe-i kulüb:** Gönüllerini İslam’a ısındırmak için ganimet mallarından kendilerine hisse verilen kimselerdir. Bu kimseler, henüz Müslüman olmadıkları halde Müslümanlarla birlikte Huneyn savaşına iştirak etmişlerdi. Dini literatürde müellefe-i kulüb: zekat verilecek sekiz sınıftan biridir. İslam’a yabancı olan, inanmayan veya imanı zayıf olan kişilere; İslam’a kalplerini ısındırmak ve İslam’ı sevdirmek amacıyla yardım edilen kimselerdir. Bu konuda bkz.Yazır, Elmalılı H, IV, 2575; Şibli, M. I, 354; Atik, M. Kemal ve Bardakoğlu Ali; *İslami Kavramlar*, s. 535

² Huneyn savaşında İslam ordusunun farklı şekilde asker sayısı (10000, 12000 ve 14000) ile ilgili olarak bkz. İbn Hişam, IV, 84; Buhari, meğazi, 56 (V, 105,106); Taberi, Tarihu’t-Taberi, II, 167; İbnü’l-Esir, II, 262; İbn Kesir, IV, 323; Halebi, III, 63,64; İbn Hacer, VIII, 49- 50, 54; Şibli, M. I, 354-355; Canan, XII, 66; Cabiri, 326.

³ İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-Kübra, et-Tabakatü’r-Rabia*, 82-84 (XII); Balazuri, *Fütuhu’l-büldan*, I, 45; Ezraki, *Ahbar-u Mekke*, II, 147-148; Halebi, III, 91,92; İbnü’l-Esir, *el-Kamil*, II,245; İbn Kesir, IV, 303, 306; Müslim, cihat, 134 (III, 1408); Heysemi, *Mecmaü’z-Zevaid*, VI, 173.

⁴ Balazuri, *Ensabü’l-Eşraf*, I, 437; Ezraki, Ebu’l-Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed, *Ahbâru Mekketi’l-Müşerreffe*, II, 158, 159; İbnü’l-Esir, II, 272; Halebi, III, 118; İbn Kesir, IV, 323; Heykel, 443.

⁵ İbn Habib, *Kitabü’l-Muhabber*, 473-474; Vakidi, III, 946; İbn Hişam, IV, 87-88, 134-135; Taberi, *Tarihu’t-Taberi*, II, 175-176; İbnü’l-Esir, *el-Kamil*, II, 270; Zehebi, *el-Meğazi(I)*, 602; Zeynuddin el-İraki, 19; Ayni, XIV, 324-326; İbn Hacer, *Fethu’l-Bari*, VIII, 48-49; Semüre ez-Zayid, *el-Cami fi’s-Sireti’n-Nebeviyye*, III, 578-579; Diyarbekri, II, 114; Heykel, 441; Canan, XII, 66-67; Demircan, , 28 (bkz.dipnot, 22).

Ibn Avn Yoluyla Hz. Enes'den, Ibn Uyeyne yoluyla Rafi' b. Hudeyc ve dedesinden, Horasanlı Osman b. Ata yoluyla İbn Abbas'tan, Taberi de İbn Humeyd yoluyla Abdullah b. Ebi Bekir'den şöyle naklederler: "Resülullah (s), Huneyn esirlerinden müellefe-i kulübe, Mekke eşrafından saygın birçok kimseye, kendilerini ve kendilerine bağlı kimselerin kalplerini İslam'a ısındırmak için ganimetten vermiştir."¹

Bazı önemli tarih eserlerinde, konunun seyrinden, siyak ve sıbak ilişkisinden genellikle "Tulaka" oldukları anlaşılan, Kureys'li müşriklerden ve Mekke'nin fethi günü ve sonrasında Müslüman olup azat edilen, Huneyn ganimetlerinden Rasülullah'ın kendilerine 100'er ve 50'şer deve ganimet verdiği kimseler, alfabetik sıraya göre şunlardır:

- 1- Abbas b. Mirdas
- 2- Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh
- 3- Abdurrahman b. Yebu'
- 4- Akra b. Habis
- 5- Ala b. Cariye es-Sakafi
- 6- Ala b. Harise (Cariye)
- 7- Alkame b. Ulase b. Avf
- 8- Amr b. El-Eyhem
- 9- Amr b. Varaka
- 10- Attab b. Esid
- 11- Büdeyl (Bediy)b. Verga
- 12- Cehm b. Huzeyfe b. Ganem
- 13- Cübeyr b. Mut'ım
- 14- Ebu Süfyan b. Harb
- 15- Ebu Süfyan b. El-Haris b. Abdi'l-Muttalib
- 16- Ebu's-Senabil b. Ba'kek
- 17- Esid b. Harise (Cariye)
- 18- Es-Saib b. Ebi's-Saib
- 19- Hakem b. Ebi'l-As
- 20- Hakim b. Hızam
- 21- Hakim b. Talik b. Süfyan
- 22- Halid b. Hevze b. Rabia b. Amr
- 23- Halid b. Ukbe
- 24- Halid b. Üseyd b. Ebi'l-As
- 25- Haris b. Haris el-Kelede
- 26- Haris b. Hişam b. Müğire
- 27- Harmele b. Hevze

¹ Taberi, *Tarihü't-Taberi*, II, 175; Zehebi, *el-Meğazi* (I), 601- 602; Semüre ez-Zayid, *el-Camiu fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, III, 578.

- 28- Hind bt. Utbe
- 29- Hişam b. Amr
- 30- Hişam b.Hakim b. Hızam
- 31- Hişam b. Velid
- 32- Huveytüb b. Abdi'l-Uzza
- 33- İbn Ebi's-Şerik (Şüreyk)
- 34- İkrime b. Amir el-Abderi
- 35- İkrime b. Amir b. Hişam (İkime b. Ebu Cehl)
- 36- Kays b. Adıyy b. Huzafe veya Adıyy b. Kays
- 37- Kelede b. Hanbel veya Cebele b. Hanbel.
- 38- Lebid b. Rabia b. Malik b. Ca'fer b. Kilab
- 39- Mahreme b. Nevfel
- 40- Malik b. Avf
- 41- Mikrez b. Hafi b. El-Ahnef
- 42- Muaviye b. Ebu Süfyan
- 43- Muti' b. El-Esved
- 44- Müğire b. Haris
- 45- Nasr veya Nadr b. Haris b. Kelede b. Alkame
- 46- Osman b. Vehb
- 47- Safvan b. Ümeyye b. Halef
- 48- Said b. Yerbu' b. Ankese
- 49- Süfyan b. Abdi'l-Esed
- 50- Süheyl b. Amr
- 51- Şeybe b. Osman b. Ebi Talha
- 52- Şeybe b. Umare
- 53- Talik (Tuleyk) b. Safvan b. Ümeyye
- 54- Ubare b. Ukbe
- 55- Umeyr veya Amr b. Vehb
- 56- Uyeyne b. Hısn b. Huzeyfe
- 57- Velid b. Ukbe
- 58- Yezid b. Ebu Süfyan
- 59- Zeyd b. Hayl
- 60- Züheyr b. Ebi Ümeyye b. Müğire

Mekke'nin fethi sırasında, genelde içinde Kureyş'in reisleri ve eşrafının bulunduğu, kendilerine köle muamelesi yapılmayan, haklarında umumi af ilan edilen, fetih sırasında yeni Müslüman olmuş, kalplerinde henüz iman kuvvet bulmamış olan ve bu şekilde Huneyn savaşına katılan, müellefe-i kulülden sayılarak kendilerine ganimet verilen Tulaka'nın yanında; o günlerde Resülüllah'ın (s) kendileri hakkında Ka'be'nin örtüsü altında dahi bulunsalar haklarında idam kararı verdiği, daha sonra Müslüman olan veya kendisine eman verilen kimselerden olup iman eden ve rivayeti olan birkaç sahabiye ve Hz. Ömer'in

kendisinin Muaviye ile birlikte Tuleka'dan saydığı Abdullah b. Ebi Rabia'yı da aynı kategoride değerlendirmeyi uygun gördük.¹

Genelde Mekke'nin Fethi günü ve fetihden sonraki zamanda Müslüman olanların isimleriyle ilgili bu ön tespitten sonra, daha evvel belirlediğimiz nitelermelerine uygun bulduğumuz için, konumuzun esasını teşkil eden "Tuleka"dan olarak yukarıda isimlerini verdiğimiz kişileri, hadis literatüründeki rivayetleri, ravilik vasıfları ve rivayetlerinin delil olup olmama açısından değerlendirilmesine geçebiliriz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis eserlerinde rivayetleri bulunan kimlik, kişilik ve rivayetleriyle alfabetik olarak ileride ele alacağımız, "Tuleka"dan sayılan bu sahabeler şunlardır:

- 1- Abbas b. Mirdas
- 2- Abdullah b. Ebi Rabia
- 3- Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh
- 4- Abdurrahman b. Yerbu'
- 5- Akra' b. Habis
- 6- Ala b. Harise (Cariye) es-Sakafi
- 7- Amr b. Mirdas es-Sülemi
- 8- Attab b. Esid.
- 9- Büdeyl b. Verka
- 10- Ced b. Kays es_Sülemi
- 11-Ebu's-Senabil b. Ba'kek
- 12- Ebu Süfyan, Sahr b. Harb b. Ümeyye
- 13- Hakim b.Hızam
- 14- Haris b.Hişam el-Mahzumi (Hişam b. Müğire)
- 15- Hind bt. Utbe
- 16- Huveytb b. Abdu'l-Uzza
- 17- Ikrim b. Ebu Cehl
- 18- Kelede b. Hanbel el-Ğassani
- 19- Mahrame b. Nevfel

¹ İbn Hişam., IV, 132-136; Taberi, *Tarihü't-Taberi*, II, 161-162,175; *Camiü'l-beyan*, X, 112; Zehebi, *el-Meğazi* (I), 602; Ayni, XIV, 324-326; İbn Hacer, *Fethü'l-Bari*, VIII, 48-55; Semüretü'z-Zayid, III, 578-579; Heykel, 441; Demircan, 28 (dipnot,22). Muhtelif tarih kaynaklara göre **Mekke'nin fethi günü Resülüllah tarafından haklarında idam kararı verilen kimseler: Erkeklerden:** İkrime b. Ebi Cehl, Safvan b. Ümeyye, Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh, Abdullah b. Hatal, Huveyris b. Nükayd (Nüfeyl) b. Vehb, Mikyes b. Hubabe, Abdullah b. ez-Zeba'ri es-Sehmi, Huveytb b. Abdu'l-uzza, Hibar b. Esved, Ka'b b. Züheyr; Ebu Cehl'in baba bir kardeşi Haris b. Hişam, Züheyr b. Ebi Selma, Züheyr b. Ebu Ümeyye b. Müğire ve Vahşi b. Harb'dir. **Kadınlardan:** Hind bt. Utbe, Abdullah b. Hatalın iki çengisi Kureybe Feranta, Amr b. Abdulmuttalib'in cariyesi Sare idi. **Bunlardan:** Safvan b. Ümeyye, İkrime b. Ebi Cehl, Abdullah b. Sa'd, Haris b. Hişam, Abdullah b. ez-Zeba'ri, Huveytb b. Abdu'l-uzza, Hind bt. Utbe, Züheyr b. Ebu Ümeyye b. Müğire, Sare, Feranta, Ka'b b. Züheyr ve Vahşi b. Harb Resülüllah'ın kendilerine eman verdiği ve daha sonraları Müslüman olan kimselerdir. Bu konuda bkz. İbn Hişam, IV, 51-55, 60, 132-136; Taberi, *Tarihü't-Taberi*, II, 160-161; İbnü'l-Esir, II, 248-252; Halebi, III, 92.

- 20- Malik b. Avf en-Nasri (en-Nadri)
- 21- Muaviye b. Ebu Süfyan
- 22- Osman b. Vehb
- 23- Ömer b. Ehtem
- 24- Safvan b. Ümeyye
- 25- Süheyl b. Amr el-Cüheni
- 26- Süheyl b. Amr
- 27- Uyeyne b. Hısn (Bedr)
- 28- Yezid b. Ebu Süfyan¹

3-Ravilik Vasfı ve Adalet:

Sözlükte “taşıyan, nakleden, su taşıyan”² anlamlarına gelen “ravi” kelimesi, terim olarak: Sünnet ve haberleri yani Hz. Peygamber’in söz, fiil, takrirlerini, fiziki ve ahlaki vasıflarını nakleden kimse demektir.³

Klasik hadis usulü eserlerinde de belirtildiği üzere, akıl- baliğ ve kişilik sahibi iyi bir Müslüman olmasının yanında bir hadis ravisinde bulunması gereken en önemli vasıflardan birisi adalet, diğeri de zabt vasfıdır. Bu demektir ki, hadis rivayet eden bir ravi: Dininde sika (sağlam ve güvenilir); hadisinde sıdk (doğruluk) ile ma’ruf, rivayet ettiği şeyi bilen akıl; hadisin anlamını bozacak şeyleri anlayan alim; aldığı hadisleri hıfzında koruyan ve başkalarına eksiksiz ve kusursuz aktarabilen zabıt kimse olmalıdır. Bir hadis ravisini niteleyen bu vasıflardan birisi ve belki de en önemlisi adalettir. Bir çok İslam alimine göre “**Adalet**”: İnsanı büyük günah işlemekten ve küçük günah üzerinde ısrar etmekten alıkoyan bir meleke⁴ veya ravinin dini ciddiyet ve salabetini, şahsiyet ve kişiliğindeki tutarlılığını ve güvenilirliğini ifade eden ölçüt vasıftır.⁵ Hadiste ravinin adaletini belirleyen özellikler ise şunlardır: Bir Müslüman olarak büyük günahları terk etmek, küçük günahlarda ısrar etmemek, şahsiyet ve kişiliği, insan onurunu zedeleyici bazı mübahlardan dahi sakınmak. Ravide adalet vasfının unsurlarına gelince kısaca onlar: Müslüman olmak, akıl ve baliğ olmak, fısktan ve fık sebeplerinden (masiyetten) uzak kalmak, mürueti yani kişilik ve şahsiyeti aşındıran hatalı ve kusurlu davranışlardan uzak olmak.⁶ Görüldüğü üzere ravinin adaleti denilince onun doğruluğu ve dürüstlüğü yanında dindarlık ve kişiliği de kastedilmektedir. Bütün bu vasıflar ravinin güvenilirliği için yetmemekte, o kimseye kuvvetli bir hafıza da gerekmektedir. Hadis Usulünde buna ravinin zabtı

¹ İbn Sa’d, *et-Tabakatü'l-kübra*, XII, 66-421; Zehebi, *Tarihu'l-İslam ve Vefayati'l-meşahiri ve'l-a'lami'l-meğazi(I)*; *Tarihu'l-İslam*, IV; *Siyer-i A'lami'n-Nübelâ*; İbn Hacer; *Fethü'l-bari*, VIII, 48; Zeynüddin el-İraki, 19; Wensinck, A. J; *Concordance*, VIII. 1-300.

² Asım Efendi, IV, 990.

³ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 369, 371; Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 128.

⁴ Koçyiğit, T. *Hadis İstılahları*, s. 17.

⁵ Yardım, Ali, *Hadis I-II*, I, 67.

⁶ Hatıb el-Bağdadi, *el-Kifaye*, 80-81; İbn Salah, *Ulumu'l-hadis*, 104; Suyuti, *Tedribü'r-ravi*, I, 300-305; Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulu*, 44-47; Polat, 45-48.

denilmektedir. Hulasa rivayeti delil sayılabilecek kimsenin adaletli ve zabt sahibi olması şartları hadis ve fıkıh alimlerinca ittifakla sabit bir husustur.¹

4- Ravilik Vasfı Açısından Sahabi

Aslı itibariyle Arapça “s-h-b” harflerinden türeyen, lügatta: beraberlik, hemdemlik, dost ve arkadaş anlamlarına gelen “sahabi” terimi,² hadiscilere göre, tarif olarak genel kabul gören İbn Hacer’in (852/1448) tanımından³ daha zengin, arkadaşlıkta daha çok devamlılık, daha nitelikli ve özel vasıflı anlamlar içerdiğinden,⁴ ravilik vasfı cihetiyle sahabi olmada aslolan, bir mü’min olarak yalnız Resülüllah’ı (s) görmenin veya Ona mülaki olmanın ötesinde Onun çevresinde olmak, Onunla hemhal olmak, Ona ittiba etmek, uzun bir süre Onunla beraber olup sohbet etmek, Ondan ilim almak, sünnetiyle yetişmek ve Onun terbiyesini almak olmalıdır.⁵ Sahabinin ravilik vasfıyla ilgili bu nitelemeler, usulcülerin sahabi tanımına, kelimenin etimolojik seyri ve örfi anlamına daha uygun düşmektedir. Ayrıca bu nitelikleri içeren bir tanım, “sahabe” kelimesinin lügat anlamıyla –ıstılah anlamları arasındaki ilintiye daha mutabık ve daha isabetli olması cihetiyle, kişi sahabi de olsa ravilik vasfı itibariyle daha özel, daha nitelikli, dini daha iyi anlama, anladıklarını yaşama ve aktarmada, sünnet bilinci ve terbiyede diğer sahabilerden daha seçkin olması gerektiğinden, kanaatimce daha uygun ve sağlıklı görülmektedir. Böyle bir ta’rif, hadiscilere göre bir defa Resülüllah’ı (s) görmek ve karşılaşmakla sahabi sayıldığı halde fitratları itibariyle kabalık ve katılıklarından kurtulamamış, olumsuz davranış sahibi, Nebevi terbiyeden ve sünnet bilincinden yoksun olan bedevi kimseleri dışarıda bırakmaktadır. Böyle kimseler sahabi de olsalar, onların olumsuz davranışları, ravilik için vazgeçilmez şart olan adalet ve güvenilirlik vasfının tespitini zorlaştırmaktadır.

Elbette ayet ve hadislerde zikredilen sahabe ile ilgili vasıf ve faziletlerin⁶ ashabın her birisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamber’in eğitimlerine ve öğretilerine mazhar olmuş herhangi bir sahabinin, hadis uydurması ve uydurduğu hadisi Resülüllah’a (s) isnat etmesi uzak bir ihtimal olmakla beraber, Peygamber zamanında yaşamış, sadece görünüşte Müslüman olan ve inkarını gizleyen münafık kimseler, Resülüllah’ı sadece Mekke’nin fethi sırasında görmenin dışında başka bir lika ve sohbe, Nebevi eğitime mazhar

¹ İbn Salah, 104; Suyuti, I, 300.

² Ragıb el-İsfahani, *Müfredat fi garibi'l-Kur’an*, 275; İbn Manzur, I, 519-520; İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l eser*; III, 12; Asım Efendi, I, 334.

³ Sahabi; Hz. Peygamber’e mü’min olarak mülaki olan, araya irtidat girmiş olsa bile, Müslüman olarak ölen kimseye denir. İbn Hacer, *el-İsabe*, I, 4,5; *Nüzhetü'n-nazar*, 109. Ayrıca bkz. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 70.

⁴ Yıldız, Abdullah, *“Rivayetleri Açısından Bazı Sahabilerin Tartışılabilirliği”*, 4- 13.

⁵ Bağdadi, 51, İbn Salah, 264; İbn Kesir, 133- 134; Sehavi, IV, 77-78; Suyuti, *Tedribü'r-ravi*, II, 211; İbn'l-Esir, *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahabe*, I, 12; Ayrıca bkz. Kırbasaoğlu,, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 131; Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 9; Yıldız, A. 8- 13.

⁶ Yıldız, A. 16- 20, 23- 25.

olmayan, iman ve İslam bilincine erememiş ve daha sonraki dönemlerde, özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve onunla başlayan büyük fitne olaylarında (35-37/656-658) yer alan, etkilenen, tarafgir olan Tüleka ve Müellefe-i kulüpten bazı kimseler, sahabi de olsalar rivayet bilincinde olmayabilirler ve bazı sözleri Hz. Peygamber'e isnat etmiş olabilirler. Ayrıca birer beşer oldukları ve o günlerde nazil olan, Allah'ın kullarına öğütlerini, emir ve yasaklarını, helal ve haramı içeren Kur'an ayetlerinin muhatabı olan sahabilerin hemen her birinin veya bir kaçının bu ayetlerin nüzülüne sebep olduğu gerçeğinden hareketle, diğer insanlar için var olan hata, günah, unutma ve sehvin onlar için de olması muhakkaktır. Onların beşeri tabiatları gereği bir takım hata ve günahlara düşebilecek insanlar oldukları, doğaları gereği adam öldürmek,¹ zina etmek, yalan söylemek, aralarında lanetleşmek, hırsızlık yapmak, iftira etmek vb. günahları işleyecekleri ve bu günahları işleyen kimselerin de ravilik vasfı olan adalet vasıflarını kaybedecekleri kaçınılmazdır. Hadis alimleri, hadislerin sahih ve sakimini, makbul ve merdudünü belirlemek, öncelikle onları rivayet edenlerin hal ve meşreplerini tespit ve tanımakla mümkün olabildiğinden, şeriatın korunması bakımından ravilerin cerh ve ta'dilinin Müslümanlar üzerine farz olduğuna kaidirler. O halde diğer ravilerin ravilik vasıflarını araştırmak gerektiğine göre, hata ve günah sahibi olan bazı sahabileri de ravilik vasıfları cihetinden araştırıp incelemek hatalı olmasa gerekir. Esasen, henüz ilmi bir disiplin olarak tebellür etmemiş ve adı konmamış olsa da ravileri tespit ve hallerini tanınmak için gerekli olan cerh ve ta'dil uygulaması tabiin arasında çok yapılmakla beraber,² ileride örnekleri verileceği üzere bazı sahabiler arasında dahi yapıldığı görülmektedir.³

Nitekim Hanefi Usul alimi Serahsi (483/1090), ravilik vasıflarıyla ilgili olarak şöyle der: "Haram olduğuna inandığı halde diğer yasakları işlemekten kaçınmayan kimsenin, haram olduğunu bildiği halde yalan söylemeyi de önemsemeyeceği açıktır."⁴ Şafii alim Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Kattan da(628/1320), sahabi Vahşi'nin Hz. Hamza'yı şehit ettiğini, Velid b. Ukbe'nin içki içtiğini örnek vererek, adalet konusunda sahabilerin de diğer raviler gibi olduğunu, mutlak surette onların adil olup-olmadıklarının araştırılması gerektiğini ileri sürmektedir. O, adalete aykırı tutum ve davranışta olan kimseye sahabi demenin bir faydası olmayacağını, Hz. Peygamber'in ashabının ancak ancak O'nun yolunda olanlar

¹ Hz. Ali'nin başında bulunduğu ve içinde bir çok sahabinin bulunduğu Müslüman toplulukla, Hz. Muaviye'nin başında bulunduğu ve içinde bir çok sahabinin bulunduğu diğer bir topluluk arasında "Sıffin" denilen yerde şiddetli çarpışmalar olmuş (37/657); sözü edilen bu savaşta ölenlerin sayısı ilgili kaynaklarda çok değişik ve abartılı rakamlar verilmekteyse de daha sağlıklı İslami kaynaklara göre savaş boyunca her iki taraftan ortalama 70000 kişi ölmüştür. Bunların içinde çok sayıda sahabi olduğu söylenmektedir. Bu konuda bkz, Demircan, 124- 134.

² Koçyiğit, Hadis Usulü, 48-49; ayrıca bkz. Müslim, Mukaddime, I, s. 12, 13, 19, 20, 21, 26; Tirmizi, İlel, V, 741, 755, 756.

³ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 48.

⁴ Serahsi, *Usul-ü Serahsi*, I, 345, 346.

olduğunu, dolayısıyla Velid b. Ukbe gibi kimselerin sahabe olamayacağını belirtir.¹ Tabiinden ravi Sellam b. Ebu Muti'nin Eyyüb es Sahtiyaniye dediği gibi: " Sana din ve dindarlığı konusunda güven vermeyen kimse, dinin kendisi ve kaynağı olan hadis üzerinde güven verir mi? "²

Kuşkusuz sahabilerin sünnet bilgisi, rivayet ettikleri hadis sayısı ile orantılı değildir. Doğal olarak yaşama ihtiyacında olan ve İslam toplum hayatında rolleri olan sahabilerin meşguliyet ve görevleri birbirlerinden farklı olduğu gibi, kabiliyet, ilim, anlayış, kavrayış bakımından da aralarında farklılıklar bulunmaktadır.³

Bilindiği üzere meşhur İslam tarihi ve tabakat kitaplarında, isimleri ve hayat tercemeleri tespit edilip verilen sahabe sayısı 10000'i geçmemektedir. Hadis kaynaklarında da rivayet sahibi 1300 civarında veya daha az sayıda sahabe olduğu kaydedilir. Bunlardan 1000 kadarı ikişer, geride kalan 300 sahabiden, muksirun denilen yalnız yedi tanesi 1000 ve üzerinde, dört tanesinin 500 ile 1000 arasında, yirmi yedi kişinin 100'ün üzerinde hadis rivayet ettikleri düşünüldüğünde ancak 38 sahabinin 100'ün üzerinde hadis ezberleyerek kendilerini bu ilme verdikleri anlaşılmaktadır.⁴

Rivayet sahibi bu sahabe arasında da rivayet ettikleri hadislerde lafız-mana ve rivayet-dirayet ilişkisi açısından zahire önem ve öncelik tanıyan, sünneti anlamada lafızcı ve şekilci olan Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Ebu Hüreyre, Ebu Said el-Hudri ve Ebu Zerr el-Gıfari gibi sahabe ile; hadisi anlamada Hz. Peygamber'in ne dediğinden ziyade ne demek istediğini araştıran, rivayetleri olduğu gibi kabul etmeyerek onların vürud sebeplerini, tarihi arka planlarını değerlendirerek Resülüllah'ın sözlerindeki gayesini esas alan, hadisleri anlamada fıkhi yaklaşımlar sergileyen Hz. Aişe, dört halife Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mesud vb müctehid ve fakih sahabe arasında anlayış ve temayül farkı bulunduğu görülmektedir.⁵ Bu tür farklılıklar içinde olan, Hz. Peygamber'den ve birbirlerinden aldıkları hadisleri neşreden, sonraki nesillere aktaran rivayet sahibi sahabelerin rivayetlerinde, hadislerin muhafazası için birbirlerinin hata ve yanlışlarını, eksik ve yanlış anlamalarını tenkit ettiklerini, birbirlerine ağır tenkit lafızları kullandıkları da vakidir. Münekkit (tenkitçi) sahabe de denilen bu sahabelerin çeşitli vesilelerle yaptıkları tenkitlerinde kullandıkları ifadelerden bazıları şunlardır: "ahta'e" (hata etti),⁶ "evheme (vehme düştü),⁷ "nesiye ve ahtae" (yanıldı ve unuttu),⁸ "vehime"

¹ Sahavi, *Fethü'l-müçis*, IV, 97; Şevkani, *İrşadü'l-fuhul*, 69.

² Müslim, *Mukaddime*, I, 23.

³ Bağdadi, 265-273; Suyuti, II, 218-220.

⁴ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 75-76; Aşık, 31.

⁵ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 46- 50; Erul, B. 153-377; Ebu Reyve, 55- 57; Aşık, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, 180-193, 235-250.

⁶ Müslim, *Cenaiz*, 27 (I, 643).

⁷ Ebu Davut, *Nikah*, 46 (II, 619).

⁸ Malik, *Cenaiz*, 37 (I, 234); Müslim, *Cenaiz*, 27 (I, 643).

(vehmetti),¹ “*lem yahfaz*” (iyi ezberlemedi),² “*ya acaben*” (hayret doğrusu!),³ “*kezebe*” (yalan söyledi),⁴ “*kezebte*” (yalan söyledin),⁵ “*yağfirullah*” (Allah bağışlasın),⁶ “*yerhamullah*” (Allah esirgesin)⁷ vb. Bazı önemli hadis kaynaklarında geçen bu ağır tenkit ifadeleri genelde: Hz. Peygamber’in zevcesi ve mü’minlerin annesi, fakih ve bilge sahabe Hz. Aişe’den, Hz. Ömer’e, Hz. Abdullah b. Ömer ve Hz. Ebu Hüreyre’ye;⁸ meşhur müfessir ve muhaddis Hz. İbn Abbas’dan, Hz. Abdullah b. Ömer’e;⁹ Hz. Ubade b. Samit’den, Ebu Muhammed denilen Şamlı bir sahabe (Mes’ud veya Sa’d b. Evs’e);¹⁰ Hz. Yezid b. Hayyan’dan ve tabiin Katade’den Zeyd b. Erkam’a yöneltilmiş ifadelerdir.¹¹ Benzer cerh lafızlarının, en ağır lafızlardan olan “*kezebe*”, “*yekzibü*” ve “*kezzab*” (yalan söyledi, yalan söyler ve çok yalancıdır) lafızlarının tabiin raviler arasında daha çok kullanıldığı görülmektedir.¹²

Her ne kadar Ehl-i Sünnet alimleri, bu ifadelerden en ağır olan, “*kezebe*” ve “*kezebte*” kelimelerini, -Hz. Peygamber’e yalan isnat etmedikleri ve hadis uydurmadıkları inancıyla- sahabe için “*ahta’e*” (hata etti-yanıldı) anlamında kullanıldığını iddia etseler de,¹³ görüldüğü üzere sahabiler, kendi aralarında olan bir hatadan dolayı birbirlerini tenkit ederken hatanın durumuna ve ravi’nin tavrına göre, fevkalade kızmışlar ve sert ifadeler kullanmışlardır.

Ayrıca hadislerin muhafazası için sahabe tarafından benimsenen ve alınan tedbirler bağlamında büyük sahabilerden Hz. Ömer’in şahitlik yöntemi uygulamasında bazı sahabilere karşı bakışı, rivayet ve bilimsel nitelik bakımlarından onların birbirlerinden farklı olduklarını göstermektedir. Bu kabilden olarak Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf’ı bir meseleden dolayı doğrular ve Ona: “sen bize göre adil ve hoşsun.” diyerek mesele üzerinde sadece Abdurrahman b. Avf’ın haberiyle yetinir. Aynı Ömer, “İsti’zan (izin isteme) olayında, “Sizden biriniz bir kimsenin kapısına (içeri girme izni için) üç defa

¹ Müslim, Misafir, 295 (I,571) ; İbn Hanbel, V, 406.

² Et-Tayalisi, Müsned, 214 (1537).

³ Müslim, Hayz, 59 (I, 260).

⁴ Malik, Salatü'l-leyl, 14 (I, 123), Cumu’a, 16 (I, 109); Ebu Davut, Vitir, 2 (II, 130); İbn Hanbel, II, 486).

⁵ İbn Hanbel, IV, 367.

⁶ Müslim, Hacc, 219 (I, 916); Ebu Davut, Nikah, 46 (II, 619).

⁷ Malik, Cenaiz, 37 (I, 234); Buhari, Cenaiz, 33 (I, 80-81); Müslim, Cenaiz, 23 (I, 642).

⁸ Buhari, Cenaiz, 33 (I, 80-81); Müslim, Cenaiz, 25, 26, 27 (I, 642-643); Hayz, 59 (I, 260); Misafir, 295 (I,571); et-Tayalisi, Müsned, 214 (1537); İbn Hanbel, II, 289; VI, 246; Ayrıca bkz. *el-İcabe li iradi ma’stedrekethü Aişe ala’s-sahabe*, (trc. Erul, Bünyamin, Hz. Aişe’nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler), 75, 76, 78, 147- 148.

⁹ Ebu Davut, Nikah, 46 (II,619).

¹⁰ Ebu Davut, Salat (vitr), 337 (II, 130).

¹¹ Müslim, Mukaddime, I, 21; İbn Hanbel, IV, 367.

¹² Bkz. Müslim, Mukaddime, 7, 12, 13, 19, 20- 27; Tirmizi, İlel, V, 741, 755, 756.

¹³ Ebu Davut, Salat (vitr), 337 (II,130, dipnot, 2,3); İbn Hacer, *Fethü'l-Bari*, I, 201; II, 154; Ayni, VI,444- 445, 452.

vurduğunda izin verilmez ise geri dönsün..."¹ hadisini rivayet eden Ebu Musa el-Eş'ari'ye: "Bu sözünde sana şahitlik yapacak birini getir! Yoksa senin sırt ve karnından canını yakarım." sözlü uyarısını yapar.²

Hz. Peygamber'den sonra raşit halifelerden Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer, her ikisi de hadislerin öğrenim ve korunması için etkin ve isabetli metodlar izlemişler. Hadis rivayetini ciddi görmüşler ve bu konuda ihtiyatlı davranmışlar. Bir hadisi ilk rivayet eden sahabiden şahit istemişler.³ Daha sonra halife olan Hz. Osman ile Hz. Ali aynı hassasiyette olmalarına ve hadis rivayetiyle ilgilenmelerine rağmen, hadislerin nakli konusundaki tedbir metodlarında değişiklik görülmektedir: Bunlardan Hz. Osman, sahabeden sadece ilk iki halife zamanındaki hadislerin nakledilmesini istemiş; Hz Ali ise, ravilerden daha çok ma'lum ve meşhur hadisleri nakletmelerini istemiş; hadisin ravisine yemin teklif etmiş;⁴ fakat "istihlaf" denilen bu metodu herkese uygulamamıştır.⁵ Bazı rivayetlerde özellikle Hz. Ali'den sonra ilimde, rivayette bid'atın çoğaldığına dair haberler bulunmaktadır.⁶ İstisnasız sahabilerin hepsi adil ise, neden sahabiler birbirlerine yukarıda bazılarını verdiğimiz ağır tenkit ifadelerini kullanıyorlar? Neden Hulefa-i raşidin, rivayet eden sahabilerden rivayetleri üzerine şahit isteyip onlara yemin teklif ediyorlar? Kanaatimce bu uygulamalar, bazı sahabiler için ihtiyattan öte, ciddi bir endişenin yansıması olsa gerek.

Aşağıda belirtileceği üzere özellikle büyük-sahabe neslinin sonlarına doğru bazı muhaddis sahabilerin, belirli bir zamandan sonra hadise karşı ilginin azaldığını ifade etmesi de calib-i dikkattir. Tavus b. Keysan'dan rivayet edilen bir haberde şöyle anlatılır: "Tabiinden güvenilir ravi Büşeyr b. Ka'b İbn Abbas'ın yanına gelerek hadis rivayet etmeye başlar. Bunun üzerine İbn Abbas Büşyr'e iki def'a, söylediği hadisi tekrar etmesini ister. O da hemen tekrar eder. O zaman İbn Abbas: "Ben bu hadisi bilmiyorum." der. Bunu üzerine Büşeyr, İbn Abbas'a: "Tüm hadislerimi tanıdın da bunu mu bilmiyorsun?" diye sitemle sorar. O zaman İbn Abbas şöyle cevap verir: "Biz Resülüllah(s) hakkında yalan söylenmediği zamanda hadis rivayet ederdik. Ne zaman ki insanlar zor olana değil kolay olana yöneldi; işte o zaman onlardan hadis almayı terk ettik." Yine Büşeyr b. Ka'b'ın sık sık "Resülüllah (s) buyurdu ki... şeklinde hadis rivayet etmesine kulak vermeyen İbn Abbas, kendisine Büşeyr'in: "Ben sana Allah Resülü'nün sözlerini aktarıyorum, sen beni dinlemiyorsun!" şeklindeki sitemine, İbn Abbas şöyle cevap verir: "Bir

¹ Buhari, İsti'zan, 13 (VII, 130); Müslim, Adap, 33, 34, 35- 37 (II, 1694- 1696); Ebu Davut, Edep, 137 (V7370-371); Tirmizi, isti'zan, 3 (V, 53); İbn Mace, Edep, 17, (II, 1221); Darimi, İsti'zan, 1, (I, 670); İbn Hanbel, III, 6, 19, 221; IV, 393, 397, 400.

² Müslim, Adap, 33, 34 (II, 1694); Zehebi, *Siyer-i A'lamî'n-Nübelâ*, I, 48, 58.

³ Bağdadi, 26; Hakim, Ma'rifet-ü ulumü'l-hadis, mukaddime.

⁴ Bağdadi, 170.

⁵ Müslim, Hayz, 17, 18, 19 (I, 248); Ebu Davud, Tahare, 83 (I, 142- 143); İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 267- 268; Aşık, N, 178-180.

⁶ Müslim, Mukaddime, 14.

zamanlar “Allah Resülü şöyle buyurdu .” diyen kimseyi duyunca gözlerimiz yaşarırdı; pür dikkat onu dinlerdik. Zaman geldi, halk zoru değil kolay olanı seçti; biz de onlardan yalnız bildiklerimizi alıp kabul ettik.”¹

Bazı Hadis Usulü kitaplarında ve İbn Sirin’in (110/128) sözlerinde belirtildiği üzere, Hicri ilk iki asırda hadis ve haberlerde geçen “ilim” kelimesinin “hadis” anlamında kullanılmış olduğunu kabul ettiğimizde,² Said b. Vehb’in, fakih ve muhaddis sahabi Abdullah b.Mes’ud’dan işittiği şu haber de ilim ve rivayet keyfiyeti açısından sahabilerin farklılığına işaret etmektedir:

“İnsanlar, Muhammed’in ashabından ve onların büyüklerinden kendilerine gelen ilme (hadise) tutunarak salih (iyi ve itaatli) olarak kalacaklar; onların yani ashabın küçüklerinden onlara ilim (hadis) geldiğinde onlar helak olmuşlardır (olacaklardır)”³

Bu haberin yorumuyla ilgili olarak Abdullah b. Mübarek (181/797), metindeki “onların küçükleri” ifadesini, “bid’at ehli” olarak yorumlamaktadır.⁴ İbn Mübarek’in haberdeki “onların küçükleri” ibaresini “ehl-i bid’at” şeklinde yorumu bize, genelde sahabilerin küçüklerinin (sığarü’s-sahabenin) yaşadığı zamanla, büyük fitneden sonra (36- 40/656- 660) siyasi fırka ve mezheplerin, bid’atların başladığı zamanın birbirine rastladığını hatırlatmaktadır. İbrahim en-Nehai’nin (96/714): “Muhtar es-Sakafi (69/688) zamanında isnat sorulurdu; çünkü o günlerde Hz. Ali üzerine çok yalan uyduruluyordu.” şeklindeki ifadesi ile Muhammed b. Sirin’in (110/128): “Fitne’den (Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle ortaya çıkan Hz. Ali ve Muaviye, Hz. Abdullah b. Zübeyr ve Yezid arasındaki savaşlar: Sıffin ve Cemel olaylarından önce aramızda isnat sorulmazdı. Ne zaman ki fitne çıktı, isnat sorulmaya başlandı.”⁵ sözleri de bize, hadislerin senetleri üzerinde kuşku ve tereddüdün büyük fitne olaylarıyla (H. 36- 40) başladığını göstermektedir. Söz konusu bu tarihlerde büyük fitne ile şehit edilen Hz. Osman’ın kanını talep adına vuku bulan Cemel ve Sıffin savaşlarında büyük sahabilerin bazıları hayatta idiler. Esasen Nebi (s) tarafından en güzel şekilde eğitilmiş ve Nebevi siyasetten faydalanmış olan ashab-ı kiram fitneden geri duruyorlardı. Büyük fitne vuku bulduğunda ashabın sayısı 10000 (on bin) civarında olup bunlardan ancak 100’den daha az kişi olaylara karışmıştı.⁶ Ama ne yazık ki bu seçkin insanlardan bazıları, hatta birkaç meşhur sahabi de bu olaylarda bulunmuş; birbirlerini ağır ifadelerle suçlayarak⁷ Hz. Aişe, Hz. Ali ve Hz. Muaviye tarafından düzenlenen, içinde birçok sahabinin de bulunduğu ortalama 70000 Müslümanın hayatını kaybettiği; taraflar içinde: Hz.

¹ Müslim, Mukaddime,7 (I, 15); Tirmizi, İlel, V, 740.

² Müslim, Mukaddime, 14; Tirmizi, İlel, V, 740; Yardım, A, I, 97(dipnot, 1).

³ Abdurrezzak,, *el-Musannef*, XI, 252 (20446), 257 (20483).

⁴ Abdurrezzak, *el-Musannef*, XI, 252 (20446. hadis dipnot, 1).

⁵ Müslim, Mukaddime, 15; Tirmizi, İlel, V, 740- 741; bkz. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, 22.

⁶ İbn Kesir, *el-Baisü’-hasis*, 172.

⁷ Demircan, 129.-130.

Talha b. Ubeydullah, Ammar b. Yasir, Zübeyr b. Avvam, Abdullah b. Abbas, Ubeydullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. As gibi sahabiler de rol almışlardır.¹ Sözü edilen ve edilmeyen bir çok sahabenin rol ve yer aldığı böylesi olaylar, onların da raviliğin vasfıyla ilgili olarak kişisel saygınlık ve olgunluklarının za'fa uğradığını, bunun sonucu siyasi amaç uğruna sapmalar yaşadıklarını, böylece de bir ravi için olmazsa olmaz şartlardan olan güvenilirlik vasfının tespitinin zorlaştığı görülmektedir.

Bu durumda Ehl-i Sünnet ulemasının üzerinde icma ettiği söz konusu adalet, sahabenin tümü için değil, çoğunluğu için geçerli olmalıdır. Onların adaletine delil teşkil eden şey, Allah ve Resülü'nün onlar hakkında övgüsünü içeren naslardır.² Fakat naslardaki bu övgü sahabeyi özel olarak değil, genel ve kurumsal olarak ele almaktadır. Yüce Allah'ın değişmez sünnetine (sünnetullah'a) tabi kimseler olarak elbette onlar da hem karakter, hem kabiliyet hem de ilim, anlayış, adalet vb. donanımlar itibarıyla farklı kimselerdir. Yaratılışlarındaki bu farklılık onların amel ve icraatlarına da yansımaktadır. Bu bakımdan Allah'a ve Resülüne iman edenlerin hepsi aynı derecede değildir. Yüce Allah'ın Nebileri arasında birbirlerine üstünlük farkı olduğu gibi, sahabiler arasında da iman ve din açısından farklılıklar vardır. Bu zaviyeden, rivayetlerinin araştırılmasında onları diğer ravilerle eşit gören birtakım İslam alimleri, Allah'ın bir kimseden razı olmasının kişinin o andaki bir faaliyetinden dolayı olduğu; gelecekte yapacaklarından dolayı olmadığı kanaatindedirler. Yüce Allah'ın ve Resülullah'ın (s) birtakım ayet ve hadislerde onların iman değerleri ve faziletlerinden övgüsünün bir kısmı mevzi ve özel olup, kişi ya da kişilerin o andaki faaliyet ve fonksiyonlarıyla ilgilidir; bir kısmı da, bir nesil olarak sahabeyi öne çıkarması, o zamanlardaki faaliyetlerine ve fonksiyonlarına istinadendir.³

Bu anlayışın aksine bir çok Ehl-i Sünnet alimi ise, sahabeyi öven ayet ve hadislere dayalı olarak günah işlemenin hiçbir sahabiyi sahabilikten çıkarmayacağını ve tüm sahabilerin adil olduğunu, onlara adaletsizlik isnat etmenin hakaret ve büyük günah olduğu ve hatta ne olursa olsun aralarındaki ihtilafları gidermede, problemleri çözmede onların her birisinin bir müctehit olduğunu, icihatlarında hata etseler bile bir sevap kazandıklarını iddia etmekte ve onları hadis rivayeti yönünden cerh ve ta'dile tabi tutmaya gerek görmemektedirler.⁴ Ancak şunu bilmelidir ki, sahabe olsun ya da olmasın, Allah'ın emirleri ve yasaklarının istisnasız her mü'min ve her Müslüman için olduğunu

¹ Hz. Ali, Sıffin savaşı öncesinde kendi taraftarları ve askerlerine hitaben, "Küfrün önderlerine karşı savaşın; çünkü onlar, yeminleri olmayan adamlardır. Umulur ki küfre son verirler." (Tevbe, 9/12) ayetini okuyarak ateşli bir konuşma yapmıştı. Bkz. Demircan, 113- 130

² Yıldız, A. s. 15- 20.

³ İbn Abdilber, I, 2, 3.

⁴ Bağdadi, 48-49; İbn Salah, *Ulumu'l-Hadis*, 294- 295; İbn Kesir, *el-Baisü'l-hasis*, 135; Suyuti, *Tedribü'r-ravi*, II, 214; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 82; Aşık, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayetleri*, 292-293.

düşünürsek haksız yere cana kıymak, zina etmek, içki içmek, yalan söylemek, iftira etmek, diğer raviler için olduğu gibi sahabeler için de büyük günahlardandır. Bu durumda bu tür günahlar, sahabi kimseyi sahabilikten çıkarmasa da onun adalet vasfını yok ederek ravilik vasfını iskat etmez mi? Halbu ki İslam alimleri, İman ve İslam'daki önceliği, Hz Peygamber ile birlikte verdiği Tevhit mücadelesi, imandaki samimiyeti ve sadakati, İslam toplumunda İslam adına gösterdiği performansları yönlerinden ashab arasında derece farkı olduğunu ileri sürmektedirler. Bunlardan 11. derece Mekke'nin fethi günü Müslüman olanlar, 12. derece de Mekke'nin fethi günü ve Veda Haccında Resülüllah'ı (s) gören ve sahabi sayılan çocuklardır.¹ Doğrusu Mekke'nin fethi sırasında bir şekilde, belki de kılıç korkusuyla Müslüman olan ve Hz. Peygamberi sadece veda haccında gören, Ondan hiç hadis rivayet etmeyen sahabi ile, tüm ömrünü Onun yanında geçirmiş, Nebevi terbiye almış ve sünnet bilincine ermiş, hayatını Onunla paylaşmış, Onunla birlikte Tevhit mücadelesi vermiş, bu uğurda şehit ya da gazi olmuş sahabeler arasındaki farkı görmemek bilimsel gerçekliğe ve nesnelliğe uygun değildir.² Nitekim Yüce Allah sahabe arasındaki bu farklılığı şöyle ifade etmektedir:

*"Ne oluyor size ki, Allah yolunda harcamıyorsunuz? Halbuki göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. Elbette içinizden fetihden önce harcayan ve savaşanlar, daha sonra infak edip savaşanlarla bir değildir. Onların derecesi sonradan infak eden ve savaşanlardan daha büyüktür. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı vaat etmiştir. Allah'ın yaptıklarımızdan haberi vardır."*³

Buna göre Mekke'nin fethinden önce, infak eden ve savaşanlar, fetihden sonra infak eden ve savaşanlardan daha faziletli olmaktadır. Gerek İslam alimlerinin sahabeleri derecelendirmesi ve gerekse ayette belirtilen fetih öncesi ve sonrası sahabe farklılığında belirtildiği üzere, mü'min olarak kısa süre de olsa Resülüllah'ı (s) görme ve Onunla beraber olmaları sebebiyle sahabi olmakla beraber bütün sahabeler aynı derecede değildirler; iman, sadakat ve performansları bakımından birbirlerinden farklıdır. İbn Abdi'l-berrin de (463/1071) belirttiği üzere, ayet ve hadislerde ashabın fazileti ile ilgili vasıf ve niteliklerin ashabın her bir ferdinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Yüce Allah'ın Nebileri arasında birbirleri arasında üstünlük olduğu gibi, Müslümanlar arasında da iman ve din açısından farklılıklar bulunmaktadır.⁴

Kelam ve Usul alimlerinin, iman ve amel arasındaki öncelik ilişkisini, amellerin hüküm ve önceliğini değerlendirmede önemseydiği bilinmektedir. Şayet dini naslardaki mukarenet ve dizilişi dikkate aldığımızda, ayeti kerimede sahabeler arasındaki derece farkının ve üstünlüklerinin, İslam'a girmedeki öncelikleriyle; onlardan sonra derece almanın ve Allah'ın razı olduğu cennetlik kimselerden

¹ Hakim en-Neysaburi, *Ma'rifet-ü ulumu'l-hadis*, 22- 24; Suyuti, II, 221-234, Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 35-36.

² Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 71-72.

³ Hadid, 57/10

⁴ İbn Abdilber, I, 2.

olmanın veya bu ikramlara mazhar olmuş sahabe ve tabii olmanın da, Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda güzelliğe tabi olmakla koşullandırıldığını görmekteyiz. İlgili ayette Yüce Allah: “(İslam Dini'ne girme konusunda) öne geçen İlk Muhacirler ve Ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya, işte onlardan Allah razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuştur...”¹

Bu durumda Resülüllah (s) ile her halükarda hemhal olanlar, Ona ittiba edenler ile sadece Onun sohbetinde bulunanların, O'nu görenlerin, O'na mülaki olan ve O'nu uzaktan gören sahabilerin dereceleri aynı değildir.² Nitekim ümmeti içinde en hayırlı olanlar Resülüllah'a iman eden çağdaş arkadaşları,³ onların da en hayırlıları ise “ *Kişinin himmeti-gayreti, kıymetidir.*” ilkesine uygun olarak Onunla hemhal olan, Onun yararı olan hidayet önderleri olarak tavsiye ettiği sahabileridir.⁴

Büyük İslam alimi Serahsi de (483/1090), ravileri ve delil olma yönünden haberlerini değerlendirirken ma'lum ve meçhül raviler olarak sınıflandırır. İlk dört halife ve Abadileyi (Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Amr), Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel, Ebu Musa el-Eş'ari ve Hz. Aişe'yi fıkıh ve ictihatlarıyla ma'ruf sahabilerden sayar. Buna karşın Muksirun'dan⁵ olan Ebu Hureyre, Enes b. Malik ve bu ikisi dışında Hz. Peyamber ile uzun süre sohbeti olanları, rivayetleriyle ma'ruf ve fakat fıkıhları az olanları meçhül sahabiler olarak tanımlamaktadır. Serahsi, aynı şekilde Vabise b. Ma'bed, Seleme b. Muhabbık, Ma'kil b. Sinan el_Eşca'i gibi sahabileri de meçhul raviler grubunda saymaktadır.⁶

Konuya insan karakter ve psikolojisi açısından baktığımızda bir kişi hakkında adil veya doğru hükmünü vermek o kişinin asla yalan söylemeyeceği, hile yapmayacağı anlamına gelmediği gibi, aksine bir zaman fasık ve yalancı olan bir kimsenin hep yalancı olacağı ve hiç doğru söylemeyeceği anlamına gelmez.

Nitekim Resülüllah (s) sahabenin gelecekteki istikametleri ve ilişkileri hakkındaki endişelerini Veda Haccında irad ettiği hutbesinde açıkça ifade etmektedirler: “Benden sonra birbirlerinizin boynunu vuran kafirlere (kafirlerin haline) geri dönmeyin!...”⁷ Ashabını ve ümmetini çok seven, onlar üzerine haris

¹ Tevbe, 10/100; Ayni, I, Mukaddime, 14.

² İbn Abdi'l-berr, I, 2,3; Ayrıca bkz. Yıldız, 23-24.

³ Buhari, şehadet, 9 (III, 151), Fedail-i asahabi'n-Nebiyi, 1 (IV, 189); Rikak, 7 (VII, 173); Eyman, 10 (VII, 224, 233); Müslim, Fedailü's-sahabe, 210-216 (II, 1962-1965); Ebu Davud, sünnet, 10 (V,44).

⁴ Müslim, fedailü's-sahabe, 207 (II, 1961); İbn Mace, Mukaddime, 6 (I,16); Beyhaki, *el-Medhal*, 163; Acluni, *Keşfü'l-hafa*, I, 147.

⁵ **el-Muksirun**: Resülüllah'dan (s) bin ve daha fazla hadis rivayeti olan yedi sahabe. Onlar: Ebu Hureyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Malik, Hz. Aişe b. Ebi Bekr, Abdullah b. Abbas, Cabir b. Abdullah, Ebu Said el-Hudri'dir. Bkz. İbn Salah, s. 296; Koçyiğit, *Hasis İstılahları*, s. 285.

⁶ Serahsi, *Usul-u Serahsi*, I, 338,339-342.

⁷ Buhari, İlim, 43 (I,38); Adahi, 5 (VI, 236-237); Fiten, 8 (VII, 91); Müslim, İman, 118-120 (I, 81-82); Kasame, 29 (II,1305-1306); Tirmizi, Fiten (28 (IV, 486); Ebu Davud, Sünne, 16 (V, 63); Darimi, Menasik, 76 (465); İbn Hanbel, II, 85, 87, 104; V, 37, 39, 44, 45, 49, 68.

(çok düşkün) olan Rahmet Peygamberi,¹ onların gelecekteki ruh hali ve birbirlerine karşı davranışlarından endişesini bir başka hadislerinde şöyle anlatır: “Ashabımdan bazı kimseler o hale gelecekler ki, onları görüp tanıdığımda benden kaçacaklar, yanımdan uzaklaşacaklar. Onlar için ben. “Ey Rabbim! Onlar benim ashabcıklarım (çok sevdiğim arkadaşlarım).” dediğimde bana şöyle denilecek: “Onların senden sonra neler yaptıklarını bilmezsin.”² Hz. Esmâ’dan gelen bir başka rivayette ifade şöyledir : “Allah’a yemin olsun ki onlar, senden sonra çok geçmeden ökçeleri üzerine gerisin geriye dönüverdiler.”³ Bizzat Allah’ın sevgili Elçisi, ashabı içinde kendi varlığının bir güvence olduğunu belirtir ve adeta vefatından sonra ashabının iman ve istikamette aynı kaliteyi koruyamayacağına, fitnelere maruz kalacağına şöyle işaret eder: “Yıldızlar gökyüzünün güven kaynağıdır; onlar yok olduğu zaman gökyüzüne vaad olunan şeyler yani tehlikeler gelip çatar. Ben de ashabım için güven kaynağıyım; ben gittiğim (vefat ettiğim) zaman da ashabıma vadolunan şeyler (tehlikeler) gelip çatar...”⁴

Resülüllah’ın (s) kendinden sonra ashabının durumuyla ilgili endişelerini dile getiren bu anlamdaki hadisler, daha sonraki tarihi süreçte, 35/656 yıllarında üçüncü halife Hz. Osman’ın şehadetiyle başlayan ve sonra Hz. Osman’ın katillerini ve asileri cezalandırma niyetiyle⁵ Hz. Aişe ve Hz. Ali arasında vuku bulan savaşla (cemel savaşıyla), Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen savaşla (siffin savaşıyla) devam etmiştir. Müslümanlar arasında vuku bulan bu olaylarda bazı sahabiler ölmüş; Müslümanlar arasında husumet ve şiddetli kırgınlığa sebep olan bu olaylardan sonra, Müslümanlar içinde Hariciler ve Şia diye birbirlerini suçlayan, tekfir eden iki büyük siyasi fırka orataya çıkmıştır. Bu durum, iki taraf arasında meydana gelen kırgınlıklar, lanetleşmeler, ihanetle suçlama ve iftiralar, restleşmeler ve korkunç siyasi çatışmalarla doğrulanmaktadır.⁶ Tarihi süreç içinde ortaya çıkan bu iki fırka (Hariciler ve Şia), Müslümanlar içerisinde kendi düşünce

¹ Tevbe, 9/128.

² Buhari, Tefsirü'l-Kur’an, 5/14 (V, 191-192); 21/2 (V, 240); Rikak, 45 (VII, 195), 53 (VII, 206-208); Fiten, 1 (VII, 87); Müslim, Tahare, 37 (I-217); salat, 53 (I, 300); Fedail, 29, 32, 40 (II, 1794-1800); İbn Hanbel, V, 48, 50.

³ Buhari, Rikak, 53 (VII, 209); Fiten, (VIII, 86).

⁴ Müslim, Fedailü’s-sahabe, 207 (II,1961).

⁵ Demircan, A, *Ali-Muaviye Kavgası*, 77-85.

⁶ Bu konuda bkz. Abdurrezzak, VI, 315- 316 (10987); Beyhaki, es-Sünenü'l-Kübra, VII, 417; Ebu Reye, 86-88; Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, 110-135. Hz. Ali Siffi savaşı öncesinde kendi taraftarları ve askerlerine hitaben, “Küfrün önderlerine karşı savaşın; çünkü onlar, yeminleri olmayan adamlardır. Umulur ki küfre son verirler.” (Tevbe, 9/12) ayetini okuyarak ateşli bir konuşma yapmıştı. Bkz. Demircan, 113- 130. Hz. Ali’nin başında bulunduğu ve içinde bir çok sahabinin bulunduğu Müslüman toplulukla, Hz. Muaviye’nin başında bulunduğu ve içinde bir çok sahabinin bulunduğu diğer bir topluluk arasında “Siffin” denilen yerde şiddetli çarpışmalar olmuş (37/657); sözü edilen bu savaşta ölenlerin sayısı ilgili kaynaklarda çok değişik ve abartılı rakamlar verilmekteyse de daha sağlıklı İslami kaynaklara göre savaş boyunca her iki taraftan ortalama 70000 kişi ölmüştür. Bunların içinde çok sayıda sahabi olduğu söylenmektedir. Bu konuda bkz, Demircan, 124- 134.

ve inanışlarına destek bulmak ve taraftar toplamak için, İslam'a uysun veya uymasın ayet ve hadisleri kendi görüşleri ve inanışlarına uygun yorumlamışlar; neticede bunlara dayalı, bu fırkaları savunan veya yeren, hallerini yorumlayan Mu'tezile gibi tikadi fırka ve mezhepler ortaya çıkmış.¹ Meşhur sahabilerin de aktif rol aldığı ve hatta başını çektiği bu süreçte cereyan eden ve ümmetin canını yakan, Müslümanların kanayan yarası olan bütün bu olumsuz olaylar ve gelişmeler, birtakım Müslümanlarda, Resülüllah'dan (s) sonra ahabın aynı sadakat ve samimiyette kalmadıklarını, öğretildikleri ve eğitildikleri Nebvi siyaset çizgisini devam ettiremediklerini, birer hidayet yıldızı ve ümmet içinde güven kaynağı olma özelliklerini kaybettikleri kanaatini uyandırmaktadır.

5-Hadis Ravileri Olarak Tuleka Sahabilerin Durumu

Bazı İslam Tarihi ve Hadis Usulü kitaplarında belirtildiği üzere Hz. Peygamber, ahabın arasında iken ve sahabe döneminin başlangıcında Müslümanlar birbirlerine yalan isnat etmekten çok uzak idiler. Henüz Hz. Peygamber'in tüm hadisleri bir kitap içerisinde toplanmış ve kontrol altına alınmış değildi. Ancak "fitnetü'l-kübra" (büyük fitne) olaylarıyla (35/656) başlayan ve Hz. Ali'den sonra artan hadis vaz'ı, İslamiyet için ciddi bir tehlike arz etmeye başladığı zaman, hadiscilerin bu tehlikeye karşı bütün güçleriyle harekete geçtikleri, sahih hadisleri uydurma hadislerden ayırt edebilmek amacıyla hadisler üzerine büyük bir titizlikle eğildikleri görülmektedir.² Sürdürülen bu faaliyetler neticesinde hadisler, sadece Hz. Peygamber'den iştilip ağızdan ağıza, nesilden nesile aktarılan sözler olarak kalmamış; nakletmenin yanında hadislerin isnadı, ravilerinin güvenilir olup-olmadıkları, senedinin sıhhat derecesi, metninin Rasülullah'a (s) aidiyeti ve uygunluğu, kısaca hadis bilginleri tarafından uydurma olan hadisleri tespit edebilmek için ortaya konulan kriter ve kaideleriyle bu ilim (hadis ilmi) ortaya çıkmıştır. Bu anlayış ve konjoktür içerisinde hadis rivayetinde isnadın (bir hadisi nesilden nesile nakleden ravi zincirinin) tatbik safhasına girildiği de aşikardır.

Hicri sekizinci yılda (630) Mekke fethedildiğinde, halk İslam'a girdi. Ancak Kureys'in ileri gelenleri başta olmak üzere insanların bir kısmı yürekten ve samimi iman etmemişti. Onlardan bir kısmı canını ve malını kaybetme korkusundan, bir kısmı, o günlerde kuvvetli durumda Müslümanların müşrikler ve Yahudilerle yaptığı savaş ganimetlerinden yararlanmak ve daha başka sebeplere dayalı olarak Müslüman olmuşlar, serbest bırakılmışlardı. Böylece Müslüman toplumun içine gerçekten iman etmemiş veya iman etme konusunda mütereddit, Resülüllah (s) tarafından serbest bırakılan kimseler olan "Tuleka" da girmiş, hatta fetihden hemen sonra vuku bulan Huneyn savaşına Müslümanlarla birlikte katılmışlardı. Henüz İslam'a girmiş ve orduya katılmış olan bu kimseler, Huneyn günü savaştan

¹ Müslim, Mukaddime, I, 13-14; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 82.

² Müslim, Mukaddime, 13-15; Tirmizi, *ilel*, V, 740; Koçyiğit, *Hadiscilerle-Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 101- 105; *Hadis Tarihi*, 106- 107; bkz. Polat, *Salahattin, Hadis Araştırmaları*, 16- 24; 112.

kaçan, İslam ordusuna zor anlar yaşatan ve Resülüllahı yalnız bırakan kimselerdi.¹ Onlardan bazıları, Huneyn'de Hevazinlilerin ilk saldırısında İslam ordusunun bir anlık bozgunu sırasında Resülüllah'ın (s) aleyhine ve Müslümanların moralini bozucu, içlerindeki şiddetli kını yansıtan sözler sarfetmişlerdi. İşte böyle kritik ve zor bir anda bu tür sözleri sarfedenlerin, "Tulaka" 'dan saydığımız bazı kişiler olduğunu görmekteyiz. O gün Tuleka'dan Ebu Süfyan, çantasından fal oklarını çıkarmış, Havazinlilerin Müslümanları yeneceğini düşünerek şöyle demişti: "Artık onların yani Müslümanların bozgunu denize varıncaya kadar sürer, sona ermez."² Yine o günlerde Ebu Süfyan, Hevazinlilerin Müslümanları yeneceği üzerine yemin etmiş; Yanında bulunan müşrik Safvan b. Ümeyye ona: Sus, ağzına taş toprak dolsun!" diyerek onu susturmuştur. Kureyşli Safvan b. Ümeyye'nin ana bir kardeşi olan Tuleka'dan Kelede b. Hanbel, Resülüllah'ın kendisine tanıdığı müddet süresi içerisinde daha o sıra müşrik olan Ümeyye b. Safvan'ın yanında Müslümanların bozguna uğramasına sevinerek şöyle demişti: " Artık bugün sihir bozulmuştur! Vallahi! Onlar bir daha düzelmezler" demiş yine Safvan ona: "Sen sus, Allah senin ağzını dağtınsın!" diyerek onu susturmuştur. Huneyn bozgunu sırasında Tuleka'dan Şeybe b. Osman b. Ebi Talha: "Bu gün benim için intikam günüdür." diyerek Resülüllah'ı (s) öldürmeyi düşünmüş ve böylece Uhut savaşında öldürülen babasının intikamını almak istediğini belirtmişti.³ Hatta yeryüzünün Müslümanlara dar olduğu o zor ve kritik günde Huneyn'den kaçanlar ki bunlar, - Mekke'nin fethinden hemen sonra İslam ordusuna katılan bu kimseler, aralarında seksen müşrikin de bulunduğu Tuleka'dan kimselerdir- "Artık Araplar, atalarının dinine dönebilirler." diyorlardı.⁴

Adalet ve takva açısından güzel bir örnek oluşturan ilk dört halife dönemi içerisinde tartışılan en önemli konulardan biri ve hatta en önemlisi, imametinin ikinci yarısında, Mekke'nin fethi sırasında kılıç zoruyla Müslüman olan Ümeyye oğullarından bazı kişilere ve özellikle Tuleka'dan bazılarına Hz. Osman'ın ölçsüz bir müsamaha ile yetkiler vermesi, bu kişilerin de yetkilerini kötüye kullanmalarıdır. Bu bağlamda, fetihden sadece yirmi yıl kadar sonra Kureyş'in ileri gelen adamlarının ve özellikle de Tuleka'nın servete gark olduklarını, görünüşlerinde (giyim, kuşam, bayındırlık, maişet vb. alanlarda) lükse daldıklarını, siyasi davranış ve değerlerde bir değişim yaşandığını göz ardı etmemek gerekir. Hz. Osman'ın yumuşak karakterde olması, atamalarda Emeviler'den yakınlarını tercih etmesi, büyük ve saygın sahabileri eyalet ve vilayetlerdeki görevlerinden azledip yerine toy olan Emevi gençleri tayin ve tespit etmesi durumu daha da karmaşık hale getirmiştir.⁵ Çünkü bu gençlerin çoğu, İslamAa ilk girenlerden ve

¹ Halebi, III, 63-65,67.

² İbn Hişam, IV, 86.

³ İbn Hişam, IV, 86-87; Taberi, *Tarih*, II, 168.

⁴ Halebi, III, 70.

⁵ Koçyiğit, *Hadisçilerle- Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 24- 25.

oluşmuş olan İslam toplumunun çilesini çekenlerden değildi. Yaşayan ilk Müslümanların bilincine yerleşmiş olan Kur'an'a dayalı İslami model idare ve atmosferi henüz özümsememişlerdi. Dünyalarına, servetlerine, lüks ve nimetlere dalan, iktidar ve kuvvetliden taraf olmayı yeğleyen bu kimseler, o günkü konjoktürde "dini anlayışı" temsil eder olmuşlar; protesto seslerini yükseltmişler ve eylemlerinin Allah adına olduğu inancıyla da kimsenin kınamasından korkmamışlardır. Tüleka'dan olup Muaviye ile birlikte hareket eden ve Tevhit akidesini kalplerine yerleştirme konusunda iyice eğitilmemiş ve sünneti içselleştirememiş olan, bununla birlikte yönetim hırsı, güç ve mevki sahibi olma fırsatçılığı ile davranan bir grup, ümmet yaşamının siyasi iktidarını ellerine geçirince toplumda ciddi sorunlar ve tartışmalar başlamış; böylece ümmet arasında emanetin ehil olan kimselere teslimi ilkesi zedelenmiş; kamusal alanda meşveret terkedilmiş; ümmetin içindeki takva ve tefekkür sahibi önder bazı kimseler de baskı altına alınmışlardı. Hz. Peygamber'in vefatı ve özellikle de Hz. Osman'ın hilafeti sırasında görüldüğü üzere cahiliye dönemindeki Arap kabileleri (Haşim oğulları ve Ümeyye oğulları) arasındaki rekabet ve nükseden husumet sahabe de olsa ravinin güvenilirliğinin tespitini güçleştirmiştir.

Tarihçilere göre bu tür eylemler, Hz. Muaviye'nin, Hz. Osman'ın Suriye valisi olduğu zamanda başlamıştı. Tarihi kaynaklarda belirtildiğine göre, o sırada Suriye'de bulunan meşhur sahabe Ubade b. Samit, faizli alış-verişe karşı çıkmış; insanlara " Altın altınla tam tamına eşit ölçüde, aynı ağırlıkta ve peşin olarak değiştirilir; fazlası ribadır. Buğday buğdayla, aynı ölçüde, aynı ağırlıkta peşin olarak değiştirilir; fazlası ribadır..."¹ anlamındaki hadisi okumuş, bu davranışı ile o, altının kendi cinsinden daha fazlasıyla değiştirilmesini kınamıştı. Bunun üzerine Muaviye onu makamına çağırılmış, Ona: Bu hadisi Hz. Peygamber'den bizzat duyup duymadığını sormuş; Hz. Ubade'nin, ilgili hadisi bizzat Rasülullah'dan duyduğunu belirtmesi üzerine vali Muaviye: "Bu hadisi söylemekten vazgeç!" diyerek Hz. Ubade'den söz konusu riba hadisini rivayet etmemesini istemiş; Hz. Ubade'nin, "Bilakis ilgili hadisi insanlara aktaracağım." demesi üzerine Muaviye: "Benimle Muhammed'in ashabi arasında onları affetmekten daha güzel şey olamaz." diyerek Hz. Ubadeyi kurnazca ve siyasi bir cevapla göndermiştir.² Ancak ısrarla Hz. Ubade, çarşı Pazar dolaşarak malum hadisi aktarmaya devam etmiştir. Onun mevcut yönetimi ve Ümeyyeoğullarını eleştirmeyi artırması üzerine, bu durumdan çok sıkılan Muaviye, Hz. Osman'a bir mektup yazarak " Ubade, Şam halkını huzursuz ediyor ; ya onu bu işten vazgeçir, ya da ben onu Şam'dan süreceğim." şeklindeki şikayet etmiş; bunun üzerine Hz. Osman : "Bize gelmesi için Ubadeyi yola çıkar." demiş, Muaviye de O'nu Şamdan göndermiştir.³ Onun

¹ İbn Mace, *Sünen*, ticaret, 48(II,757).

² Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, 422; İbn Asakir, *Tehzibü Tarihi Dimaşk el-Kebir*, VII, 215.

³ Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, 243-244; İbn Asakir, VII, 214.

yaptıklarını eleştiren ve onun tarafından doğruyu söylemekten engellenen diğer seçkin bir sahabe de Hz.Ebu Zer el-Gıfaridir. Ebu Zer, Muaviyenin Şam'da bir saray yaptırması üzerine yanına gidip " Ey Muaviye! Bu bina Allah'ın malından ise bu bir hainliktir, kendi malından ise bu bir savurganlıktır." diyerek israf ve bidatin yasaklığı ile ilgili birtakım hadisler okumuş; bu tür yapılanma ve yönetimin daha evvel bulunmadığını hatırlatması üzerine Muaviye, Ebu Zer ile ilgili Hz Osman' a bir mektup yazmış; Hz. Osman'ın Ebu Zer için, "Onu bize en zebun bir binitle gönder!" diye emir vermesi üzerine Muaviye, onu zayıf bir binitle, gece-gündüz meşakkatli yolculuk yapan bir kervan içerisinde Medine'ye göndermiştir. Ebu Zer, Medine'ye vardığında Hz. Osman'a eleştirel nitelikli tarihi şu sözünü söylemiştir: "Tecrübesiz çocukları görevlere tayin ediyorsun, imtiyazlı davranıyor, adam kayırıyor, Tulekaya yakınlık gösteriyorsun..." Bunun üzerine Hz. Osman da onu Medine dışında bir mahrumiyet yeri olan "Rebeze" ye sürmüştür.¹ Daha sonraki zamanlarda daha da ileri gidilerek bazı sahabilerin katıldığı protestolar o günün başkenti Medine'ye sızramıştır. Zaman ilerledikçe daha ileri gidilmiş; Hucr b. Adiy, Hz. Hüseyin, Geylan ed-Dımaşki, Said b. Cübeyr vb. önemli zatlar işkenceler sonucu idamla şehit edilmişlerdir.² Bu eylemlerine karşılık Emevi sarayı halk nazarında meşruiyetini sağlamak, hatalarını kamufle etmek için hadis uydurma yolunu açmış; yine bu türden muhalif söylemleri bastırabilmek için Kadercilik, Cebriye vb. ile ilgili kelami tartışmaları başlatmıştır. ³

Bütün bu nedenlerle diyebiliriz ki, bir beşer olarak diğer insanlar için var olan günah, hata, unutmama ve sehiv sahabe için de vardır. Bir kimsenin sahabe olması, onun masumiyeti, günahsızlığı ve yanılmazlığı anlamına gelmez; onun mutlak adaletli olduğunu ifade etmez. O halde ravilik vasfı açısından, insan olarak diğer raviler için şart koşulan kurallar, sahabe ravilerden bazıları için de şart koşulabilir. Hadiste var olan "Sahabe udulür." (istisnasız sahabiler adildirler.) şeklindeki formülasyon ve sahabe dokunulmazlığı, ravilik vasfı açısından sahabenin istisnasız tamamı için değil, belki usul ve örfteki sahabe tarifine uygun olarak ravilik vasfı taşıyan çoğunluğu için olmalıdır. Bu durumda bir çok İslam aliminin ve usulcülerin tarif olarak benimsediği daha nitelikli, Hz. Peygamberle beraberliği ve arkadaşlığı daha belirgin ve devamlı olan sahabe tarifi, ancak 11. tabakadaki sahabe grubuna giren Tuleka'dan bazıları ravilik vasfı cihetinden dışarıda bırakılmaktadır.

Sonuç

Sahabe, vahyin ilk şahitleri ve Hz Peygamber'den sünnet terbiyesi alan, Onunla vahyi yaşayan, Onun manevi ikliminde yetişen, Ondan aldıklarını daha sonraki nesle aktaran ilk nesildir. Bu itibarla sahabeyi ve dindeki konumlarını bilmek,

¹ Belazuri, *Ensabü'l-Eşraf*, V, 43.

² Şehristani, *el-Müel ve'n-nihal*, I, 47-49 (bkz.dipnotlar); Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, 18-20; Koçyiğit, *Hadisçilerle- Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*,61-63.

³ Şehristani, I, 45-47; Koçyiğit, *Hadisçilerle-Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 56-63,101-102, 105.

İslami öğretilerin temelini oluşturan sağlıklı hadis rivayeti ve sünnet bilgisi için oldukça önemlidir. Kuşkusuz onlar, Kur'an-ı Kerim'in açıklamaları ve Resülüllah (s) tarafından yaşanmış şekli olan sünnetin ve onun sözlü ifadesi olan hadislerin sonraki nesillere aktarımında büyük gayret göstermişlerdir. Onların bu gayretlerinde en etkin faktör ve motivasyon, Allah ve Resülüllah sevgisi, Yüce İslam Dini'ne ve onun öğretilerine olan ilgidir. Yepyeni mesajlar içeren bu dinin öğretileri konusunda o zamanda (saadet asrında) hemen her sahabe bir heyecan yaşamış, Hz. Peygamber'in yaşadıklarını ve söylediklerini öğrenmeye top yekün gayret göstermişlerdir. Altın nesil bu güzide insanlar, iman ve İslamdaki öncelikleri ve bu uğurda samimi olan çaba ve gayretleriyle Allah ve Resülü tarafından sevilmişler, ayet ve hadislerde övülmüşlerdir. Ancak kişilerin farklı olan kabiliyet, iş, uğraşı ve kapasitelerine paralel olarak hepsi de aynı oran ve ölçüde performans gösterememiştir. Bu itibarla İslam'daki öncelik ve performanslarındaki farklılıklar, onları itibar ve faziletleri bakımından tabakalandırmıştır. Aynı şekilde onların doğaları, iş ve imkânlarındaki farklılıklar, sünnet ve hadise olan ilgi ve öğrenmelerine de yansımış; doğal sonuç olarak bütün sahabilerin sünnet ve hadis bilgileri aynı düzeyde olmamıştır.

Hadis rivayetiyle ilgileri farklı düzeylerde olan sahabenin adaletine gelince, Mutezile, Hariciler, Şia'nın sahabeye söven Rafiziler kolu ve onların Hattabiyye kolu olan bazı ehl-i bid'at mezheplerinin dışında, tüm İslam mezhepleri sahabenin tamamını adil kabul etmekte ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu, fitneye karışan ve karışmayan tüm sahabileri istisnasız ve tartışmasız adil görmektedir. Onların sahabenin adaletinden anladıkları, sahabenin tüm hata ve nisyandan, günahlardan masum oldukları anlamında olmayıp, onların hadis rivayetinde kasıtlı yalandan kaçınmış olmalarıdır.

Buna karşın Ehl-i Sünnet içinde bir diğer görüş sahipleri ise, sahabilerin de insan olduklarını, gerek Resülüllah (s) zamanına ve gerekse ondan sonra bazı büyük ve küçük günahlar işlediklerini, hata ve yanılmaları olduğunu, onların emir ve yasakları içeren İlahi vahyin ilk muhatapları olduklarını, sahabilerin masum kimseler olmadıklarını ileri sürerler ve adalet, ashabın her bir ferdi ve tümü için değil, bir nesil olarak geneli için geçerlidir derler. Kur'an ve hadislerde sahabeye ilgili övgülerin de böyle olduğunu yani bu övgüler, bir, birkaç veya bir grup sahabinin o anda ve zamanda işlediği güzel bir amelden, iyi performansından dolayıdır, derler. Bu görüşte olanlara göre Hz. Peygamber'in büyüklüğüne ve şanının yüceliğine itibarla kısa bire an da olsa onu gören, ona mülaki olan kimseler olan sahabe, önceki ve daha sonraki nesillere karşı genel bir nesil olarak övülmüştür.

Denilebilir ki, İslam inancına göre Allah'ın bir kimseden razı olması o anda yaptığı işlerden dolayıdır; gelecekte yapacaklarından dolayı değildir. Bir kısmını çalışmamızda belirttiğimiz ve daha birçok güvenilir İslam tarihi ve hadis kaynaklarında belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in sağlığında inancı itibarıyla saf,

temiz ve sadık olan sahabe, onun vefatından sonra bu hallerini devam ettirememişlerdir. Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerden özellikle tarihte "el-fitnetü'l-kübra" (büyük fitne) olarak bilinen Hz. Osman'ın şehit edilmesi olayı (35/656) başlangıç kabul edilen ve ona bağlı olarak gelişen olay ve dönemler için bu durumu te'yid etmektedir. Nitekim birçok güvenilir klasik hadis kaynaklarında değişik versiyonlarla gelen ashabin geneline yönelik, aralarında iken onların şahidi, teminatı ve kontrolcüsü olan Resülüllah'ın (s) gelecekte ashabının durumuyla ilgili endişe içeren şu sözleri de bu durumu te'yit etmektedir: ".Benden sonra birbirlerinizin boynunu vuran kafirler olmayın!"¹

Hz. İbn Abbas'tan ve diğer sahabilerden gelen diğer rivayelerde: "...Sen onların arasından ayrıldıktan sonra ökçelerinin üzerinde gerisin geri dönüverdiler."² "Senden sonra onların neler çıkardıklarını bilmezsin."³ Sonraki tarihi süreçte, sahabiler arasında vuku bulan bu itham ve iftiralar, siyasi çatışmalar, dehşetli ve korkunç olaylar, adeta Onun kendinden sonra yaşayan ashabi hakkındaki endişesini onaylamış; Rasülüllah'tan sonraki ashaptan bazılarının sıdk ve samimiyetlerini, Nebevi siyaset ve terbiyelerini kaybettiklerini, dolayısıyla mü'minler için birer hidayet yıldızı ve emniyet olma özelliklerini kaybettiklerini bize göstermiştir.

Hiç kuşkusuz bir beşer olarak diğer insanlar için var olan günah, hata, unutma ve sehiv sahabe için de vardır. Bir kimsenin sahabi olması, onun masumiyeti, günahsızlığı ve yanılmazlığı anlamına gelmez; onun mutlak adaletli olduğunu ifade etmez. Dinin kendisi olan hadiste ravilik vasfı açısından, insan olarak diğer raviler için şart koşulan kurallar sahabi ravilerden bazıları için de şart koşulmalıdır. Hadis Usulü kaynaklarında var olan "Sahabe udulür." (istisnasız sahabiler adildirler.) şeklindeki formülasyon ve sahabi dokunulmazlığı, ravilik vasfı açısından istisnasız ashabin tamamı için değil, belki usul ve örfteki sahabi tarifine uygun olarak ravilik vasfını taşıyan çoğunluğu için olmalıdır.

Bu durumda bir çok İslam aliminin ve usulcülerin tarif olarak benimsediği daha nitelikli, daha özgün, Resülüllah'a arkadaşlıkta daha çok devamlılık, dini daha iyi anlama, sünnete ittiba, samimi arkadaş ve bağlılığın ifadesi olan "sahabi" terimini karşılamada yetersiz olup dışarıda kalan ve ancak 11. tabakadaki sahabi grubuna

¹ Buhari, İlim, 43; Adahi, 5; Fiten, 8; Müslim, İman, 118-120; Kasame, 29, vd. "Onların senden sonra neler yaptıklarını bilmezsin." (Buhari, Tefsirü'l-Kur'an, 5/14; 21/2; Rikak, 45, 53; Fiten, 1; Müslim, Tahare, 37; salat, 53; Fedail, 29, 32, 40, vd.). Hz. Ebu Bekir'in kızı Hz Esmâ'dan gelen rivayette: "Allah'a yemin olsun ki onlar, senden sonra çok geçmeden gerisin geriye döndüler." (Buhari, Rikak, 53; Fiten, 1).

² Buhari, Enbiya, 8, 48; Tefsirü'l-Kur'an, 22; Tirmizi, Kıyame, 3, vd.

³ Buhari, Rikak, 53; Fiten, 1; Müslim, Tahare, 39; Fezail, 28- 30, 32, 40, vd. ve "Senden sonra ashabının neler çıkardıklarına dair bir bilgin yoktur." (Buhari, Rikak, 53; Fiten, 1; Meğazi, 35, vd.). Onların arasında iken bir şahit bir teminat ve bir gözetleyici olan Resülüllah'dan (s) (Maide, 117; Buhari, enbiya, 8, 48; Tefsirü'l-Kur'an, 22/2; Tirmizi, Kıyame, 3, vd.)

giren Tuleka'dan bazılarını ravilik vasfı cihetinden incelemek gerekmektedir.¹

¹ Özellikle Mekke'nin fethi sırasında herhangi bir nedenle (istemiyerek, bir çıkar veya kılıç korkusu ile) Müslüman olan ve kendilerine "Tuleka" denilen sahabilerin ravilik vasfı açısından incelenip değerlendirilmesi gerekir. Tuleka'dan sayılan ve naklettikleri rivayetleri bulunduğunu tespit edebildiğimiz bu yirmi sekiz (28) sahabiden sadece **Muaviye b. Ebu Süfyan** ile ilgili çalışma, rivayetlerinin çokluğu, renkli kişilik, siyasi ve idari özgünlüğü nedeniyle, önümüzdeki günlerde "*Bir Ravi Olarak Muaviye ve Rivayetleri*" konulu müstakil ve özel kitap şeklinde düşünülmektedir. Rivayet sahibi (ravi) olarak yukarıda adları verilen diğer yirmi yedi (27) sahabinin kimlik, kişilik, ravilik vasıfları ve rivayetleri ile ilgili değerlendirmemiz ise, bu çalışma sürecinde III. makale olarak devam edecektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulkaki**, M. Fuat, *el-Mu'cemü'l-müfehres lielfazı'Kur'an*, İstanbul, ts.
- Acluni**, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas* (I-II), Kahire, ts.
- Amidi**, Ali b. Muhammed, *el-İhkam* (I-II), 1402/1982.
- Asım Efendi**, *Kamus Tercemesi* (I-IV), İstanbul, 1887.
- Aşık**, Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, İzmir, 1981.
- Ayni**, Ebu Muhammed Mahmut b. Ahmet, *Umdetü'l-kari şerh-u sahihi'l-Buhari* (I-XX), Kahire, 1972.
- Babanzade**, Ahmet Naim, Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari muhtasarı ve tecrid-i sarih tercemesi* (I-XII), Ankara, 1970.
- Bağdadi**, Abdülkerim b. Tahir b. Muhammed, *el-Farku beyne'l-fırak*, Beyrut, ts.
- Belazuri**, Ahmet b. Yahya b. Cabir, *Ensabü'l-eşraf* (thk. Mahmud el-Firdevs el-Azm (I_XXV), Dımaşk, 1998.
- Beyhaki**, Ebu Bekr Ahmet b. Huseyin, *es-Sünenü'l-kübra* (I-X), Haydarabat, 1936.
- Buhari**, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiü's-sahih* (I-VIII), İstanbul, 1981.
- Canan**, İbrahim, *Kütüb-ü Sitte muhtasarı tercüme ve şerhi* (I-XVIII), Ankara, 1988.
- Darimi**, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen* (1), İstanbul, 1981.
- Davutoğlu**, Ahmet, *Sahih-i Müslim tercemesi ve şerhi* (I-XI), İstanbul, 1980.
- Demircan**, Adnan, *Ali-Muaviye Kavgası*, İstanbul, 2002.
- Diyarbakri**, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Tarihu'l-hamis fi ahval-i enfesi'n-nafis* (I-V), Mısır, ts.
- Ebu Davut**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen* (I-V), İstanbul, 1981.
- Ebu Reyze**, Mahmut, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, İstanbul, 1988.
- Elmalılı**, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (I-IX), İstanbul, ts.
- Ezrakı**, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmet, *Ahbaru Mekketi'l-müşerrefe* (I-III), Göttingen, 1275/1858.
- Heykel**, Muhammed Hüseyin, Hayat-ı Muhammed, Kahire, ts.
- Hakim**, Ebu Adullah Muhammed b. Abdullah en-Neysaburi, *Ma'rifet-ü ulümü'l-hadis*, Beyrut, ts.
- Halebi**, Ali b. Burhanettin, *es-Siretü'l-Halebiyye* (İnsanü'l-uyun) (I-III), Beyrut, ts.
- Hatib**, Ebu Bekr b. Ali el-Bağdadi, *el-Kifaye fi İlmi'r-rivaye*, Beyrut, 1988.
- Iraki**, Zeynüddin Ebu Muhammed Abdüddaim, *Kitabü'l-mübhemat* (elyazması), Süleymaniye Kütüphanesi, 57, İstanbul, 854/1450.
- İbn Abdilberr**, Ebu Ömer Yusuf en-Nemeri, *el-İstiab fi ma'rifeti'l-ashab* (I-IV), Kahire, ts.
- İbnü'l-Esir**, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed, *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahabe* (I-V), Beyrut, ts.
- el-Kamil fi't-tarih* (I-XII) Beyrut, 1982.
- İbnü'l-Esir**, Mecdüddin el-Mübarek b. Muhammed el-Cezeri, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser* (I-V), Beyrut, ts.
- İbn Hacer**, Şehabuddin Ahmet b. Ali el-Askalani, *Fethu'l-bari bi şerh-i sahihi'l-Buhari* (mukaddime +I-XIII), Kahire, 1987.
- es-Siretü'n-Nebeviyye min fethi'l-bari*- thk. Muhammed el-Emin b. Muhammed Mahmut b. Ahmet (I-II), Beyrut, 2001.
- *el-İsabe fi temyizi's-sahabe* (I-IV), Beyrut, 1992.?
- Nüzhethü'n-nazar*, Mısır, 1934.

- İbn Hanbel**, Ahmet b. Muhammed, *el-Müsned* (I-VI), İstanbul, 1982.
- İbn Hemmam**, Abdurrezzak, *el-Musannef* (I-XII), Beyrut, 1984.
- İbn Hişam**, Ebu Muhammed Abdulmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (I-IV), Kahire, 1987.
- İbn Kesir**, Ebu'l-fida İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-nihaye* (I-XIV), Kahire, 1988.
--- *el-Baisü'hasis*, Beyrut (1408/1987).
- İbn Mace**, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *es-Sünen* (I-II), İstanbul, 1982.
- İbn Manzur**, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanü'l-Arab* (I-XV), Beyrut, ts.
- **İbn Sa'd**, Muhammed, *et-Tabakatü'l-kübra* (I-X), Beyrut, 1985; *et-Tabakatü'l-Kübra et-Tabakatü'r-Rabia minmen Eslame Inde Fethi Mekke Vema Ba'de Zalike* (XII), (thk. Dr. Abdülaziz Abdullah es-Selumi), Taif, 1995.
- İbn Salah**, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrazuri, *Ulumu'l-hadis* (thk, Nurettin Itr), Dimaşk, 1984.
- Kırbaşaoğlu**, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadis İstilahları*, Ankara- 1980.
---*Hadis Usulü*, Ankara, 1975.
---*Hadis Tarihi*, Ankara, 1981.
---*Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1988.
- Larousse**, *el-Mu'cemü'l-esasi* (I), Alecso, 1989.
- Müslim**, Ebu'l_Huseyin Müslim b. Haccac, *es-Sahih* (I-III), İstanbul, 1981.
- Nevevi**, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *Sahih-i Müslim bi şerh-i Nevevi -el-Minhac fi şerh-i sahih- Müslim b. Haccac*(I-XVII), Kahire, 1973.
---*İrşadü tullabi'l-hakaik*(thk. Abdulbari Fethullah es-Selefi) Medine, 1987.
- Polat**, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul, ts.
- Ragib**, Ebu'l-Kasım Huseyin b. Muhammed el-İsfahani, *el-Müfredat fi garibi'l Kur'an*, Beyrut, ts.
- Sanani**, Muhammed b. İsmail el-Emir el-Kehleni, "*Sübülü's-selam* (I-IV), Beyrut, ts.
---*Tevidihu'l-efkar li meani tenkihi'lenzar* (I-II), thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, 1366/1947.
- Sehavi**, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman, *Fethu'l-muğis bi şerhi elfiyeti'l-hadis li'l-İraki* (I-IV), Beyrut, 1992.
- Serahsi**, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmet, *Usulü's-Serahsi* (I-II), İstanbul, 1984.
- Suyuti**, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tedribü'r-ravi fi şerh-i takribü'n-Nevevi*, thk, Abdulvahhab Abdullatif (I-II), Beyrut, 1979.
- Şehristani**, Ebu'l-feth Muhammed Abdulkerim b. Ebu Bekr Ahmet, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut, 1986.
- Şevkani**, Muhammed b. Ali, *İrşadü'l-fuhul*, Dimaşk, ts.
- Tabarani**, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmet, *el-Mu'cemü'l-kebir* (I-XXV),yy. 1983.
- Tabatabai**, Muhammed Huseyin, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'an* (I-XX), Beyrut, 1973.
- Taberi**, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Camii'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an* (I-XXX), Beyrut, 1972.
---*Tarihu't-Taberi- Tarihu'l-ümem ve'l-mülük* (I-V), Beyrut, 1987.
- Tirmizi**, Ebu Abdillah Muhammed b. İsa, *es-Sünen* (I-V), İstanbul, 1982.
- Vakidi**, Muhammed b. Ömer, *Kitabü'l-meğazi* (I-III), Beyrut, 1985.
- Wensink**, A, J, *el-Mu'cemü'l müfehres li elfaz-ı hadisi'n-Nebevi-Concordance* (I-VIII), İstanbul, 1988.

MİLADİ XII. ve XIII. YÜZYILDA SİİRT'TE ARAP EDEBİYATI ÇEVRESİ

Ahmet ASLAN*

Giriş: Miladi XII. Ve XIII. Yüzyılda Siirt'te Siyasi ve Kültürel Çevre

A. Siirt'in Coğrafi Konumu

Bu çalışmamızın konusu olan Siirt ve çevresi, Ortaçağda el-Cezire bölgesinin Diyar-ı Bekr kısmının önemli bir bölümünü teşkil ediyordu. Müslüman coğrafyacılar, Batı literatüründe Mezopotamya, yerli Süryani kaynaklarda ise Beyt Nahrayn (İki Nehir Arası)¹ adıyla geçen bölgeye “el-Cezire” demişlerdir. Çünkü bu coğrafi alan batıdan Fırat, doğudan ise Dicle nehirleri ile çevrilidir. Etrafı sularla çevrili olmasından dolayı bu bölgeye “ada” anlamına gelen “el-Cezire” ismini vermişlerdir.² Siirt ve çevresi her ne kadar Dicle nehrinin kuzeydoğusunda yer alıyorsa da Ortaçağda gerek siyasi gerekse kültürel yönden hep bu bölgenin sınırları içinde addedilmiştir. Özellikle İslami fetihlerden sonra el-Cezire bölgesinin Doğu Anadolu'ya açılan kapısı olmuş ve Ortaçağ boyunca onunla aynı tarihi mukadderatı yaşamıştı. Yine bölgenin güney kısımlarına nazaran serin iklimi ile el-Cezire bölgesinde yaşayan göçebe kabilelerin yaylası olmuştur.

İslamiyet'in ortaya çıkmasından önce Ortadoğu'ya hakim olmaya çalışan Roma- Bizans ve İran İmparatorlukları, aralarındaki siyasi mücadelelerde bölgede mevcut bulunan Arap aşiretlerini kullanmaya çalışmışlardır. Bu yüzden Suriye Irak ve el-Cezire'de tampon Arap emirliklerinin kurulmasına göz yummuşlar hatta yardım etmişlerdir. Bunlardan Irak bölgesindeki Sincar, el-Hadr ve el-Menazira emirlikleri Sasaniler'e, Suriye'deki Tedmur ve Ğassani emirlikleri ile Urfa'daki Abğarlar devleti ise Roma'ya tabi idi. Bu devlet ve emirlikler, bazen Roma-Bizans bazen de İranlılarla ittifaklar kurarak Ortadoğu coğrafyasının siyasi hayatında rol almaya çalışmışlardır.³ Yine bu tampon devlet ve emirliklerin etkisiyle el-Cezire

*Yrd. Doç. Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, ahaslan@harran.edu.tr.

¹ Ebu'l-Farac, *Ebu'l-Farac Tarihi*, I, 74; Mari b. Süleyman, *Kitabu'l-Muceddel*, 3.

² Yakutu'l-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, 134-136; el-Bekri, *Kitabu'l-Memalik ve'l-Mesalik*, I, 497; el-Alusi, *Buluğu'l-Ereb Fi Ma'rifeti Ehvali'l-Arab*, I, 217-222; Guy, Le Strange, *Buldanu'l-Hilefeti's-Şarkıyye*, 144.

³ Geniş bilgi için Bkz. Cevvad Ali, *Tarihu'l-Arab Kablu'l-İslam*, II, 600-625.

bölgesinin bilhassa kırsal kesimlerine Tenuh, İyad ve Tağlib gibi bazı Arap kabilelerine mensup aşiretler gelip yerleşmişti. İslami fetihle beraber Arap aşiretlerinin bölgeye göçü daha da artmış ve kuzeyde Diyar-ı Bekr bölgesine kadar çıkmıştır.¹ Diğer taraftan el-Cezire bölgesine hakim olmak amacıyla İran Sasanileri ile Roma-Bizans İmparatorlukları arasında uzun yıllar boyunca devam eden savaşlarda genelde Roma-Bizans ile siyasi ittifaklar kuran Suriye bölgesindeki Tedmur ve Ğassani devletlerine bağlı aşiretler bölgeye sızıp yerleşiyorlardı. Bizans İmparatorluğunun doğu cephesi komutanı Sergius, el-Cezire bölgesini Sasani akınlarından korumak maksadıyla M.586 da Suriyeli Arap komutanlar Ogyrus ve Zogomus liderliğindeki Beni Selih kabilesine mensup Arapları ve Süryanileri Mardin ve Siirt çevresine yerleştirmişti.² Bugün Mardin ve Siirt çevresinde konuşulan Arapça'nın Şam ve Lübnan lehçesi ile aynı olması bu olayı teyid etmektedir. Tahminimize göre Siirt ismi de buradan gelmektedir. Çünkü o dönemde Suriye bölgesinde Batı Süryanice lehçesini kullanan halka Siirto denilmekteydi.

Ortaçağ Arap coğrafyacıları, el-Cezire bölgesini bölgeye yerleşen kabilelere nisbetle üç kısma ayırmışlardır. Bunlar Diyar-ı Mudar (Mudar'ın Yurdu), Diyar-ı Rebia (Rebia'nın Yurdu) ve Diyar-ı Bekr (Bekr'in Yurdu) idi. İlk zamanlarda Diyar-ı Rebia, hem Diyar-ı Rebia'yı hem de Diyar-ı Bekr'i ihtiva ediyordu. Çünkü Bekr kabilesi de Rebia'nın bir koludur. Miladi IX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Rebia kabileler grubundan Bekr b. Vail'e bağlı aşiretlerin ve bunlardan özellikle Şeybanilerin yukarı Dicle havzasındaki bölgeye yerleşmesiyle bu iki kısım ayrı adlarla anılmaya başlandı. Diyar-ı Bekr'e gelince batıdan Karacadağ güneyde ise Mardin tepelerine kadar uzanan ve Dicle nehrinin yukarı havzasında yer alan merkez Amid (Diyarbakır) olmak üzere Meyyefarikin (Silvan), Hısın Keyfa, Erzen ve Siirt şehirlerini ihtiva ediyordu.³

Ortaçağda Diyar-ı Bekr bölgesinin Dicle Nehri'nin doğusunda kalan bölümünün asıl idari ve kültürel merkezi, Meyyefarikin şehri idi. Ancak bugün Diyarbakır vilayetine bağlanmış olmasından dolayı çalışmamızın dışında tuttuk. Bu çalışmamızı bugünkü Siirt vilayeti ile sınırlandırdık. Konumuz olan bugünkü Siirt şehrinin kuruluşu ve tarihi hakkında Ortaçağ Arap kaynaklarında yeterince malumat bulunmamaktadır. Miladi XI. asra kadar bir köyden ibaret olduğu İbnu'l-Azrak'ın kaydından anlaşılmaktadır.⁴ Bizim tahminimize göre Siirt şehri, Hicri VII./Miladi XII. asırda vuku bulan Moğol istilasından sonra önem kazanmaya başlamıştır. Moğollar o dönemde bölgenin büyük şehirleri olan Erzen ve Hısın

¹ Welhausen, *İslamın En Eski Tarihine Giriş*,75; Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, 29-31.

² Salim Coche, "Türk Hakimiyetine Geçiş Döneminde Mardin ve Çevresi", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu*, 10.

³ Yakut, *Mucemu'l-Buldan*, II,134-136; el-Bekri, I, 497; el-Elusi, I, 220; Guy, 144.

⁴ İbnu'l-Ezrak el-Fariki, *Tarihu'l-Fariki*, 91.

Keyfay'ı tahrip ettikten¹ sonra bölge halkları Siirt'te toplanmaya başlamış ve şehir gelişme sürecine girmiştir. Bu yüzden Siirt vilayetinin coğrafi alanında yer alan fakat bugün önemiyetlerini kaybetmiş bazı yerleşim alanları hakkında biraz malumat vermek konumuz açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Erzen: Ortaçağda bugünkü Siirt çevresinin merkez şehri Erzen idi. Siirt'in Kurtalan ilçesine bağlı Bozhöyük köyü ile Gökdoğan köyü arasındaki ören yerinin bulunduğu mevkide kurulu bir şehirdi. Erzen İslami fetihten sonra ve özellikle Emeviler döneminde el-Cezire bölgesinin Doğu Anadolu ve Kafkaslara açılan kapısı olması hasebiyle büyük bir stratejik öneme sahip olmuştu. Ortaçağ Müslüman coğrafyacı İbn Şeddad'a göre yüksek bir yerde olan kalesinin 35 kulesi vardı. Medreseleri, hamamları ve çarşıları olan bir şehirdi. Muhtelif dokunuştaki rika, çizgili bez gibi kumaş imalatı ile meşhurdu.²

Erzen şehri en parlak dönemini Hicri IV./Miladi X. asrın başında yaşadı. Hamdanilerin meşhur emirlerinden Seyfu'd-Devle karargâhını Erzen'de kurarak Anadolu'ya ve Kafkaslara akınlar yapmaya başladı. Ancak daha sonraki yıllarda Hamdaniler, Irak'taki isyanlarla meşgul iken Erzen H.330/M.942 yılında Bizanslılar tarafından işgal ve tahrip edildi³

Hısn Keyfa: Bugün Hasankeyf adıyla bilinen bu şehir, Diyar-ı Bekr bölgesinin en eski yerleşim birimlerinden birisidir. Üç tarafı dağlarla bir tarafı Dicle nehri ile çevrelenmiş olduğundan çok muhkem bir konuma sahipti. İslami fetihten önce Roma ve Bizans İmparatorluklarının doğu hudut noktalarından birisi olması nedeniyle stratejik bir ehemmiyeti vardı. Bu sebepten dolayı Roma İmparatoru Costantios Hısn Keyfa'da müstahkem bir kale inşa ettirmişti.⁴ Arapça'da hısn kelimesi kale, kehf ise kaya oyuğu anlamındadır. Kaya Hisarı anlamındaki adıyla Hısn Keyfa, Ortaçağda Amid-Cizre arasındaki kara ve nehir taşımacılığının önemli istasyonu ve güneydeki Tur Abdin ile Erzen taraflarını birbirine bağlayan önemli bir kavşak noktası idi.⁵

Hısn Keyfa en parlak dönemini Hicri IV./Miladi XII. yüzyılda Artuklular zamanında yaşadı. Ancak H.629/M. 1231 yılında Eyyubi sultanlarından Mısır Sultanı el-Melik el-Kamil burayı zaptederek Artuklular devletine son verdi.⁶ Hısn Keyfa H.658/M. 1260 yılında Moğollar tarafından işgal ve tahrip edildikten sonra

¹ Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, 184.

² Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, I, 150-151; Neşet Çağatay, "XIII. Asır Ortalarında Cezire", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 98.

³ Ebu'l-Farac, I, 256; M. Streck, "Erzen", *İ. A.*, IV, 337-338.

⁴ E. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, 2-40.

⁵ Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, 265; Besim, Darkot, "Hısn Keyfa", *İ. A.*, V, 453; Çağatay, "XIII. Asır Ortalarında Cezire", 97.

⁶ Ali Sevim, Yaşar Yücel, *Türkiye Tarih* 1, 165-166.

ehemmiyetini kaybetmeye başladı.¹

Tanza: Bugünkü Siirt ilinin Erüh ilçesine bağlı Tanze köyünün bulunduğu mevkide kurulu bölgenin önemli bir yayla şehri idi. Ortaçağlarda medreseleri olan ve birçok bilim adamının yetiştiği bir şehir idi. Özellikle bahar aylarında yaylaya çıkan göçebe aşiretlerin alışveriş merkeziydi.²

Hatım Tay Kalesi: Siirt'in Erüh ilçesine bağlı eski adı Kiver (Kinkever) yeni adı Çetinkol köyünde bulunan ve Hatım Tay kalesi olarak bilinen bu kale, aslında İyyas b. Kabise et-Tai'nin kalesidir. M.591-628 yılları arasında hüküm süren Sasani İmparatorlarından Kisra Perviz, Arap Tay aşireti liderlerinden ve aynı zamanda şair olan İyyas b. Kabise et-Tai'yi Irak'taki Hire devletinin başına getirerek Bizanslılara karşı kullanmak için Siirt ile Meyyefarikin arasındaki Satidma dağları bölgesine göndermiştir. İyyas b. Kabise et-Tai bu kalede tutunarak Bizanslılara karşı zaferler kazandığından bu kale onun adına izafe edilmiştir.³ Tahminimize göre daha sonraki asırlarda cömertliği ile meşhur Hatım et-Tai ismi, İyyas b. Kabise'nin adına baskın gelmiş ve kale onun adıyla anılmaya başlanmıştı.

Ahvişe Manastırı: Siirt'teki tarihi Erzen şehrine bakan yamaçlarda kurulmuş eski bir manastırdı. Rum nehri adıyla bilinen nehrin yakınındaydı. Etrafı geniş bağ ve bahçelerle çevrili, muazzam mimari özelliklere sahip büyük binasıyla bölgenin en büyük manastırlarından birisi idi. Kaynakların bildirdiğine göre bu manastırın 400 rahibi vardı. Burası Nasturi piskoposunun oturduğu yer olarak bilinmekteydi. Bu manastırın çevresi güzel şaraplar üretmekle meşhurdur. Burada yetiştirilen şaraplar civar şehirlere dağıtılıyordu. Ahvişe Manastırı'nın etrafındaki bağ ve bahçeler ise el-Cezire bölgesinin avcı ve serdengeçtilerinin buluşma ve gezinti yeri idi.⁴

B. Siirt ve Çevresinde Müslüman Arap Edebiyatının Oluşum Tarihi

el-Cezire bölgesi H.18/M.640 yılında İyaz b. Çanm komutasındaki Müslüman orduları tarafından fethedilmesiyle beraber Arap aşiretlerinin yoğun göçüne sahne oldu. İslami fetihten önce her ne kadar Bizans ve Sasanilerin siyasi egemenliğinde görünüyorsa da tamamiyle Süryani ve Hıristiyan Arap aşiretleri ile meskûndü. Dört Halife döneminde Arap kabilelerinin bölgeye göçü daha da artmıştır. el-Cezire bölgesinde Arap kültür ve edebiyatı muhitinin oluşması Emeviler döneminde olmuştur. Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan, İslam devletinin divanlarının Arapça olarak tutulmasına karar verdikten sonra Arapça bölgenin

¹ Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*; Çağatay, 98; Besim Darkot, "Hisn Keyfa", *İ. A.*, V,452; Oğuzoğlu, "Hasankeyf", *D.İ.A.*, XVI, 364-368.

² Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, 43-44.

³ Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, III, 169; el-Alusi, II, 177; Şakir Sabir, *Tarihu'l-Münezeat Beyne'l-İrak ve İran*, 161.

⁴ Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, 497.

resmi dili oldu. O zamana kadar bölgede Süryani ve Yunan dilleriyle işlenen vergi defterleri Arapça tutulmaya başlandı.¹ Harran'da doğup büyüyen son Emevi halifesi Mervan b. Muhammed halifeliği bölgedeki Kaysi aşiretlerin desteğiyle aldıktan sonra devletin merkezini bu bölgeye taşıdı. Bu durum bölgedeki Arap kültür ve edebiyat muhitinin iyice yerleşmesine sebep olmuştur.²

Diyar-ı Bekr ve özellikle Siirt ve çevresinde ise Arap kültür muhitinin oluşması Abbasiler zamanında olmuştur. Hicri III./Miladi IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Siirt ve çevresi Bekri Araplarının ekseriyetini oluşturan Şeybanilerin denetimine girmeye başladı. Abbasi halifesi el-Mutez, H.255/M.868 yılında Ebu Musa İsa b. eş-Şeyh b. Selil eş-Şeybani'yi Diyar-ı Bekr ve Ermeniye valiliğine atadı. Otuz yıl devam eden Şeyhoğulları emaretinin kurulmasıyla beraber burada Bekr b. Vail'e bağlı aşiretler yoğunluk kazanmaya başladı.³

Hicri III. asırdan itibaren Abbasi İmparatorluğu zayıflama dönemine girmişti. Bilhassa merkezden uzak olan bölgelerde nüfuzunu güçlendiren mahalli emirler, Bağdat'taki halifenin üst egemenliğini kabul etmekle beraber bağımsız bir devlet gibi hareket etmeye başladılar. Aynı durum el-Cezire bölgesinde de meydana geldi. Abbasilerin el-Cezire bölgesindeki otoritesinin bozulmasını fırsat bilen Tağlip kabilesine mensup Hamdan b. Hamdun bölgedeki Haricilerle ittifak kurarak H.272/M.885 yılında Mardin kalesini ele geçirdi. Daha sonraki yıllarda onun halefleri, el-Cezire bölgesinin bütün kısımlarına hakim olabildiler.⁴ Tarihte Hamdaniler adıyla bilinen bu devlet, Seyfu'd-Devle Ali ile zirve noktasına ulaştı. Bu devletin idarecileri özellikle Bizans ile yaptıkları savaşlarla İslam aleminde ün kazanmışlardı. Abbasi İmparatorluğu içindeki bölgesel parçalanmalar devresinde Hamdaniler devleti, Arap nüfusunun mümessili konumundaydı. Hamdaniler zamanında Siirt ve çevresinde Şeybanilerin yanında Tağlip Arapları da çoğalmaya başladı.⁵ Hamdanilerin hakimiyeti sırasında Arap edebiyatı en parlak devrini el-Cezire bölgesinde yaşadı. Mısır'daki Fatimi ve Endülüs'teki Emevi devletini bir kenara bırakacak olursak bu yüzyılda Doğu İslam dünyasında Arap unsurunu temsil eden Hamdaniler devleti tamamıyla bir bedevi Arap karakteri taşıyordu. Dolayısıyla bu dönemde Arap edebiyatı ve şiiri en çok el-Cezire bölgesinde canlılığını koruyabildi.⁶ Hamdanilerden sonra Diyar-ı Bekr bölgesine hakim olan Mervaniler zamanında bölge hem kültürel hem de ümran açısından büyük bir

¹ el-Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, 277.

² Emeviler Döneminde el-Cezire bölgesindeki Arap edebiyatı için Bkz. Mustafa Haddara, *eş-Şi'r Fi Sadri'l-İslam ve'l-Asri'l-Emevi*, 205-257.

³ H. Mükrimin Yinanç, "Diyarbakir", *İ.A.*, III, 610.

⁴ M. Sobernheim, "Hamdaniler" *İ.A.*, V,179; Ali el-Ğamidi, *Biladü's-Şam Kubeyle'l-Ğazvi's-Salibi*, 209.

⁵ H. Mükrimin Yinanç, "Diyarbakir", *İ.A.*, III, 611,

⁶ Şavki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, VI, 507.

gelişme içinde oldu.¹

el-Cezire bölgesi Miladi XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Büyük Selçuklu devletinin egemenliğine girmeye başladı. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, H.447/M.1055 yılında Abbasi halifesinin çağrısı üzerine Bağdat'a gelip Şii Büveyhi devletini ortadan kaldırınca el-Cezire bölgesinin mahalli emirleri, Selçuklu devletinin üst hakimiyetini kabul edeceklerini bildirdiler.² Bu olaydan sonra gerek Türkmen aşiretlerinin gerekse Selçuklu devlet komutanlarının bölgedeki faaliyetleri arttı. Nihayetinde Selçuklu Sultanı Melikşah zamanında İbn Cüheyri komutasındaki Selçuklu orduları, H.498/M.1104 yılında el-Cezire bölgesinin büyük kısmını alarak bölgedeki yerel emirliklere son verdiler.³

Büyük Selçuklu İmparatorluğunun parçalanmasından sonra Siirt ve çevresi H.496/M.1103 tarihinden itibaren bölgedeki Türkmen ailelerinin en büyüklerinden biri olan Artukluların eline geçti.⁴ Hısn Keyfa Artuklu devleti, H.579/M.1183 yılından itibaren Doğu İslam aleminin en güçlü devleti olan Eyyübiler'in üst egemenliğinde yaşamaya devam etti.⁵

H.629/M.1231 yılında Mısır Eyyubi sultanı el-Melik el Kamil, Hısn Keyfa'yı alarak Artukoğulları devletine son verdi. el-Meliku'l-Kamil bu bölgede bulunan devlet ve edebiyat adamlarını Suriye ve Mısır'a götürüp onları önemli görevlere atadı.⁶

Selçuklulardan itibaren gerek Artuklular gerekse Eyyübiler zamanında el-Cezire bölgesinde etnik yapı büyük bir değişime uğradı. Arapların yanında Türkler ve Kürtler özellikle siyasi ve idari alanlarda daha etkin olmaya başladı. Fakat İslam coğrafyasının her tarafında olduğu gibi Arapça yazı ve edebiyat dili olmaya devam etti. Siirt ve çevresi Artuklular ve Eyyübiler zamanında gerek ümran gerek kültürel alanlarda büyük gelişmeler yaşadı. Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk zamanında kurulmaya başlanan medreseler bu dönemde ülkenin her tarafına yayıldı. Medreselerle beraber oluşan bu kültürel ve ilmi gelişme sürecinde el-Cezire bölgesinin genelinde ve Diyar-ı Bekr kısmında birçok edip, şair ve ilim adamı yetişmişti.

XII. Ve XIII. Yüzyılda Siirtli Bazı Şair ve Edebiyatçılar

A. en-Nuru'l-İs'irdi: Ebu Bekr Muhammed b. Muhammed b. Abdülaziz b. Abdüssamed b. Rüstem el-İs'irdi, H. 619/M.1222 yılında Siirt'te doğdu. İlk

¹ Bu konu için Bkz. Ahmet Aslan, *el-Hasan b. Esed el-Fariki*, 24.

² İbnü'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih*, X, 609; el-Ğamidi, 119; Ali, Sevim, 58.

³ İbnü'l-Esir, X, 134-135; el-Ğamidi, 233-261.

⁴ Yınanç, "Diyarbakir", *İ.A.*, 616; Darkot, "Siird" *İ.A.*, X, 620; Osman Turan, 143.

⁵ C.H. Becker, "Eyyübiler" *İ.A.*, IV, 425.

⁶ Yınanç "Diyarbakir", *İ.A.*, III, 616; Darkot, "Hısn Keyfa", *İ. A.*, V, 452.

eğitimini Siirt'teki medrese hocalarından aldı. Genç yaştan itibaren edebiyat ve şiire ilgi duymaya başladı. el-İs'irdi şiirleriyle dönemin hakimleri olan Eyyubi sultanlarını methederek siyasi hayatın içine girdi. Halep emiri el-Meliku'n-Nasır es-Sani Salahu'd-Din Yusuf'un (H.634-656) sarayında nedim oldu. el-İs'irdi, mizahları ve sempatik tavırlarıyla Salahu'd-Din Yusuf'un sarayında en büyük şair olmayı başardı. Hayatının sonunda gözlerini kaybetti. Kendisi de bu konudaki duygularını aşağıdaki beyitleriyle şu şekilde ifade etmektedir.

قد كنت من قبل في أمن و في دعة طرفي يرود لقلبي روضة الأدب

Daha önce güven ve refah içinde yaşıyordum

Edebiyat bahçelerinde yürürken gözlerim kalbime rehberlik ediyordu

حتى تلقبت نور الدين فاعمشت عيني و حول ذاك النور لقلبي

Nuru'd-Din lakabını almakla gözlerimin görme

nurunu kalbime verdi

سألت الله يختم لي بخير فعجل لي و لكن في عيوني

Allah'tan sonumu hayırla bitirmesini istemişti

Allah gözlerimi kör etmekle bu duamı kabul etti

الله في هذا الوري حكمة و أنعم أعيت على الحاصر

Bu alemde hiç kimsenin hesaplayamayacağı

Allah'ın birçok hikmeti ve nimeti vardır

عوضني و الله ذو رحمة عن ناظري الباصر بالناصر

Merhameti bol olan Allah'ım gören gözlerimi aldı

fakat onların yerine bana el-Nasır'ı verdi

el-İs'irdi döneminin en başarılı şairlerdendi. Şiirlerinde mizahi ve alaycı yönü ağır basardı. Şiirlerinde tazmin sanatını alaycı bir üslupla çok başarılı bir şekilde kullanmıştır. Tazmin sanatı ise başka şairlerin beyitlerinin anlamlarını alarak onları kendi lafızlarıyla kendi beyitlerinde kullanma sanatıdır. Şiirlerinde medih, gazel, hiciv ve hikmet konularını işlemiştir. el-İs'irdi'nin bir şiir divanı vardır. Mizahi alandaki şiirlerini toplayan **Sulefetu'z-Zercun Fi'l-Hila'ati ve'l-Mucun** isminde bir şiir kitabı da vardır. el-İs'irdi H.656/M.1258 yılında Halep'te vefat etti.¹

Aşağıdaki iki kasidesinde o dönemde çok yaygın hale gelen şarabı ve haşişi

¹ es-Safedi, **el-Vafi Bi'l-Vafeyet**, I, 188-189; İbn Şakir el-Kutbi, **Fevatu'l-Vefeyet**, III, 271; İbnu'l-İmad, **Şezaratu'z-Zehab**, V, 284; İbn Kesir, **el-Bideye ve'n-Nihaye**, XIII, 245; Ömer Farruh, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**, III, 590-592; Ömer Rıza Kehhale, **Mu'cemu'l-Muellifin**, III, 652; ez-Zirikli, **el-A'lam**, VII, 29; Katib Çelebi, **Keşfu'z-Zunun**, II, 995; Brockelmann, **GAL**, I, 299.

medhetmek konularını işlemiştir.

	فديتك نور الحق قد لاح فاهتد	نديمي و كن في اللهو غير مقلد
Ey cancağızım nedimim, Hakkın nuru göründü		
Keyfte ve eğlencede başkalarını taklit etme		
	أ ترضى بأن تمسى شبيهه بهيمة	بأكل حشيش يابس غير أرقد
Kurumuş ve solmuş bir ot parçasını yiyerek		
hayvanlara benzemeye razı olmak ister misin ?		
	فدع رأي قوم كالدواب و لا تدر	سوى درة كالكوب المتوقد
Koyunlara benzeyen insanların sözlerine kulak asma		
Parlayan yıldız gibi ışık saçan şaraptan başkasını isteme		
	مدام إذا ما لاح للركب نورها	و قد ضل ليلا عاد بالنور يهتدي
Öyle bir şarap ki karanlıkta yollarını şaşırان süvariler		
onun aydınlığı ile yollarını yeniden bulurlar		
	حشيشتهم تكسو المهيب مهانة	فتلقاه مثل القاتل المتعمد
Onların haşışı heybetli kişiyi miskinmiş gibi gösterir		
Haşışı içen kişi katil bir insan gibi görünür		
	و يبدو على خديه مثل إحضارها	فيضحى بوجه مظلم اللون أربد
Afyonun o yeşil rengi, onu içenin yüzüne yansır		
Kararmış boz yüzlü bir insan olur		
	وتفسد من ذهن النديم خياله	فينظر مبيض الصباح كأسود
Nedimin zihnindeki hayal gücünü bozar		
Sabahın aydınlığını karanlıkmiş gibi görür		
	و خمرتنا تكسو الذليل مهابة	و عزا فتلقى دونه كل سيد
Hâlbuki bizim şarabımız zelil kişiye vakar ve şeref kazandırır		
Bütün efendileri şarap kâselerinin önünde oturmuş bir halde görürsün		
	و تجلي فتجلو كل منادم	و يروي بها من شربها قلبه الصدي
Mecliste münadimlere sunulduğunda munadimi çoşturur		
Bu şarap susamış kalbinin susuzluğunu giderir		
	و تبدو فيبدو سره و تسره	فيشبهها لونا بخد مورد

Şarap görüldüğü zaman içeni sevindirir ve sırlarını açıklar

Böylece içenin yüzü şarabın pembe rengine dönüşür

و فيها على رعم الحشيش منافع فقل في معانيها وصفها و عدد

Haşişe nazaran şarabın faydaları vardır

Şiirlerinde, şarabın çok olan güzel vasıflarını söyle

و في غيرها للناس كل مضرة فحدث بكل السوء عن وصفها الردي

Şarabın dışındaki içkilerin hepsinde insanlara zarar vardır

Diğer içkilerin bütün kötü vasıflarını insanlara anlat

و حقهك ماذاق الحشيش خليفة و لا ملك فاق الأنام بسودد

Yemin olsun ki ne bir halife ne de insanlardan yüce bir sultan

haşişi tatmıştır

و لا جد في وصف لها قط شاعر بتتميق أفاظ كألحان معبد

Hiçbir şair güzel nağmeli şiirlerinde ciddi

olarak haşişi güzel vasıflarla vasfetmemiştir

و لم تضرب الأوتار في مجلس لها و ما ذاك إلا للشراب المورد

Haşiş meclislerinde sazlar hiç çalmamıştır

Sazlar ancak gül rengi şarabımızın meclislerinde çalar

أ تخضب من غير المدامة راحة إذا ما بدت في الكأس تجلي علي اليد

Kâsede fokurduğu zaman akisleriyle kaseyi tutan eli kınalayan

Şaraptan başka bir şey bulunabilir mi?

بها ينتهي المعشوق نشوان مانلا بقد كغصن البانة المتأود

Şarabı içen maşuk kendinden geçmiş bir halde sallanmaya başlar

Sallanan el-Ben ağacının dalı gibi zarif endamıyla

يعاطيك راحا مثلها في رضابه و مبسمه مثل الحباب المنضد

Şaraba benzeyen ağız suyundan sana meyler sunar

Ağızındaki dişleri dizilmiş inci taneleri gibidir

و ينعم بالوصل الذي كان باخلا به ثم ينسى كل ما كان في الغد

Şarabın verdiği coşkuyla daha önce sana çok gördüğü vuslatını verir

Mazideki bütün olup bitenleri unuttur

أ عن مثلها يا صاح بصبر عاقل
لقد كنت في تركي لها غير مهتدي

Ey dostum akıllı olan şaraptan vazgeçer mi ?

Ben onu terk etmekle hata yapmışım

و لولا فضول الناس ما بت صاحيا
و لم أستمع فيها مقال المفند

İnsanların erdemlileri olmasaydı yolumu bulmazdım

Benim yanlış yolda olduğumu söyleyenlerin sözlerine kulak asmadım

فحذاها و لا تسمع مقالة لانم
و إذا حرمت يوما على دين محمد

Sen şarabını içmeye devam et. Kınayanların sözlerine kulak asma

Muhammed'in dinine göre haram olsa bile

لك الخير لا تسمع كلام المفند
و دونك في فتياك غير مقلد

Allah hayrını versin kınayanın sözünü dinleme

Fetvalarında da taklitçi olma

سألت عن الخضراء و الخمر فاستمع
مقالة ذي رأي مصيب مسدد

Bana haşişi ve şarabı sordun. Bu konuda tecrübeli ve doğru sözlü olan bendenizi dinle

و حقا ما بالخمر بعض صفاتها
أ تشرب جهرا في رباط و مسجد

Yemin olsun ki ondaki vasıfların bir kısmı şarapta yoktur

Sen şarabı bir mescitte ya da bir ribatta içebilir misin?

عليك بها خضراء غير مبالغ
بأبيض ورق أو بأحمر عسجد

Sana yeşil renkliyi tavsiye ederim

Beyaz ve altuni renkteki kâğıtlarla sarılmış haliyle

و لكن على رغم المدام هدية
تنزه عن بيع بغير التزه

Şaraba nazaran fiyatı bir hediyedir gibidir

Alınması kolay olduğundan ondan çokça alabilirsin

رياضية يحكي الجنان إخضرارها
و خمرهم كالمارج المتوقد

Haşişin yeşil rengi bahçelerin yeşil rengine benzer

Onların şarabı ise fişkırان ateş alevleri gibidir

مدامهم تنسي المعاني و هذه
تذكر أسرار الجمال الموحد

Onların şarapları seni sarhoş eder, sözlerinin manalarını unutturur

Haşîş ise bu dünyanın güzel gizemlerini sana hatırlatır

هي السر ترقى الروح فيها إلي ذرى المعالم في معراج فهم مجرد

Haşîşin kendisi bir sırdır. Ruh, onunla basit ve samimi

duygular aleminin zirvesine çıkar

بل الروح خفا لا يحل بربعها هموم و لا يحظى بها غير مهتد

Onu içmekle dünyanın dertleri üzerine çökmez

Onu ancak akıllı insanlar anlayabilir

و لا داسها العصار عمدا و دنس الدنان بمختوم من القار الأسود

Haşîş, şarap gibi basanların ayakları altında ezilmedi

Ağzı, şarap küplerinde olduğu gibi kara tıpalarla kapatılmadı

و لا تتعب الأبدان عند نزلها و في القبي إذ تبدو كزق ممدد

Kaldırılıp indirilmesi ile insanları yormadı

Halbuki şarap uzanmış bir cesede benzeyen tulumlarla taşınmaktadır

و لا تستخف الناس عقلك بينهم لعمر و لا تدعي لديهم بمفسد

Yemin olsun ki haşîşi içmeden dolayı insanlar seni hafife almazlar

Seni bozguncu bir keş olarak görmezler

و في طرف المنديل يوما و عاؤها و يعتاض عن حمل الزجاجة باليد

Elde taşınan cam şişelerinin yerine

Onu, mendilinin ucuyla bile taşıyabilirsin

و تخلص من إثم و حد و لا ترى ذليلا و تنجو من نديم معريد

Kötülüklerden ve cezalardan uzak olur

keyfini bozacak bir nedimin kabalığından da kurtulursun

و بشربها في العسر و اليسر دائما و لا تتقي فيها ليال التعبد

Dar gününde de var gününde de onu içebilirsin

İbadet gecelerinde de onu kullanabilirsin

و تأمن كبسات الحماة و كيدهم و تسلم من جور الولاية و لا تدي

Askerlerin tutuklamalarından ve baskınlarından,

valilerin zulümlerinden kurtulur helak olmazsın

و تغدو ذكيا فاضلا ذا نباهة ظريفا و لا يغشاك فرط تبلد

Uyanık, zeki, zarif ve muhterem bir insan olursun

Sarhoşluğun kaba hantallığı üzerine çökmez

و تصبح عند الناس غير مبغض وتمنح من كل بحسن التودد

İnsanların nezdinde nefret edilen birisi olmazsın

Herkesin o güzel sevgisini kazanırsın

و إن ذاقها المعشوق و أفاك خلسة من الحاسد الواشي علي غير موعد

Maşuk onu tattığı zaman sana dedikoducu

kıskancın bakışından daha hoş bir bakış verir

و من فضلها في الطب جودة هضمها و هيهات يحصى فضلها لمعد

Onun en önemli özelliği hazminin kolay olmasıdır

Onun faziletlerini saymakla bitiremezsin

و لا سيما إن كان فيها منادمي غزال كغصن البانة المتأود

Özellikle karşımdaki nedimimin boyu, sallanan el-Ben ağacına,

gözleri bir ceylanın gözlerine benziyor ise

ينادم بالشعر اللطيف و تارة يقني فيزري بالحمام المغرد

O sohbet arkadaşım, bazen latif ve güzel şiirlerle sohbet eder

bazen de güzel şarkılarıyla öten bülbülleri hafife alır

يغازلني سرا بعيني غزالة و يبسم عن ثغر كدر منضد

Ceylan gözleriyle gizlice bana kur yapar

İnci taneleri gibi dişleriyle de bana gülümser

فلا تستمع فيها مقالة عاذل يصدك عنها و اعص كل مفند

Seni ondan uzaklaştıracak kimsenin kınamalarına kulak asma

Seni ondan uzaklaştıracak herkesin sözlerine isyan et

B. el-Hatibu'l-Haskefi: el-Hatibu'l-Haskefi adıyla bilinen Ebu'l-Fazl Yahya b. Saleme b. el-Huseyn b. Muhammed, H.460/M.1067 yılında Tanza'da doğdu. el-Haskefi'nin lakabı Muinu'd-Din idi. Çocukluk yıllarını Hısn Keyfa'da geçirdi ve ilk eğitimini burada aldı. Genç yaşta ilim tahsil etmek için Bağdat'a gitti. Bağdat'ta Ebu Zakeriyye et-Tebrizi'den edebiyat dersleri aldı. Bunun yanında çeşitli hocalardan Şafii fıkhnı okudu. Uzun bir eğitim döneminden sonra memleketine döndü. O zamanlar Diyar-ı Bekr bölgesinin en önemli şehri olan Meyyafarikin şehrine yerleşti ve bu şehrin hatibi ve müftüsü oldu. Yahya b. Seleme H.551/M.1156 yılında vefat etti.

el-Haskefi iyi bir şair, hatip ve resail yazarı bir edip idi. Şiirlerinde ve hutbelerinde, başta cinas olmak üzere lafzi sanatlara ehemmiyet vermiş olmasına rağmen manayı da ihmal etmemiştir. el-Haskefi'nin şiir, hutbeler ve resail divanlarının yanında **el-Muteradifat Fi'l-Kuran** isimli bir eseri de vardır. Çok yönlü bir şahsiyete sahip olan el-Haskefi, döneminin en meşhur alimlerindendi.¹ Elimizdeki şiirlerine baktığımızda hikmet ve vaaz alanındaki şiirlerinde çok başarılı olduğunu görmekteyiz. Bu durum onun iyi bir eğitim aldığına ve dini konulara hakim olduğuna delalet etmektedir. Hamriyyat ve gazel alanında da şiir söylemişse de bu alanda çok başarılı olduğu söylenemez. Aşağıdaki mukattası tasavvufi alandaki şiirlerine güzel bir örnektir.

غريق الذنوب أسير الخطايا تنبه فذنيك أم الدنيا

Ey günahlara batmış, hatalarının esiri kişi

Dikkatli ol, bu dünya bütün kötülüklerin anasıdır

تغر و تعطى و لكنها مذكرة تسترد العطايا

Bu dünya, insana bazı imkânları vermekle onu aldatır

Fakat unutma ki verdiklerini tekrar alır

و في كل يوم تسري إليك دانا فجسمك نهب الرزايا

Her gün sana bir dert verir,

Senin canın musibetlerinin hedefindedir

ترى المرء في أسر أقاتها حبيس على الهم نصب الرزيا

İnsanı bu dünyanın afetlerinin esiri olarak görürsün

Dertlerin kaparı içinde belaların hedefindedir

و يا راحلا و هو ينوي المقام تزود فإن الليال مطايا

Ey ahiretin yolcusu, azığına iyi hazırla

Biliyorsun ki günler çabucak geçmektedir

و الله لو كانت الدنيا بأجمعها تبقى علينا و يأتي رزقها رغا

Vallahi bu dünya sadece bize kalsa ve

bütün nimetlerini bize sunsa

ما كان من حق حر أن يذل لها فكيف و هي متاع يضمحل غدا

Akıllı bir insan bu dünyanın zilletine razı olmamalı

¹ İbn Hallikan, *Vafeyetu'l-Ayan*, VI, 205-210; Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, XIX, 18; el-İsfahani, *el-Haride*, II, 495-496; ez-Zirikli, *Omer Farruh*, III, 306; İbn'l-İmad, IV, 167-169; İbnu'l-Esir, XI, 239; İbn Kesir, XII, 297-299; Kehhale, IV, 97; ez-Zirikli, VIII, 148; Brockelmann, *GAL Supplement*, I, 733.

Geçici olan bu dünyanın nimetine neden boyun eğsin ki

المال يستر كل عيب ظاهر و الفقر يظهر كل عيب باطن

Mal açıkta bulunan bütün ayıpları örter

Fakirlik ise gizli olan ayıpları bile ortaya çıkarır

و محاسن الصعلوك غير محاسن فترى مثالب ذي اليسار مناقب

Zenginin kötü davranışları bile destan olur

Garibanın iyilikleri bile iyilik olarak görülmez

من كان مرتديا بالعقل متزرا بالعلم ملتفعا بالفضل و الأدب

Aklı ile hareket eden ilme sarılan

edep ve fazilet sahibi bir kimse

فقد حوى شرف الدنيا و إن صفرت كفاه من فضة و من ذهب

Elinde gümüşü ve altınları yoksa bile

Bu dünyanın şerefine nail olmuş olur

Aşağıdaki mukattası ise gazel türündendir.

أشكو إلى الله من نارين واحدة في وجنتيه و أخرى منه في كبدي

Allah'a şikâyetim beni yakan iki ateştedir: Bunlardan birisi

onun yüzündeki al yanakları diğeri ise onun kalbimde yaktığı ateştir

و من سقامين سقم قد أحل دمي من الجفون و سقم حل في جسدي

Allah'a şikâyetim iki derttedir: Bunlardan birisi

canımı yakan gözleri diğeri ise içimdeki aşk ateşidir

و من نمومين دمعي حين أذكره يذيع سرى و واش منه بالرصد

Allah'a şikâyetim iki laf götürendendir: Onu hatırladığım an beni ele veren

gözyaşlarım ve her zaman pusuda bekleyen dedikoducudur

و من ضعيفين صبري حين أذكره و وده و يراه الناس طوع يدي

Allah'a şikâyetim iki zaafımdandır: Bunlardan biri benim bu

konudaki bitmeyen sabrım diğeri avucumun içinde sandıkları sevgisidir

مهفهف رق حتى قلت من عجب أخصره خنصري أم جلده جلدي

O kadar nahif ve ince belli ki bileğini parmağım sandım

Tenini kendi tenim sandım

و يرى عذلي من العيبث	و خلع بت أعدله
Yadırgamaya başladığım bir utanmaz	
Benim yadırgamamı bozgunculuk olarak gördü	
قال حاشاها من الخبث	قلت إن الخمر مخبئة
Ona dedim ki; içki insanın ahlakını bozar	
O dedi ki; içkiyi bozgunculuktan tenzih ederim	
قال طيب العيش في الرفث	قلت فالأرفاث تتبعها
Ona dedim ki içkiyi zina takip eder	
Dedi ki hayatın tadı çapkınlıktadır	
قال عند الكون في الجدث	وسأجفوها فقلت متى
İçkiyi bırakacağım deyince ne zaman dedim	
Toprak altında olduğum zaman diye cevap verdi	
el-Haskefi aşağıdaki mukattalarında mesleğini iyi icra etmeyen bir şarkıcıyı hicv etmektedir. Burada yaptığı tasvir ve kullandığı kelimelerle ehlinin işi olamayan bir şarkıcının zorlama hareketlerini ve iyi bir vakit geçirmek için dinlemeye gelen kişileri nasıl rahatsız ettiğini çok güzel bir şekilde anlatmaktadır.	
يبدل بالفقر الغنى	و مسمع غناؤه
Öyle bir şarkıcıydı ki sesi varlığın yerine	
yokluğu getirir	
رضيتهم لي قرنا	شهدته في عصابة
Başını öyle sarmalamış ki	
Baş sarığı boynuzlara benziyordu	
فراستي لما دنا	أبصرته فلم تخب
Onu görür görmez ferasetim,	
hakkındaki kanaatimi yanıltmadı	
كيف يكون محسنا	و قلت من ذا وجهه
Yüzü böyle olan bir kimsenin	
güzel şarkı söylemesi mümkün mü dedim	
للظن به ممتحنا	و رمت أن أروح
Bununla beraber hakkındaki zannımı	

bir daha denemek istedim

هات أخي عن لنا

فقلت من بينهم

Cemaat suskun halde iken haydi kardeşim

bize şarkını söyle diye bağırdım

يومي بسلع هينا

و يوم سلع لم يكن

Ne kara bir gündü

Anladım ki bu günümüz zor bir güne benzeyecek

و حاجب منه إنحنى

فانشال منه حاجب

Bağırmasıyla beraber kaşlarından birisi yukarıya çıktı

Diğer kaşı ise aşağıya indi

فيه نسيمًا منتنا

و إمتلأ المجلس من

Meclisimiz, ağızından çıkan sıkıcı havayla doldu

الأنفس أسباب العنا

أوقع إذ وقع في

Onun ağızından çıkan nefesleri

herkesin midesini bulandırdı

يسمع في ظل الفنا

و قال لما قال من

Boşluğa konuşur gibi sözlerine devam etti

و التخليط حتى لحنا

و ما اكتفى باللحن

Şarkılarına makam verirken

makamları ve nağmeleri karıştırdı

الوغد و كم تقرننا

هذا و كم تكشخن

Böylece o ahmak ağızını mağara gibi açtı

Saçları diken diken oldu

قطعه و دندنا

يوهم زمرا أنه

Sözleriyle saz ekibini şaşırttı.

Bu yüzden tıntınlamak zorunda kaldılar

يخرج حد البنا

و صاح صوتا نافرا

İtici bir sesle bağırdı. Sesi binanı dışına taşıtı

ما ذا على القوم جنى

و ما درى محضره

Gelmesiyle cemaate ne kadar kötülük

Yaptığını bilmiyordu

و ذا يسد الأذنا

فذا يسد أنفه

Kaba sesinden dolayı oturanlardan bir kısmı

kulaklarını bir kısmı ağzını kapatıyordu

تستر عنه الأعينا

و منهم جماعة

Mecliste oturanların bir kısmı ise

yüzlerini başka tarafa çeviriyordu

غيظ أبث الشجنا

فاغظت حتى كدت من

Öyle bir sıkıldım ki etrafımdaki

insanlara da sıkıntı vermeye başladım

إما المعني أو أنا

و قلت يا قوم اسمعوا

Hazır olan insanlara dedim ki Ey cemaat

beni dinleyin burada ya ben olurum yada o

يخرج هذا من هنا

أقسمت لا أجلس أو

Yemin ederim ki bu çıkmadan ben burada oturamam

إن السقم هذا و الضنا

جروا برجل الكلب

Bu köpeği ayaklarından tutup dışarı atınız

bu adam sıkıntı ve kabalığın bizzat kendisidir

و ددت عنا المحنا

قالوا لقد رحمتنا

Meclisteki cemaat bize iyilik yaptın

sıkıntıları bizden uzaklaştırdın dediler

راحة نفسي و الثنا

فحزت في إخراجة

Onu dışarı çıkarmakla hem kendim rahatladım

Hem de oturanların övgüsünü kazandım

قرأت فيهم معلنا

و حين ولي شخصه

O buradan gidince mecliste

bulunanlara şunu söyledim

أذهب عنا الحزنا

الحمد لله الذي

Bizden hüznü uzaklaştıran Allah'a hamdolsun dedim

محجب عن بيوت الناس ممنوع

و مسمع قوله بالكره مسموع

Öyle bir şarkıcıdır ki kimse isteyerek onu dinlememiştir

Kimse onu evine isteyerek almamıştır

غنى فبرق عينيه و حرك لحبيه فقلنا الفتى لا شك مصروع

Şarkısına başlayınca gözlerini açtı çenesini oynatmaya başladı

Herkes saralı olduğunu zannetti

و قطع الشعر حتى ود أكثرنا أن اللسان الذي في فيه مقطوع

Söylediği şiirleri öyle bir parçaladı ki

Hepimiz dilinin parçalanmasını arzu ettik

لم يأت دعوة أقوام بأمرهم و لا مضى قط إلا و هو مصفوع

Hiçbir meclisin daveti üzerine gelmemiştir

Gittiği her meclisten tekme yiyerek çıkmıştır

C. Muciru'd-Din b. Temim: Muciru'd-Din b. Temim adıyla bilinen Muhammed b. Yakub b. Ali el-İs'irdi, Fahrüddin b. Temim'in kızından torunudur. Muhammed b. Yakub'un hayatının ilk dönemleri ile ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Muhammed b. Yakub, genç yaşta asker olarak Hama şehrinin hakimi olan Eyyubi sultanı el-Melik el-Mansur el-Sani Seyfu'd-Din Muhammed el-Eyyubi'nin (H.642-683) hizmetine girdi. Hakkında bilgi veren kaynaklar onun disiplinli ve cesur bir asker olduğunu söylemektedirler. Muhammed b. Yakub H.648/M.1258 yılında Hama'da vefat etti.¹ Aşağıdaki mukattalarında cesur olduğunu ve savaş meydanlarını sevdiğini kendisi şöyle belirtmektedir.

دعني أخطر في الحروب بمهجتي إما أموت بها و إما أرزق

Bırak savaşlarda canımı tehlikelere atayım

Ya savaşlarda ölürüm ya da zafer kazanırım

فسواد عيشي لا أراه أبيضاً إلا إذا احمر السنن الأزرق

Hayatımın zulmeti ancak mavi kılıcımın kırmızı kanlarla

boyandığı zaman aydınlığa kavuşur

إني لأعجب في الوغى من فارس حارت دفاق فكري في كنهه

Aslının ne olduğu hususunda hayrette kaldığım

Savaş meydanında bir kişiye şaşırdım

أدى الشهادة لي بأني فارس الهيجاء حين جرحته في وجهه

¹ es-Safedi, V, 228-229; el-Kutbi, IV, 504-505; İbnu'l-İmad, V, 389-390; İbn Tağriberdi, en-Nucunu'z-Zahire, VII, 367; Omar Farruh, II, 652-654; ez-Zehebi, el-İbar, V, 301; ez-Zirikli, VIII, 18.

Onu yüzünden yaraladığımda benim çetin savaşların
süvarisi olduğuma şahadet getirdi

لو كنت تشهدي و قد حمي الوغى في موقف ما الموت عنه بمعزل

Ölümden kaçışın olmadığı bir anda

Savaşın en kızgın zamanlarında beni bir görsen

لترى أنابيب الفتاة علي يدي تجري دما من تحت ظل القسطل

Kılıcın gölgesi altında bileklerimden aşağıya doğru

Akan kan pınarlarını görürsün

أذنت لي في رحيل لا أسر به و لا تلذ به روعي و لا بدني

Ruhumun ve bedenimin sevdiği bir yerden gitmeme izin verdin

لاني منك في عز و في دعة و هكذا كنت في أهلي و في وطني

Çünkü ben senin yanında olmaktan şeref ve mutluluk duyarım

Savaş meydanları benim memleketim ve vatanım olmuştur

Arap edebiyatı kaynakları Muhammed b. Yakub'u döneminin önemli şairlerinden saymaktadırlar. Ancak şiirleri kısa mukattalar şeklindedir. Şiirlerinde doğayı tasvir, gazel, hiciv ve mizahi konuları işlemiştir. Döneminin modası olan tazmin sanatını çokça kullanmıştır. Bu sanatı kullandığını kendisi de aşağıdaki beyitleriyle belirtmektedir.

أطلع كل ديوان أراه و لم أجزر عن التظمين طيري

Bulabildiğim her şiir divanını okurum

Şiirlerimde tazmin sanatını yapmaktan hiç çekinmedim

أضمن كل بيت فيه معنى فشعري نصفه من شعر غيري

Manası olan her şiir beytini tazmin ederim

Bundan dolayı şiirlerimin yarısı benim diğer yarısı başka şairlerindir

Muhammed b. Yakub, en çok tabiatı tasvir eden şiirler söylemiştir. Bu alanda söylediği şiirlerine baktığımızda şiirlerinin çok rahat verici, insanın ruhunu teskin edici olduğunu görmekteyiz. Özellikle çevresinde gördüğü tabiat güzelliklerini anlatırken sözleriyle çok başarılı portreler çizebilmiştir. Aşağıdaki hamriyyat ve vasf mukattaları bunun en güzel örnekleridir.

ناعورة مذ ضاع منها قلبها ناحت عليه بائة و بكاء

Gönlünü Kaybeden şu dönme dolaba bak

Ahlarla ve vahlarla kalbine ağlamaktadır

و تعلت بلقانه فمن أجل ذا جعلت تدير عيونها في الماء

Gönlüne kavuşmak için tutuşup yanmakta

Bundan dolayı bu dönüşleriyle suda kaybettiği kalbini aramaktadır

و حمام قد قصرت عن سجعها فوق الغصون عبارة الخطباء

Dallarda öten kuşlar, secili ötüşleriyle bütün

Hatiplerin secili sözlerini geride bıraktı

كررن حرف الرء في أسجاعها لتغيظ منها واصل بن عطاء

Bu öten kuşlar secilerinde R harfini öyle tekrarladılar ki

Vasıl b. Ata'yı kızdırmak istiyor gibiydiler

هو لم يطق بالرء نطقا و هي لم تتطق إذا خطبت بغير الرء

Vasıl b. Ata konuşurken R harfini telaffuz edemiyordu

Kuşlar ise R harfinin olmadığı bir söz söylemiyordu

لقد نزهت عيني أنابيب بركة تقابلني أمواها بالعجب

Fıskiyelerinden çıkan sularının yaptığı akisler acayip bir şekilde

Beni karşılayan havuz benim gözlerimi ne çok dinlendirdi

أنابيب لجت في غلو كأنما تحاول ثارا عند بعض الكواكب

Su fıskiyelerinin suları öyle bir yükseliyordu ki

Yıldızlardan intikam almak istiyor gibiydi

يا أيها المولى الشريف و من له فضل يفوق على أهل الأدب

Faziletleri bütün edep ehlini geçen

saygıdeğer efendim

لما أزرتك شمعتي لتنيرها جانت تحدث عن سراجك بالعجب

Ateş almak için mumumu sana gönderdiğimde

Mumum, şaşkın bir halde senin lambandan söz etmeye başladı

وافته حاسرة فقبل رأسها و أعادها نحوي بتاج من ذهب

Benim mumum lambanın yanına varınca ondan bir öpücük aldı

Ve o altın bir taç ile bana geri gönderdi

يا جاعل الأفق مثل الأرض حجته بالشمس إذ بزغت و البدر حين وضع

Gökyüzünde güneşin doğuşu ve ayın parlamasından dolayı

Onu yeryüzünden daha yüce gören kişi

كم من شمس و أقمار إذا سرحت في الأرض طرت إليها خفة و فرح

Yeryüzünde yürüdükleri zaman etrafa sevinç ve cazibe

Saçan nice güneşler ve aylar vardır

فلا تقل قرح في الجو زينه في كل غصن ترى في الأرض قوس قرح

Gökkuşağı gökyüzünü güzelleştiriyor deme

Yeryüzüne baksan her dalın bir gökkuşağı olduğunu görürsün

و ليلة بتها من ثغر حبي و من كأسني إلي فلق الصباح

Öyle bir gece ki sevgilimin ağız suyunu ve kesemdeki

Şarabı şafak sökünçeye kadar içmeye devam ettim

أقبل أقحوانا في شقيق و أشربها شقيقا في أقاحي

Gelincik çiçeği kırmızısı dudakları arasında papatya çiçeği öpmekte

Beyaz bardaklar içinde kırmızı şaraplar içmekteyim.

يا جاعل الماء مثل الريح في عظم خفض مقالك إن القول ينتقد

Azamette suyu havaya benzeten insan, sözlerinde ileri gitme

Bu sözün başkaları tarafından yadırganacaktır.

البحر و البحر لا تخفى مهابتة- للخوف من سطوات الريح يرتعد

Deniz-ki denizin korkunçluğu açıktır- havanın

baskın akınlarından titremektedir.

و ربما سرعته من مهابتها أما تراه على أشداقه الزيد

Belki de denizin havadan olması havadan korktuğundandır

Çenelerindeki köpükleri görmüyor musun?

لمن أبوح بشعري حين أنظمه أم من أخص بما فيه من الزيد

Nazmettiğim şiirlerimi kime sunayım

Ya da şiirlerimdeki özlü sözlerimi kime anlatabayım

أما جهول فلا يدري مواقعه أو فاضل فهو لا يخلو من الحسد

Ya onun anlamlarını bilmeyen bir cahil

Ya da kıskanan bir bilene mi?

و أهيف مثل البدر غصن قوامه عليه قلوب العاشقين تطير

Ay yüzlü ince belli zarif endamı ile bir selvi ağacına benzer

Bütün aşıkların kalpleri ona doğru uçmakta

علي مثلها كان الخصب يدور يدور عذاره لتقبيل وجنة

Öpücük vermek için saç lülelerini arkaya attı

Gür ekinler ancak böyle dolanırdı.

و لم أنس قول الورد و النار قد سطت عليه فأمسى دمعه يتحدر

Ateşin ısısını hissettiğ zaman gözyaşı

döken gülün şu sözlerini unutmam

ترفق فما هذي دموعي التي ترى و لكنها نفس تدوب فتقطر

Bana acıyın bu gördüğünüz gözyaşım değildir

Bu eriyerek damlayan ruhumdur

ألا رب يوم قد تقضى ببركة غدوت به فيما جرى متفكرا

Bir havuzun başında mazideki günlerimi anarak

Nice günler geçirdim

بعيني رأيت الماء فيها و قد هوى على رأسه من شاطئ فتكسرا

Bu havuzun başında yüksek fıskiyesinden

Baş aşağı düşerek parçalandığı gözlerimle gördüm.

رعى الله وادي النيربين فأنتي قطعت به يوما لذيدا من العمر

Allah Neyrabeyn vadisini korusun

Hayatımın güzel bir gününü burada geçirdim

درى أنني قد جنته منتزها فمد لأقدامي بساطا من الزهر

Hoş vakit geçirmek için buraya geldiğimi anladığından

Ayaklarımın altına çiçeklerden sererek karşıladı

و أخدمني الماء الزلال فحيثما التفت رأيت الماء في خدمتي يجري

Tatlı sularını benim hizmetime sundu

Hangi tarafa baktysam hizmetime koşan suları gördüm

تأمل إلى الدولاب و النهر إذ جرى و دمعه بين الرياض عزيز

Akarken nehre ve dönme dolap dönerken

Bahçeler arasındaki dönen dolabın gözyaşları

فأصبح ذا يبكي و ذاك يدور	كأن نسيم الروض قد ضاع منها
Sanki bahçenin o kokusu ondan yayılıyordu	
Nehir ağlıyor diğeri ise dönüyordu.	
صهباء في عقلي لها تأثير	روحي الفداء لمن أدار بلحظه
Bakışlarıyla ruhumu sarhoş eden	
bir güzele canım kurban olsun	
مشمولة و إناؤها مكسور	فأعجب له أنني يصون بلحظه
Onun en garip tarafı bakışlarıyla	
Kâsesi kırık şarabı koruyabilmesidir	
من بركة رافت و طابت مشرعا	أفدي الذي أهوى بفيه شاربيا
Ağzını daldırıp havuzdan su içmeye çalışana canım kurban olsun	
Havuzdaki suların su ve suyunun parlaklığı ne güzeldir.	
فأرتني القمرين في وقت معا	أبدت لعيني وجهه و خياله
Havuzun suyu onun hem yüzünü hem de gölgesini bana	
Göstermekle aynı anda iki ayı görebilmiş oldum	
حملت براحة غصن بان أينعا	طوبى لمرآة الحبيب فإنها
Yârimin aynasına ne mutlu o ayna, zarif ve	
İnce bir elin ayasında taşınıyordu	
فأرتني القمرين معا	واستقبلت قمر السماء بوجهها
Sevgilimin yüzünü göstermekle göklerdeki ayı yansıtıyordu	
Böylece aynada iki ayı görmüş oldum.	
و دموعه خوف الحريق تراق	لم أنسى قول الورد حين جنيته
Gülü koparıırken korkudan akan gözyaşlarıyla	
Beraber bana söylediği şu sözü unutmam.	
فأليكم هذا الحديث يساق	لا تعجلوا في أخذ روعي فاصبروا
Ruhumu almada acele etmeyen biraz sabredin	
Bu sözlerim sizin içindir.	
وافتك قبل أوانها تطفيليا	سبقت إليك من الحديقة وردة
Bahçede tomurcukları tam açmamış bir gül	

büzülmüş tomurcukları ile sana öpücük yollamaktadır.

طمعت بلثمك إذ رأتك فجمعت فمها إليك كطالب تقبيلاً

O gül seni görür görmez senden bir öpücük bekliyordu

Bundan dolaydır ki dudaklarını büzüştürmüştü.

بعث النسيم رسالةً بقدومه للروض فهو بقربه فرحان

Rüzgar gelişiyle bahçelere bir haber gönderdi

Bahçeler de rüzgârın gelişine sevinmişti

و لطيب ما قرأ الهزار بشدوه مضمونها مالت له الأغصان

Öten kuşun nağmelerinin güzelliğine

Ağacın dalları sallanmaya başladı

لم لا أميل إلى الرياض و زهرها و أقيم منها تحت ظل صافي

Bahçeye ve onun çiçeklerine neden gönül vermem ki

O bahçenin misafir kabul eden gölgesinde oturmaktayım

و الغصن يلقاني بثغر باسم و الماء يلقاني بقلب صافي

Dallar gülümseyen dişleriyle beni karşıladı

Sular saf ve temiz kalbiyle beni karşıladı

يا ليلة قصرت بزورة غادة سفرت فأغنى وجهها عن بدرها

Sevgilimin ziyaretiyle çok kısa geçen gece

Sevgilimin yüzü senin ayının yerini almıştı

حتى إذا خافت هجوم صباحها نشرت ثلاثة ذوانب من شعرها

Güneşin doğuşundan korktuğu için

Saçlarından üç yelesini etrafa saçtı

قالوا رأيناك كل وقت تهيم بالشرب و الغناء

Dediler ki hayatını şarap meclislerinde ve müzik âlemlerinde

geçirdiğini görüyoruz

فقلت إنني فتى فنوع أعيش بالماء و الهواء

Onlara dedim ki: Ben su ve havayla yaşayan

Kanaatkâr bir delikanlıyım

أ يا قدحا قد صدع الدهر شمله فأصبح بعد الراح قد جاور التريا

Kaderin benden ayırdığı ey kadeh, benim avuçlarımın içinde iken

Şimdi toprakların malı oldun

سأبكيك في وقت الصبوح و إنني سأكثر في وقت الغبوق لك الندبا

Şafak vaktinde şaraplarımı içerken senin için ağlayacağım

Geceleri meylerimi içerken sana ağıtlar söyleyeceğim

و إن قطبت شمس المدام فحقها لأنك كنت الشرق للشمس و الغربا

Şaraplar, senin için yas tuttuysa haklıdır

Çünkü sen onun sabahı ve akşamı idin

أهديته قدحا فإن انصفته أوسعته بجماله تقبيلاً

Ona bir bardak hediye ettim elimden gelseydi

Güzelliğinden dolayı bardağı değil onun dişlerini öpmek isterdim

نظمت به الصهباء در حبابها حتى يصير لرأسه إكليلا

Kâsenin içindeki şarabın kabarcıklarını öyle dizildi ki

Kâsenin başına bir taç oldu

مدامة كاساتها تعطي الأمان من الزمان

Öyle bir şarap ki onun kâseleri

zamanın darbelerine karşı insana güven verir

قد أحكمت علم النجوم و أتقنت سحر البيان

Bu öyle bir şey ki astroloji ilimlerini yutmuş

Beyan ilimlerinde derinleşmiştir

فإذا حساها الشاربون و أوقعتهم في الأمانى

Bu şarabı içenler aldıkları her yudumdan sonra

kendilerini güvende hissederler

بدأت بإخراج الضمير و بعده عقد اللسان

O şaraptan içenler samimi duygularını kolayca ifade edebilir

Ve sözlerini söylemede güçlük çekmezler

و ليلة بت أسقي في غياهيها راحا تسل شبابي من يد الهرم

Öyle bir geceydi ki karanlıklarında şarap içmeye devam ettim

Bu gecenin uzaması bana gençliğimi geri getirdi

غزالة الصبح ترعى نرجس الظلم

ما زلت أشربها حتى نظرت إلى

Şarabı içmeye devam ettim bir de baktım ki

Doğacak güneş gecenin yıldızlarını tek tek yemeye başladı

كملت فلم تحتج إلى تتميم

يا أيها الملك الذي أوصافه

Güzel olan bütün iyi vasıfları kendinde toplayan sultanım

Yeni vasıflar almaya ihtiyacın yoktur

كرما يغطي فعل كل كريم

أفريت ما فوق البسيطة كلها

Cömertliğiyle yeryüzündeki her şeyi bitirdin

Senin cömertliğin herkesi geçti

من أفقها بأهله و نجوم

ثم ارتقيت إلى السماء فجدت لي

Sonra semaya yükseldin ve oradan aylar ve yıldızlar

Getirip bana verdin

D. el-Hatib Asilu'd-Din: Ebu Ali, Muhammed b. İbrahim b. Ömer el-Ufi el-İs'irdi, Siirt'te doğdu. İlk eğitimini buradaki hoca ve alimlerden aldı. Genç yaşta ilim tahsil etmek için Şam'a gitti. Eğitimini tamamladıktan sonra Şam merkez camisinde hatip oldu. Daha sonra Mısır'a gitti. Burada bir camide hatiplik yaparken kadı naipliği görevini de sürdürdü. el-Muzaffer Kutuz ile Şam'a geldi ve Ayn Calut muharebesine katıldı. Asilu'd-Din H.668/M.1270 yılında vefat etti. Muhammed b. İbrahim, çok yönlü bir şahsiyete sahipti ve çeşitli ilmi alanlarda çalışmaları olan birisiydi. İyi bir şair ve hatip olan Muhammed b. İbrahim'in hutbeler divanı vardır. Şiirlerinde genelde Ehli Beyt'i övmüştür.¹

بصوم مع صلاة و اجتهاد

إذا ما جاء قوم في الميعاد

Hesap gününde insanlar, oruçları namazları ve

ictihadları ile geldikleri zaman

وحج و اعتمار مع جهاد

و معروف و إحسان جزيل

İyilikleri, bol ihsanları, hacları,

umreleri ve yaptıkları cihadları ile geldikleri zaman

و ما أعددت من صدق الوداد

أتيت بحبكم يا آل طه

Ey Ehli Beyt, ben sizin sevginizle gelirim

Size olan samimi duygularımla geldim

¹ es-Safedi, II, 2.

و حسن الظن من رب العبادي فذاك نخيرتي في يوم حشري

Mahşer gününde benim zahirem size olan sevgim

Ve kulların rabbinden büyük umutlarım

E. İbrahim b. Lokman: İbrahim b. Lokman b. Ahmed b. Muhammed el-Katib eş-Şeybani, H.612/M. 1215 yılında Siirt'te doğdu. İbrahim b. Lokman'ın lakabı ise Fahrüddin idi. Nisbetinden de anlaşıldığı gibi Bekri kabilesinin Şeyban koluna mensuptu. İbn Lokman genç yaşta Amid şehri emiri Artuklu Mevdud'un sarayında, saray nazırı nezdinde katiplik görevini yaparken bazen nazıra da vekalet ediyordu. Burada çalışırken hat sanatı ile uğraşıyordu. Özellikle buğday yaprakları üzerinde yaptığı hat sanatı ile çok meşhur olmuştu. Mısır Eyyubi Sultanı el-Kamil, H.630/M.1232 yılında Amid şehrini fethedince el-Kamil'in veziri el-Baha Züheyr, Amid şehrinin nazırından bazı şeyleri talep etmişti. el-Baha Züheyr'e verilen cevabi mektupları ise İbrahim b. Lokman yazıyordu. el-Baha Züheyr, İbn Lokman'ın hattını çok beğenmiş olduğundan onu Mısır'a çağırdı ve inşa katipliği görevini ona verdi. Hayatının sonuna kadar Mısır Eyyubileri saraylarında devlet adamı olarak çalıştı. İbn Lokman devlet adamlığının yanında iyi bir şair ve hattat idi. Melik Kalavun'un iki dönem vezirliğini yaptı ve H.693/M.1293 yılında Mısırda vefat etti.¹

و لنن كتمت عن الوشاة صبايتي كن كيف شنت فإني بك مغرم

Sen nasıl olursan ol, ben sana tutkunum

Dedikoduculardan dolayı aşkımı gizlesem bile

أشتاق من هو في الفؤاد مخيم أشتاق من أهوى و أعلم أنني

Sevdiğime özlem duyarım

Gönlümde taht kurduğunu bildiğim halde onu hep özliyorum

و إذا بكى وجدا غدا يتبسم يا من يصد عن المحب تدللا

Nazlanarak sevgiliden yüz çeviren

Aşk ateşinden ağladığı halde sanki gülümser gibiydi

فحذار من نار تتضرم أسكنتك القلب الذي أحرقته

Ben seni yaktığın gönlümün içinde sakladım

İçimde alev alev yanan ateşten kendini koru

F. Mervan b. Ali b. Seleme: Ebu Abdullah el-Vezir Mervan b. Seleme et-Tanzi, Tanza'da doğdu. Genç yaşta Bağdat'a giderek Ebu Bekr b. Ahmed b. el-Huseyn eş-Şazi'den fıkıh dersleri aldı ve Şafii mezhebinde iyi bir fıkıhçı oldu. Daha sonra

¹ es-Safedi, VI, 97-98; İbn Tağrıberdi, VIII, 50; el-Kutbi, I, 43; İbn Kesir, XIII, 397.

memleketine döndü ve Fenek kalesine yerleşti. Bağdat'taki hilafet divanına elçi olarak gitti. H.540/M.1145 yılında vefat etti. Ebul-Fazl Muhammed b. Tahir el-Makdisi'nin "Safvatu't-Tasavvuf" isimli eserinin özetini yazdı. Mervan b. Ali'nin hikmet ve ihvaniyyat alanında şiirleri de vardır.¹ Aşağıdaki mukattaları buna örnektir.

و إذا دعتك إلي صديقك حاجة فأبى عليك فإنه المحروم

Zaruri bir ihtiyacın seni dostuna muhtaç ettiyse

Ve o dostun sana yardımcı olmadıysa bil ki asıl muhtaç olan kendisidir

فالرزق يأتي عاجلا من غيره و شدائد الحاجات ليس تدوم

Bil ki senin muhtaç olduğun o şey başka yerden de gelebilir

Yokluğun sıkıntıları daim olmaz ki

فاستغن عنه و دعه غير مذمم إن البخيل بماله مذمم

Onun hakkında kötü söz söylemeden ondan uzaklaş

Zaten cimri insan malının çokluğundan dolayı kınanmıştır

و ما الدنيا و إن طابت و دامت بأكثر من خيال في منام

Bu hayat ne kadar uzun sürse ve ne kadar mutluluk içinde geçse de

Uykudaki bir rüyadan başka bir şey değildir

تزول عن الفتى و يزول عنها كما زال الظياء من الظلام

Dünya, delikanlı kişilerden hemen kaçır

Aydınlığın zulmetten kaçtığı gibi

لعمري لنن طال المدى و تصرمت ليال و كان الوصل فيها يزيناها

Ömrüme yemin olsun ki ayrılık geceleri ne kadar

Uzun sürse ve vuslat çok arzulanan olsa

فاني راع للوداد و إن قست قلوب فاني بالوفا أستليناها

Ben dostluğumda devam ederim

Arkadaşların kalbi beni unutsa da ben vefam ile onların kalplerini kazanırım

و إن جمع الإخوان عني رددتهم بأسباب و د خالص لا أخونها

Arkadaşlarım benden yüz çevirseler bile

Ben samimi sevgilerimle onlara cevap veririm

¹ Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, 44; el-İsfahani, II, 412.

و إن أعرضوا أقبلت غير مودع و إن بذلوا وجه الإخاء أصونها

Dostlarım benden kaçsalar bile ben onların peşinden koşarım

Eğer bana dostluk ellerini uzatırlarsa ben onlara hiyanet etmem

G. İbrahim b. Abdullah b. İbrahim et-Tanzi: Elimizde mevcut bulunan kaynaklarda hayatı ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Yakut'un Mucemu'l-Bulden'inde H.568 yılında hayatta olduğuna dair bir not bulunmaktadır.¹ Aşağıdaki mukattasında memleketi olan Tanza'ya ve oradaki dostlarına olan özlemine dile getirmektedir.

و إنى لمشتاق إلى أرض طنزة و إن خاننى بعد التفرق إخوانى

Ayrıldıktan sonra oradaki bazı dostlarım beni unutmuş olmasına rağmen

ben Tanza'nın toprağını hala özlemekteyim

سقى الله أرضا لو ظفرت بتربها كحلت به من شدة الشوق أجفاني

Allah Tanza'nın toprağını bolca sulasın

O toprağı bulabilirsem, gözlerimi onunla sürmeleyeceğim

يا زاجرا في حدوده الأيانقا رفقا بها تفديك روجي سانقا

Ey develeri hızlandıran kervanbaşı

Canım sana kurban olsun. Develere biraz merhamet et

فقد علاها من بدور طنزة من ضرب الحسن له سرادقا

O develerin üzerinde Tanza'nın güzelleri vardır

Güzellikleri hörgüce yansımaktadır

قد سلب القلوب في جماله و شدتها في خصره مناطقا

Güzelliğiyle kalpleri çaldı

Herkesin kalbini avucunun içine aldı

و حير العقول في دلالة إذ لبس التجان فالقراطقا

Taçlarını ve küpelerini takarken

Nazlarıyla herkesi derbeder etti

وا وحشتي من بعده لبعده و وا شقاني إذ ظلت عاشقا

Onun ayrılığında dolayı yalnızlığıma eyvah

Ona olan aşkımdan dolayı çileme eyvah

¹ Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, 44; İbn Hallikan, VI, 210; el-İsfahani, II, 494-495.

H. el-Hasan b. Muhammed b. el-Kumeyt: Ebu Talib el-Hasan b. Muhammed b. el-Kumeyt ünlü şair el-Kumeyt'in oğludur. Erzen'e bağlı Enayn köyünde doğdu. el-Hasan b. Kumeyt genç yaşta Bağdat'a giderek dini ilimler ve edebiyat alanında dersleri aldı. el-Hasan b. el-Kumeyt Atabeg Zengi'nin veziri olan Kefertusalı Ziyau'd-Din'e vekalet ediyordu. İyi bir şair ve edip olan b. el-Kumeyt H.635 yılında vefat etti.¹

F. Yahya b. Abdullah el-Erzeni: Ebu Muhammed Yahya b. Abdullah Erzen'de doğdu. Genç yaşta ilim tahsil etmek için Bağdat'a gitti. Burada dini ve edebi eğitimini aldıktan sonra bir medresede Arapça hocalığı yaptı. Bunun yanında hat sanatı ile meşhur oldu. Şair ve edip olan Yahya b. Abdullah Arapça nahvi alanında bir mukaddime de yazmıştır.²

G. ez-Ziyau'n-Nahvi: Salih b. İbrahim b. Ahmed b. Kureyş H. 615 yılında Siirt'in Tanza ilçesinde doğdu. Salih b. İbrahim küçük yaşta eğitim almak için o zaman bölgenin kültür merkezi Meyyafarikin'e gitti. Buradaki medreselerde dini ve edebi eğitimini tamamladı. Özellikle kraat ve Arapça dilbilgisi konularında uzman oldu.³

Sonuç

Siirt, Hısn Keyfa ve Erzen şehirleri Dicle ve Fırat arasında bulunan ve Batı literatüründe Mezopotamya, İslam literatüründe ise el-Cezire adıyla bilinen bölgenin Diyar-ı Bekr kısmında bulunan önemli tarihi şehirlerdir. Siirt ve çevresi her ne kadar Dicle nehrinin kuzeydoğusunda yer alıyorsa da Ortaçağda gerek idari gerekse kültürel yönden el-Cezire bölgesinin içinde addedilmiştir.

İslami fetihten önce başlayan ve İslami fetihten sonra daha da yoğunlaşan Arap kabilelerin bu bölgeye göç etmesiyle beraber bölgede Müslüman Arap kültürü muhiti oluşmaya başlamıştı. Emeviler döneminden itibaren Arapça bölgenin yazı ve edebiyat dili haline gelmişti. Abbasiler döneminde daha da gelişen Arap kültür ve edebiyat çevresi, Hicri IV. yüzyılda bölgede kurulan Hamdaniler devleti zamanında zirve noktasına ulaşmıştır. Bu yüzyılda Doğu İslam dünyasında Arap nüfusunun mümessili olan Hamdaniler, saraylarında şair ve edipleri toplayarak edebiyatın gelişmesini desteklemişlerdir. Hamdaniler'den sonra Diyar-ı Bekr bölgesinde hüküm süren Mervaniler döneminde Siirt ve çevresinde edebi ve kültürel hayat daha da zenginleşmiştir.

Selçuklularla başlayan ve onların halefi Artuklular ve Eyyübiler ile devam eden Türk hakimiyeti döneminde Siirt ve çevresinde bir çok Türkmen aşiretinin yerleşmesiyle beraber Türk kültürü bölgede daha etkin hale gelmeye başlamışsa da

¹ el-İsfahani, II, 530-531.

² es-Sa'alibi, Yetimetu'd-Dehr, V, 300; Yakut, Mu'cemu'l-Buldan, II, 150.

³ es-Safedi, XVI, 246.

gerek Selçuklular gerekse Artuklular ve Eyyubiler zamanında olsun Arapça edebiyat ve yazı dili olmaya devam etmiştir. Artuklu ve Eyyubi devletleri döneminde Siirt ve çevresi hem kültürel hem de ekonomik ve ümran yönünden büyük bir gelişme içinde olmuştur. Bu gelişmelerin neticesinde bölgede zengin bir ilmi, edebi ve sanat çevresi meydana gelmiştir. Siirt, Hısn Keyfa, Erzen ve Tanza şehirleri edebiyatçı ve şairlerin yetiştiği önemli kültür merkezleri haline gelmişti. en-Nur el-İs'irdi, Muciru'd-Din b. Temim el-İs'irdi, İbrahim b. Lokman el-İs'irdi, el-Hatibu'l-Haskefi, Yahya b. Muhammed el-Erzeni, Mervan b. Ali b. Seleme, İbrahim b. Abdullah b. İbrahim et-Tanzi, Ziyau'd-Din Salih b. İbrahim b. Kureys el-İs'irdi ve el-Hasan b. Muhammed b. el-Kumeyt bu çevrede yetişen edip ve şairlerin başında gelmektedir.

Bibliyografya

- Ali Muhammed Codeh el-Ğamidi, **Biladu's-Şam Kubeyle'l-Ğazvi's-Salibi**, Mekke 1982.
- Aslan, Ahmet, **el-Hasan b. Esed el-Fariki Hayatı ve Şairliği**, Hr. Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1999.
- Barhabreuse, Ebu'l-Farac, **Ebu'l-Farac Tarihi**, Çev: Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1987, I-II.
- Becker, C.H., "Eyyubiler" , **İ.A.**, IV, İstanbul 1993.
- el-Bekri, Ebu Ubayd, **Kitabu'l-Memalik ve'l-Mesalik**, Tunus 1992, I-II.
- el-Belazuri, **Futuhu'l-Buldan**, Çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- Carl, Brockelmann, **GAL**, Leiden 1943.
- Cevvad, Ali, **el-Mufassal Fi Tarihi'l-Arab Kabli'l-İslam**, Bağdat 1993, I-X.
- Coche, Salim, "Türk Hakimiyetine Geçiş Döneminde Mardin ve Çevresi", **I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu**, İstanbul 2006.
- Çağatay Neşet, " XIII. Asır Ortalarında Cezire", **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IV, Ankara 1953.
- Darkot, Besim, "Hısn Keyfa" , **İ.A.**, XII. İstanbul 1998.
- , "Siird" , **İ.A.** , X, İstanbul 1993.
- E. Honigmann, **Bizans Devletinin Doğu Sınırı**, Çev: Fikret Işıltan, İstanbul 1970.
- Ferruh Ömer, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi Min Matlai'l-Karni'l-Hamis el-Hicri İlel-Fethi'l-Osmani Fi'l-Meşrik**, Beyrut 1989, I-IV.
- Işıltan, Fikret, **Urfa Bölgesi Tarihi (Başlangıçtan h.210 = m.825 e kadar)** , İstanbul 1960.
- İbnu'l-Azrak el-Fariki, **Tarihu'l-Fariki**, Beyrut 1963.

İbnu'l-Esir, **el-Kamil Fi't-Tarih**, Beyrut 1982, I-XII.

İbn Hallikan, **Vefayatu'l-A'yan**, Beyrut, 1988, I-VIII.

İbnu'l-İmad, el-Hanbeli, **Şezaratu'z-Zeheb**, Mısır 1979, I-VIII.

İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, Tah: Ali Şiri, Beyrut 1988, I- XIV.

İbn Şakir el-Kutbi, **Fevatu'l-Vefayat**, Tah: İhsan Abbas, Beyrut 1974, I-IV.

İbn Tağriberdi, **en-Nucumu'z-Zahira**, Mısır 1956, I-XVI.

el-İsfahani, el-Katib, **Haridetu'l-Kasr ve Ceridetu'l-Asr**, Tah: Şükrü Faysal, Dimaşk 1959.

Katib Çelebi, **Keşfu'z-Zunun**, Beyrut 1990, I-VI.

Kehhale Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Muellifin**, Beyrut 1993, I-IV.

Guy Le Strange, **Buldanu'l-Hilefeti's-Şarkıyye**, Arapça'ya Ter: Beşir Fransis Corcis Avvad, Beyrut 1985.

Mahmud Yeşkuri el-Alusi, **Buluğu'l-Ereb Fi Ma'rifeti Ahvali'l-Arab**, Tashih: Muhammed Behcet el-Eseri, Beyrut 1314, I-III.

Mari b.Süleyman, **Ahbaru Batariketi'l-Kursi'l-Meşrik Min Kitabi'l-Müceddel** Roma 1899.

Muhammed Mustafa Haddara, **eş-Şi'r Fi Sadri'l-İslam ve'l-Asri'l-Emevi**, Beyrut 1995.

M. Sobernheim, "Hamdaniler", **İ.A.**, V., 179, İstanbul 1993.

Oğuzoğlu, Yusuf, "Hasankeyf", **D.İ.A.**, XVI, İstanbul 1997.

es-Saalibi Ebu Mansur, **Yetimetu'd-Dehr**, Tah: Muhammed Muhyiddin, Kahire 1965.

Sabır Şakir, **Tarihu'l-Munaza'at Beyne'l-Irak ve İran**, Bağdat 1984.

es-Safedi, b. Aybek, **el-Vafi Bi'l-Vefeyat**, Tah: Şükrü Faysal, Beyrut 1992, I-XX.

Streck, M, "Erzen", **İ.A.**, IV., İstanbul 1998.

Sevim, Ali, **Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi**, Ankara 1993.

Şavki Dayf, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabî V**, Kahire 1984.

Turan Osman, **Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi**, İstanbul 1973.

Welhusen, Julius, **İslamın En Eski Tarihine Giriş**, Çev: Fikret Işıltan, İstanbul 1960.

Yakut, el-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, Beyrut, I-V.

-----, **Mu'cemu'l-Udeba**, Kahire 1980, I-XVIII.

Yınaç, Mukrimin H., "Diyarbakir", **İ.A.** III., İstanbul 1998.

ez-Zehabi, el-Hafız, **el-İbar Fi Haberi Men Ğaber**, Tah: Muhammed Zeğlul, Beyrut, I-IV.

ez-Zirikli, **el-A'lam**, Beyrut 1995, I-XIII.

الأخلاق في التراث الإسلامي - أخلاق العلماء عند أبي بكر الأجرى -

أستاذ مساعد الدكتور: ياسين كحيا أوغلو*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الأطهار وأصحابه الأخيار ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين وبعد :

قبل أن أبدأ بتقديم مقالي أحب أن أذكر نبذة بسيرة عن المؤلف صاحب كتاب: "أخلاق العلماء" وهو المؤلف الذي جعلت معظم أرائه حجة لبحتي ومنها إقتبست جن أفكارى فى مسألة أخلاق العلماء.

المؤلف هو: محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الأجرى: فقيه شافعي محدث. نسبته إلى أجر من قرى بغداد ولد فيها¹. وكان صدوقاً خيراً عابداً صاحب سنة واتباع. روى عن أبي مسلم الكجى وأبى شعيب الحرانى وأحمد بن يحيى الخلوانى والمفضل بن محمد الجندى، وخلق كثير من أقرانهم. حدث ببغداد قبل سنة ثلاثين وثلاثمائة، ثم إنتقل الى مكة فسكنها حتى توفى بها². روى عنه جماعة من الحفاظ منهم أبو نعيم الأصبهاني صاحب كتاب (حلية الأولياء) وغيره.

رُوى أنه لما دخل إلى مكة أعجبتة، فقال: اللهم ارزقنى الإقامة بها سنة، فسمع هاتفا يقول له: بل ثلاثين سنة، فعاش بعد ذلك ثلاثين سنة، ثم مات بها سنة ستين وثلاثمائة. قال الخطيب: قرأت ذلك على بلاطة قبره بمكة³.

مكانته العلمية

اتفق المؤرخون على إمامته في الفقه والحديث مع صلاحه وورعه وزهده.

قال الذهبي: الإمام المحدث القدوة، شيخ الحرم الشريف.

قال الخطيب: كان الأجرى ثقة صدوقاً له تصانيف.

وقال السيوطي: كان عالماً عاملاً صاحب سنة رحمه الله تعالى.

مصنفاته:

له تصانيف كثيرة منها:

- حسن الخلق

- كتاب الأربعين حديثاً

* كلية الإلهيات جامعة حران

e-mail: ykahyaoglu@hotmail.com

1 خير الدين الزركلى، الأعلام قاموس تراجم: 97/6

2 أبو الفداء الحافظ ابن كثير دمشقى، البداية والنهاية: 288 /11

3 ابن حلكان، وفيات الأعيان: 292/4

- أخبار عمر بن عبدالعزيز
- أخلاق حملة القرآن
- التفرد والعزلة
- ما ورد في ليلة النصف من شعبان
- التصديق بالنظر إلى الله عز وجل وما أعدّ لأوليائه
- تغير الأزمنة
- أحكام النساء
- أخلاق العلماء
- كتاب الشريعة
- الغرباء من المؤمنين
- تحريم النرد والشطرنج والملاهي
- أدب النفوس

وله العديد من المصنفات الأخرى منها: "النصيحة" و "الشبهات" و "أداب العلماء" و "مسألة الطائفين" و "التهجد" و "فرض العلم" و "صفة قبر النبي صلي الله عليه وسلم" و "مختصر الفقه".¹

تقديم

أتناول في مقالي هذه جانبا من أخلاق العلماء في التراث الإسلامي بشيء من النصوص الواردة في ذلك. مبينا فضل العلماء وأخلاقهم في هذا التراث العريض الذي أمتدت فضائله العظيمة وقيمته الخلقية مشارق الأرض ومغاربها منذ أول يومه وإلى يومنا هذا. مستدلا في ذلك بما يرى: أبو بكر الأجرى رحمه الله في كتابه المسمى (أخلاق العلماء) المتوفى سنة: 360 هجرية.

أقول وبالله التوفيق: لا شك أن علم الأخلاق؛ هو علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم. كما أن موضوعه يبحث في أعمال الناس فيحكم عليها بالخير أو الشر.²

إنطلاقا من هذا المبدأ؛ نرى أن الإسلام يعطي أهمية خاصة للأخلاق الكريمة، بوصفها الأساس الصالح لحسن صلة الإنسان بربه، وطيب تعامله مع أخيه الإنسان، وتمازج إنسجامه مع نفسه. ولا شك أن الأخلاق هي الدعامة الأولى لحفظ كيان الأمم والحضارات. لهذا السبب نرى الباحثين والفلاسفة قد إتفقت كلمتهم على ضرورتها للفرد والمجتمع. ومن أجل ذلك كانت رسالة الأنبياء جانت تحت على الأخلاق الفاضلة. وقد جاء القرآن الكريم أيضا بمبادئ الأخلاق العالية الشريفة وشدد على الإستمسك بها. لأنها هي التي تحقق السعادة في الدنيا والفوز بالنعيم الأبدى.

إن الفضائل الأخلاقية التي أمر بها القرآن الكريم هي الفضائل الإنسانية الحقة التي أجمع دعاة الإصلاح في العالم على المناداة بها، والتي لو عمل بها الناس لحصلوا على أعظم الخير لعالمهم المتحير والمضطرب. كذلك الرذائل التي نهى عنها القرآن هي سبب الخصام والعداوة بين الناس. وهي التي لا يشك في ضررها أي مخلص يتبعي الخير للإنسانية.³

لا شك أن الأخلاق الفاضلة، والصفات الحميدة، والقيم الخلقية التي ينبغي أن يتحلى بها المرء المسلم في حياته، فضلا عن العلماء؛ إنما مصدرها الحقيقي نظريا هو الإسلام، وعمليا هو الرسول عليه أفضل السلام.

¹ ابن حلكان، السابق: 292/4؛ الزركلي، السابق: 97/6

² أحمد أمين، كتاب الأخلاق: 12

³ عفيف عبد الفتاح طيّارة، روح الدين الإسلامي: 204-205

1- فضل العلماء

قال أبو بكر الأجرى رحمه الله: إن الله تعالى إختص من خلقه من أحب، فهداهم للإيمان. ثم إختص من سائر المؤمنين من أحب، ففضل عليهم فعلمهم الكتاب والحكمة، وفقهم في الدين، وعلمهم التأويل، وفضلهم على سائر المؤمنين، وذلك في كل زمان وأوان. رفعهم بالعلم وزينهم بالحلم، بهم يعرف الحلال من الحرام، والحق من الباطل، والضار من النافع، والحسن من القبيح. فضلهم عظيم وخطرهم جليل، وهم ورثة الأنبياء. والعلماء في القيامة بعد الأنبياء تشفع مجالسهم تنفيذ الحكمة، وبأعمالهم ينزجر أهل الغفلة. حياتهم غنيمة وموتهم مصيبة. يذكرون الغافل ويعلمون الجاهل. جميع الخلق إلى علمهم محتاج. فهم سراج العباد ومَنَارُ البلاد وقوامُ الأمة وينابيع الحكمة. بهم تحيا قلوب أهل الحق وتموت قلوب أهل الزيف. مثلهم في الأرض كمثل النجوم في السماء يُهتدى بها في ظلمات البر والبحر.¹

إن فضل العلماء عظيم الى هذا الحد، ومكانتهم رفيعة الى هذه الدرجة في نظر الإسلام وتراثه الحضارى، الذى ما جاء إلا لإسعاد البشرية، وإنقاذها من الرذائل.

قال تعالى: (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات.)² وعد الله تعالى في هذه الآية المؤمنين أن يرفعهم، ثم خص العلماء منهم بفضل الدرجات. أى ويرفع درجات العلماء منهم خاصة.³

وقال: (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون).⁴ أى لا يستويان .

وقال تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء)⁵

كل هذه الآيات وغيرها تدل دلالة واضحة على رتبة العلم وفضل العلماء، ومكانتهم العالية في إصلاح الناس والمجتمع الذى يعيشون فيه. وأما ما جائت في فضلهم في الدنيا والآخرة من السنن والآثار: فهي كثيرة أيضا. نذكر منها جانباً يسيراً على سبيل البيان. فقد قال عليه الصلاة والسلام في فضلهم:

- عن أنس بن مالك رضى الله عنه يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن مثلَ العلماء في الأرض كمثل نجوم السماء، يُهتدى بها في ظلمات البر والبحر، فإذا انطمست النجوم يوشك أن تضلَّ الهداهُ.

- وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين.⁶

فلما أراد الله تعالى بهم خيراً ففقههم في دينه وعلمهم الكتاب والحكمة. وصاروا سراجاً للعباد ومناراً للبلاد. وهكذا دور العلماء في الناس. لا يعلم كثير من الناس كيف أداء الفرائض ولا كيف إجتناح المحارم، ولا كيف يَعْبُدُ الله في جميع أوامره ونواهيه. إنما سبيل ذلك ببقاء العلماء. فإذا مات العلماء تحير الناس، وظهر الجهل بينهم. وهذه مصيبة على المسلمين ما بعدها مصيبة.

- روى عن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قال: تعلموا العلم فإن تعلمه لله خشية، وطلبه عبادة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلم صدقة، وبذله لأهله قربة.

لأنه معالم الحلال والحرام، والأنيس في الوحشة، والصاحب في الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والزين عند الأخلاء، والقرب عند الغرباء. ولأن العلم حياة القلوب من العمى، ونور الأبصار من الظلم، وقوة الأبدان من الضعف. يبلغ به العبد منازل الأحرار ومجالسة الملوك، والدرجات العلى في الدنيا والآخرة. وبه يطاع الله عز وجل ويعبد. وبه يُعرف الحلال من الحرام.

يتبين من كل هذا: من أن العلماء في كل حال لهم فضل عظيم. فقد جمع الله تعالى لهم الخير من جهات كثيرة ومن نواح مختلفة. وما ذلك إلا أن دور العلماء خطير ومسئوليتهم كبيرة دينا ودنيا. ويتعبير آخر: إن الإسلام أمانة في أعناقهم ومسئولية على عاتقهم. فعليهم أن يقوموا بهذه الأمانة العظيمة. لأن بصلاحهم يصلح الناس والمجتمعات، كما أن فسادهم

1 أبو بكر بن الحسين الأجرى، أخلاق العلماء: 5-6

2 المجادلة: 11

3 إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد، زين الدين المليبارى، ص: 8

4 سورة الزمر، آية: 9

5 فاطر: 28

6 البخارى عن معاوية

يفسد الناس والمجتمعات. فكما قال عليه السلام في هذا الباب بأدق التعبير وأوضح البيان: صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس: العلماء والأمراء¹. إذا نظرنا إلى ما حولنا في العالم؛ نرى أن العالم الإسلامي اليوم في أشد حاجة إلى الإصلاح من نواح كثيرة، ماديا أم كان معنويا. فلا بد للعلماء من تحديد مواقفهم وسؤالهم أنفسهم: هل يقومون بأداء واجبهم نحو الأمة الإسلامية، ونحو هذا التراث العظيم الذي تركه لنا القرآن المبين ونبيه الكريم، أو هل يؤدون ما عليهم من واجبات لمستقبل الإسلام وحاضره، كما أمره الله تعالى؟

لا يخفى عن السمع والبصر؛ إن قضايا المسلمين ومشاكلهم تتراكم يوما بعد يوم. وهي بحاجة إلى الحل والوقوف أمامها. وهذا من ضمن مسؤولية العلماء. فعليهم أن لا يختلفوا فيما بينهم في قضايا المسلمين وفي حل مشاكلهم، وإن اختلف غيرهم ممن لا يبألون بتلك القضايا وحلها. لأن الاختلاف يفتح الأبواب للأعداء لبث الفرقة والشقاق بين المسلمين. فإذا كان أهل الباطل قد إتفقوا على باطلهم وتناسوا خلافاتهم، فهل يليق بالمسلمين وهم أهل الحق والتوحيد أن يختلفوا فيما بينهم؟ لا شك أن واقع الأمة الإسلامية اليوم يحتم عليهم كافة وعلى علمائهم خاصة أن يبذلوا قصارى جهودهم وكل ما في وسعهم من أجل توحيد الصف، ولأجل مستقبل الأمة الإسلامية². إذا نظرنا إلى ما فضل الله به العلماء وما خصهم به من خلال النصوص الكثيرة التي وردت في التراث العربي والإسلامي، نجد أن فيها بلاغا لمن تدبرها. وألزم نفسه للحصول على هذه الثروة العظيمة ليكون معهم في الفضل والأجر بتوفيق الله تعالى. وبذلك قد إتضح لنا أوصاف العلماء وأخلاقهم. فمن تدبرها من أهل العلم راجع إلى نفسه. فإن كان منهم شكر الله على ما خصه به، وإن لم تكن أوصافه منهم وكان ممن علمه حجة عليه إستغفر الله تعالى ورجع إلى الحق والصواب من قريب والله ولي التوفيق.

فإن قال قائل: لماذا إهتم الإسلام بالأخلاق كل هذا الإهتمام؟ ولماذا جعلها مصدراً أساسياً لسعادة الفرد والمجتمع؟ لا شك أن سبب ذلك هو أن الأخلاق ليست سبب سعادة الإنسان في الدنيا فحسب، بل هي أساس السعادة، وأصل العزة في الدنيا والنعيم في الآخرة.

إذا كنا لا نشك في أن الإسلام إنما جاء ليتم مكارم الأخلاق، علمنا أن إتصاف الشخص بالأخلاق الحميدة سيجعله لا محالة من المحبوبين المحترمين بين أفراد مجتمعه. ومن هنا نوه الإسلام بالخلق الحسن، ودعا إلى تربيته في المسلمين، وتنميته في نفوسهم. وأثنى الله تعالى على نبيه الكريم بحسن خلقه فقال: (وإنك لعلى خلق عظيم)³. وجعل الأخلاق الحميدة سبباً من الأسباب التي تنال بها الدرجات العالية في الجنة. وكفى صاحبها أن يكون بجوار الرسول الكريم في دار الخلد والنعيم مع الصديقين والشهداء والصالحين. فهل بعد هذا عزّ يدانيه، أو شرف يضاويه؟ فما أعظم مكانة المتخلقين بحميد الخصال الذين أشاد بهم القرآن الكريم وأثنت عليهم السنة النبوية الكريمة⁴.

2 - أخلاق العلماء

يجب أن نلفت أنظارنا هنا إلى بعض أوصاف العلماء الذين نفعهم الله بالعلم في الدنيا والآخرة، لنكون على حق وبقين من سيرتهم النموذجية. فإنّ لمثل هذا العالم صفات وأحوال شتى، ومقامات لا بد من الوقوف عليها. فهو مستعمل في كل حال ما يجب عليه.

أبرز نقاط في أخلاق العلماء:

للعالم أخلاق في طلب العلم كيف يطلبه. وله أخلاق في كثرة العلم إذا كثرت عنده، ما الذي يجب عليه فيه. وله أخلاق إذا جالس العلماء كيف يجالسهم. وله صفة إذا تعلم من العلماء كيف يتعلم. وله أخلاق كيف يعلم غيره. وله أخلاق إذا ناظر في العلم كيف يناظر. وله أخلاق إذا أفتى الناس كيف يفتي. وله أخلاق كيف يجالس الأمراء إذا ابتلى بمجالستهم. ومن يستحق أن يجالسه ومن لا يستحق. وله أخلاق عند معاشرته لسائر الناس ممن لا علم معه. وله أخلاق كيف يعبد الله عز وجل فيما بينه وبين خالقه. إن عالماً كهذا قد أعد العدة في نفسه لكل حق يلزمه القيام به. وقد أعد لكل نازلة ما يسلم به من شرها في دينه. فهذا عالم بما يُجْتَلَبُ به الطاعات، وعالم بما يُدْفَعُ به البليات، وقد اعتقد الأخلاق السنيّة واعتزل الأخلاق الدنيّة.

لقد اختار الله تعالى العلماء ليضع في أعناقهم أثقل الأمانات، فكلفهم بمهمة الأنبياء والصالحين قائلًا: (ولكن

1 الجامع الصغير : 46/1

2 باسين كحيا أوغلو، مسؤولية العلماء، التربية الإسلامية، ص: 22 1996 بغداد

3 سورة القلم : 4

4 عبد الوهاب التازي سعود، الأخلاق الإسلامية، منشورات إيسيسكو ص: 65-67

كونوا ربانيين بما كنتم تُعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون¹ وقلدهم الله أخطر الأمور وجعلهم بمنزلة المجاهدين في سبيل الله؛ مصداقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم، فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: "من جاء مسجدي هذا لم يأت به إلا لخبر يتعلمه أو يُعلمه، فهو بمنزلة المجاهد في سبيل الله، ومن جأته لغير ذلك فهو بمنزلة الرجل ينظر إلى متاع غيره".

إمتحان العلماء

ويمتنح الله عز وجل العلماء في علمهم وما عملوا به، ويبتليهم في شأنهم؛ هل قصدوا بعلمهم هذا وجه الله تعالى أم لا؟ وهل تعلموا العلم لينالوا به شرفا في الدنيا، ومنزلة في قلوب الخلق، وجاها عند الوجهاء فحسب؟ وهل طلبوا بعلمهم الدنيا أم الآخرة؟ وهل العلم بالنسبة لهم وظيفة يتكسبون من ورائها المال، أم هو رسالة أوجب الله عليهم توصيلها لأهلها؟² يقول أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: "يا قوم، أطلبوا بعلمكم وجه الله؛ فإني لم أجلس مجلسا قط أنوي فيه أن أتواضع إلا لم أقم حتى أعلوهم، ولم أجلس مجلسا قط أنوي فيه أن أعلوهم إلا لم أقم حتى أفترض".³ ويبغى للعالم أن يتخلق بكل خلق حسن، فيكون زاهدا في الدنيا جاعلا إياها في يده، لا في قلبه ولا في عقله؛ ليحافظ على هيبته ودينه ومكانته، فلا يطمع إلا فيما في يد الله، ولذلك وصى الرسول عليه السلام؛ الرجل الذي طلب منه أن يدل على عمل إذا عمله أحبه الله وأحبه الناس بالزهد، فقال له: "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس".³

لقد قيل في الحكم العطائية:

أنت حرٌّ مما أنت عنه آيس وعبداً لما أنت له طامع⁴

ومن أخلاق العالم: أن يكون ظليق الوجه حلما صابرا، ملازما للورع والتواضع والوقار. وعليه أن يتجنب أيضا ما يُذهب المروءة ويزيل الهيبة؛ وأن يحافظ على مظهره الخارجي، ويهتم بنظافة جسمه. فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله جميل يحب الجمال".⁵ ويجب عليه أيضا الابتعاد عن الحقد والحسد والإعجاب بالنفس، لأن العُجب نقص ينافي الفضل.⁶ كما يحرم عليه أن يغتر بثناء الناس عليه؛ وإنما يتواضع وينشغل بعيوب نفسه عن عيوب غيره. وهناك فارق كبير بين التواضع وبين التبتل من أجل المال؛ فالعالم عزيز النفس وإن كان ذا مال قليل.

ومن أخلاقه: أنه يحرص على تحصيل العلم، وإن اقتضى سفره إلى البلدان التي فيها أهل العلم والفضل والتخصُّص. وذلك بهدف الانشغال الدائم بالعلم النافع، واستحضاره، واستنكاره، والتعمق فيه، ومطالعة التخصُّصات القرية، حتى يتحقق التميز المطلوب لعز الإسلام والمسلمين.⁷

ومن أخلاقهم ألا يستكفوا عن التعلُّم ممن هو دونهم في المنزلة أو السن أو العقل، وإنما لهم في كل شيء عظة وعبرة وفكرة.

قال سعيد بن جبير رضي الله عنه: "لا يزال الرجل عالما لما تعلم، فإذا ترك العلم وظن أنه قد استغنى واكتفى بما عنده فهو أجهل ما يكون".

وقال الإمام النووي رحمه الله: "كان كثير من السلف يستفيدون من تلامذتهم ما ليس عندهم".

وقيل للخليل بن أحمد: بم أدركت هذا العلم؟ قال: كنت إذا لقيت عالما أخذت منه وأعطيت⁸.

وقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم العلماء إلى التعلُّم ممن هو نظير، وممن ليس بنظير. وألا يمنع الكبير أو الحياء من التعلُّم ممن هو أقل في المنزلة. فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بن كعب رضي الله عنه: "أمرني الله

1 آل عمران: 79

2 د.علاء السيوفي www.Islamonline.net

3 حديث صححه السيوطي .

4 شرح الحكم العطائية، عبد المجيد الشرنوبى، ص: 63

5 أخرجه مسلم

6 أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص: 80

7 من أخلاق العلماء، د.علاء السيوفي www.Islamiconline.net

8 أدب الدنيا والدين، أبو الحسن الماوردي، ص: 83

أن أقرأ عليك لم يكن الذين كفروا"¹. وليس من المعقول في هذه الرواية أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ على أبي ليزداد حفظاً وإتقاناً. وإنما المقصود؛ كما قال المفسرون: هو تعليم الأمة بطريق القدوة ولتعليم الناس التواضع² وهذا يفيد انشغال العالم الراسخ فيما ينفع نفسه وأهله ومجتمعه ووطنه، بل ما ينفع البشرية من علوم، فلا ينفك يستزيد من العلم ويتعمق فيه لتكون مساهماته أوقع وأنفع.

ومن أخلاقهم أيضاً: ألا يحبسوا العلم وإنما يبذلونه لأهله، ويعلمونه لمن صدقت نيته في تعلمه، ويحرصون على إحياء العلم بالعمل به، والبحث عن الأبناء الصالحين الصادقين في طلب العلم لوجه الله تعالى؛ فيهتمون بأمر تعليمهم، لكي ييسروا لهم النبوغ في العلم مع العمل. ومن المفيد أن نذكر هنا حكاية تتعلق بعالم راسخ وهو الحسن البصري رحمه الله. حينما جأه الرقيق وطلبوا منه أن يكلم الناس في خطبة الجمعة عن فضل عتق الرقاب؛ إذ كان الناس وقتئذ يقبلون منه ما لا يقبلون من العلماء. ولكن البصري قام في الجمعة الأولى فلم يتكلم في هذا، وفي الثانية لم يتكلم، وفي الجمعة الثالثة تكلم فأحسن في فضل عتق الرقاب. فخرج الناس من المسجد فأعتقوا من كان عندهم من الرقيق، فجاء الرقيق المحررون لوجه الله تعالى، يشكرون الحسن ويقولون: "أبطأت علينا ثلاثاً جمع، فقال: لقد انتظرت حتى رزقني الله مالا، فاشتريت عبداً وأعتقته لوجه الله تعالى؛ حتى لا أمر الناس بما لم أفعل".

فمن خلقه في طلب العلم: أنه يعلم أن الله عز وجل قد فرض عليه عبادته. والعبادة لا تكون إلا بعلم. وبذلك علم أن العلم فريضة عليه. وعلم كذلك أن المؤمن لا يحسن به الجهل. فطلب العلم لينفي عن نفسه الجهل. وليعبد الله تعالى كما أمره.

وفي مشيه إلى العلماء أخلاق: بحيث يمشي إليهم برفق وحلم ووقار وأدب. مكتسب في مشيه كل خير. تارة يحب الوحدة فيكون للقرآن تالياً، وتارة بالذكر والفكر مشغولاً. وتارة يحدث نفسه بنعم الله عز وجل عليه ويقتضى منها الشكر. يستعيد بالله من شر سمعه وبصره ولسانه وشيطانه. فهو خائف على نفسه أن يشتغل بغير الحق. كما يحذر كل الحذر من عدوه الشيطان كراهية أن يزین له فيبجح ما نُهي عنه. يكثر الاستعاذة بالله من علم لا ينفع، ويسئله علماً نافعاً. همه في تلاوة كلام الله العليّ القدير الفهم عن الله فيما أمر ونهى. وفي حفظ السنن والآثار والفقهاء لئلا يضع ما أمر به.

وفي مجالسته مع العلماء أخلاق عالية: فإذا أحب مجالسة العلماء جالسهم بأدب وتواضع في نفسه، وخفض صوته عند صوتهم، وسئلهم بخضوع. فإذا استفاد منهم علماً أعلمهم بأنه قد أفاد خيراً كثيراً ثم شكرهم على ذلك. وإن غضبوا عليه لم يغضب هو عليهم، بل نظر إلى السبب الذي من أجله غضبوا عليه، فرجع عنه واعتذر إليهم. لا يناظرهم مناظرة من يريهم أنه أعلم منهم. وإنما همته البحث لطلب الفائدة منهم مع حسن التلطف لهم. كذلك لا يجادل العلماء ولا يمارى السفهاء. يحسن التأني للعلماء مع توقيره لهم حتى يتعلم ما يزداد به عند الله فهماً في دينه. فإذا نشر الله له الذكر عند المؤمنين أنه من أهل العلم واحتاج الناس إلى ما عنده من العلم ألزم نفسه التواضع لهم.

ومن أخلاقه: أنه لا يطلب بعلمه شرف منزلة عند الملوك ولا يحمله إليهم. صائن للعلم إلا عن أهله. يتواضع للفقراء والصالحين ليفيدهم العلم. وإن كان له مجلس قد عُرف بالعلم ألزم نفسه حسن المداراة لمن جالس. والرفق بمن سألته، واستعمال الأخلاق الجميلة، ويتجافى عن الأخلاق الدنية. يودب جلسائه بأحسن ما يكون من الأدب، فإن تخطى أحدهم إلى خلق لا يحسن بأهل العلم لم يجبه في وجهه على جهة التبكيت له، ولكن يقول: لا يحسن بأهل العلم والأدب كذا وكذا، وينبغي لأهل العلم أن يتجافوا كذا وكذا. يسكت عن الجاهل حلماً وينشر الحكمة نصحاً. فهذه جملة صفاته وأخلاقه لأهل مجلسه وما شاكل هذه الأخلاق.

أصله المعتمد في المسائل: الكتاب والسنة، وما كان عليه الصحابة ومن بعدهم من التابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين. يأمر بالابتداع وينهى عن الإبتداع، لا يجادل العلماء ولا يمارى السفهاء. يتلو كلام الله بالفهم، وينظر إلى سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم للفقهاء. مذكر للغافل ومعلم للجاهل. يضع الحكمة عند أهلها ويمنعها من ليس بأهلها. مثله كمثل الطبيب يضع الدواء بحيث يعلم أنه ينفع.

وكذلك قال الأجرى رحمه الله في معاشرته العلماء مع الآخرين: من كانت صفاته في علمه ما تقدم وما ذكرناه: سوف يطمئن ويأمن شر العالم من خالطه، ويأمل خيره من صاحبه. إن العالم لا يؤاخذ بالعترات ولا يُشيع الذنوب عن غيره، ولا يُفشي سر من عاداه ولا ينتصر منه بغير حق، ويعفو ويصفح عنه. دليل للحق عزيز عن الباطل، كاظم للغيب عن أذاه، شديد البغض لمن عصى مولاه. يجيب السفيه بالصمت عنه، والعالم بالقبول منه، لا مدهان ولا مشاحن ولا مختال ولا حسود ولا حقود ولا سفيه ولا غليظ ولا لعان ولا مغتاب. يخاطب من الإخوان من عاونه على طاعة ربه ونهاه

1 رواه البخاري ومسلم .

2 محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 20 / 139

عما يكره مولاه. سليم القلب للعباد من الغل والحسد، يغلب على قلبه حسن الظن بالمؤمنين في كل ما أمكن فيه العذر. لا يحب زوال النعم عن أحد من العباد، الناس منه في راحة. إذ جعله الله وارث علم الأنبياء وقرّة عين الأولياء وطيبيا لقلوب أهل الجفاء.

ومن أخلاقه فيما بينه وبين ربه عز وجل: أن يكون لله شاكرا، وله ذاكرا دائم الذكر بحلاوة حب المذكور، منع قلبه بمناجاة الرحمن. يمشى على الأرض هونا بالسكينة والوقار، ومشتغل قلبه بالفهم والإعتبار. إن فرغ قلبه عن ذكر الله فمصيبة عنده عظيمة. وإن أطاع الله عز وجل بغير حضور فخرسان عنده مبين.¹

- قال أبو الدرداء رضى الله عنه: ويل للذى لا يعلم مرة وويل للذى يعلم ولا يعمل سبع مرّات .

- وقال ابن عيينة: إذا كان نهاري نهاراً سَفِيهٍ وليلي ليلُ جاهلٍ فما أصنع بالعلم الذى كتبت.

- فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ألا أنبئكم بالفقيه حق الفقيه؟ قالوا بلى يا رسول الله، قال: من لم يُعَيِّظِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، ولم يُرَخِّصْ لَهُمْ فِي مَعْاصِي اللَّهِ، ولم يُؤْمَنْهُمْ مَكْرَ اللَّهِ، ولم يترك القرآن إلى غيره (رغبة إلى ما سواه)، ولا خير في عبادة ليس فيها تفقه، ولا خير في تفقه ليس فيه تفهم، ولا خير في قراءة ليس فيها تدبّر. وزيادة على ذلك فهو: زاهد في الدنيا وراغب في الآخرة، بصير في أمر دينه، مداوم على طاعة الله.

ومن وأخلاقهم الحميدة: أنهم عباد أسكتتهم خشية الله، من غير عي ولا بكم، وأنهم النبلاء الفصحاء الطلقاء الألباء العالمون بالله وآياته، ولكنهم إذا ذكروا عظمة الله انقطعت قلوبهم وكنّت ألسنتهم وطاشت عقولهم وأخلاقهم، خوفاً من الله، وهيبة له. وإذا استفاقوا من ذلك استبقوا إلى الله بالأعمال الزاكية لا يستكثرون الله الكثير، ولا يرضون له بالقليل يحدّون أنفسهم مع الخاطئين. فإن قيل: ولم هذا الإشفاق الشديد منهم؟ خافوا من علمهم كل هذا الخوف؟ قيل: إنهم علموا أن الله تعالى يسألهم عن علمهم ما عملوا فيه، فعملوا مسائلة الله نصب أعينهم، فألزموا أنفسهم شدة الحذر، وأخذوا بالثقة في كل أمرهم.

العلم يقتضى العمل:

إن العلم أمانة كبيرة، سوف يسئل الله تعالى صاحبه عن هذه الأمانة يوم القيامة. ماذا عمل فيه. لقد ورد الحديث بذلك: "لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسئل عن أربع خصال. ومنها: عن علمه ماذا عمل فيه". ولهذا السبب قال: أبو الدرداء رضى الله عنه: إن أخوف ما أخاف إذا وفقت على الحساب، أن يقال: قد علمتَ فماذا عملتَ فيما علمتَ؟

قال بعض العلماء: ثمرة العلم أن يُعْمَلَ به، وثمره العمل أن يُوجَرَ عليه.

وقال بعض الصلحاء: العلم يهتفُ بالعمل، فإن أجابه وإلا ارتحل .

وقال بعض الحكماء: خير العلم ما نفع، وخير القول ما ردّع.²

وكذلك قال الجاحظ: إن الله تعالى لم يعلم الناس ليكونوا عالمين، دون أن يكونوا عاملين، وإنما علمهم ليعملوا.³ فهناك رواية لطيفة تُذكر بهذا الخصوص؛ كما حدّث به عطاء رضى الله عنه قال: كان فتى يختلف إلى أم المؤمنين فيسألها وتحدّثه، فجاء ذات يوم يسألها، فقالت: يا بُنَيَّ! هل عملتَ بما سمعت؟ فقال لا والله يا أمّاه، قالت: يا بُنَيَّ ففيم تستكثّر من حُجج الله علينا وعليك؟ .

وقيل في علامات حسن الخلق وفي صاحبه: ⁴ أن يكون كثير الحياء، قليل الأذى، كثير الصلاح، صدوق اللسان، قليل الكلام، كثير العمل، قليل الفضول، براً ووصولاً، وقوراً صبوراً، شكوراً رضيعاً حليماً، وفيها عفيفاً، لا لعاناً ولا سباباً ولا مغتاباً، ولا عجولاً ولا حقوداً، ولا بخيلاً ولا حسوداً، بثاشاشاً هشاشاً، يحب في الله ويبغض في الله، ويرضى في الله، ويسخط بالله.

أخلاق العالم الذى لم ينفعه علمه:

هناك أخبار قد وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن صحابته الكرام رضى الله عنهم، وعن أئمة المسلمين

1 الأجرى، أخلاق العلماء، ص: 46 - 47

2 أدب الدنيا والدين، أبو الحسن الماوردى، ص: 85

3 رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، 163/3

4 عبد الوهاب التازى سعود، الأخلاق الإسلامية، ص: 65 - 67

رحمهم الله، بصفة علماء في الظاهر الذين لم ينفعهم الله بالعلم ممن طلبوا العلم للفخر والرياء والجدل، لينالوا به الدنيا، فهم ينسبون أنفسهم الى العلماء. وهم في الحقيقة فتنة لكل مفتون، لسانهم لسان العلماء، وعملهم عمل السفهاء، واتبعوا هواهم وتعاضموا في أنفسهم وتجبروا، ولم يؤثر العلم في قلوبهم أثرا يعود عليهم نفعه، وكانت أخلاقهم في كثير من أمورهم أخلاق أهل الجفا والغفلة. هذه الأخلاق وما يشبهها تغلب على قلوب من لم ينتفعوا بالعلم. فهؤلاء هم الذين رغبت نفوسهم في حب الشرف والمنزلة، فأثروا الدنيا على الآخرة. فالويل لمن أورثه علمه هذه الأخلاق. هذا العالم الذي استعاذ منه النبي صلى الله عليه وسلم وأمر أن يستعاذ منه، حيث قال: إن أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه علمه.

وهناك صنف من العلماء يكون علمهم حجة عليهم. فهؤلاء طلبوا الدنيا بعمل الآخرة، وطلبوا الكلام ليحدثوا به ولا يطلبونه ليعملوا به. فهؤلاء تجملوا بالعلم كما يتجمل الرجل بثوبه.

قال الأجرى رحمه الله: فلو أدب العلماء أنفسهم وغيرهم بالأخلاق الحميدة والصفات المحمودة التي كان عليها ممن مضى من أئمة المسلمين، لأنتفعوا بها وانتفع غيرهم وبارك الله لهم في قليل علمهم وصاروا أئمة يهتدى بهم.

قول لا أعلم: وأما الحجة للعالم يُسأل عن الشيء لا يعلمه فلا يستكف أن يقول لا أعلم، إذا كان لا يعلم. وهذا طريق أئمة المسلمين، إتباعا في ذلك ببيهم صلى الله عليه وسلم. لأنه إذا كان سُئِلَ عن الشيء مما لم يتقدم له فيه علم الوحي من الله تعالى فيقول لا أدري. وهكذا يجب على كل من سُئِلَ عن شيء لم يتقدم فيه العلم أن يقول: الله أعلم به، ولا علم لي به. ولا يتكلف فيما لا يعلمه. قال تعالى: (قل ما أسئلكم عليه من أجر وما أنا من المتكلمين).¹

بهذه النصوص الكثيرة وغيرها، يضعنا الإسلام أمام نموذج عظيم، متمثل في بناء الشخصية الإسلامية المثالية، وبناء المجتمع المسلم القائم على الفضيلة، المبني على دعائم التقوى والصالح. وفي هذه النصوص والآثار الواردة؛ إرشاد كبير وتوجيه عظيم؛ يبين لنا مكانة المؤمن العالم المتخلق بالأخلاق الكريمة والصفات المحمودة التي هي من أهم مقاصد الإسلام. فحسن الخلق سياج الأمم، ومعيار تقدمها ورفقها. وعنوان عظمتها وخلودها. إذ الأمم لا تحيا بدون أخلاق، ولا تعيش بغير أدب. وهذا ما عبر عنه أمير الشعراء أحمد شوقي حين قال:

إنما الأمم الأخلاقُ ما بقيتْ فإن هُمُ ذهبتْ أخلاقُهُمُ ذهبوا

والرسول الكريم هو المثل الأعلى في حسن الخلق وهو يقول:

- أذنبى ربي فأحسن تأديبى.

- إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق.

- ويقول: أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا².

المصادر

- وفيات الأعيان، شمس الدين أحمد بن بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، 1971 بيروت .

- الأعلام قاموس تراجم، خير الدين الزركلى، 1995 بيروت .

- رسائل الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، 1964 القاهرة .

- البداية والنهاية، أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، دار الريان للتراث، 1988 القاهرة .

- كتاب: أخلاق العلماء، أبوبكر الأجرى، محمد بن الحسين بن عبد الله، دار الكتاب العلمية، 1985 بيروت .

¹ سورة ص، آية: 86

² رواه الترمذى .

- روح الدين الإسلامى، عفيف عبد الفتاح طَبارة، دار العلم للملايين، الطبعة : 20 ، 1980 بيروت .
- الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى، دار الفكر، بدون تاريخ بيروت .
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى، دار الفكر، 1987 بيروت .
- مجلة التربية الإسلامية، العدد السادس، السنة الثالثة والثلاثون، 1996 بغداد .
- أدب الدنيا والدين، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى، تحقيق: مصطفى السقا، دار الفكر، 1955 القاهرة .
- الأخلاق الإسلامية، عبد الوهاب التازى سعود، مراجعة: محمد المكى الناصرى، منشورات إيسيسكو، 1991 الرباط .
- الموقع فى الإنترنت : (www. Islamonline.net) .
- موسوعة أحمد أمين الأدبية، أحمد أمين، دار الكتب العربى ، 1974 بيروت .
- مواهب الخلاق فى محاسن الأخلاق، أبو الهاشم السيد على الأوادورى البدوى الحسينى، 1425 صنعاء .
- إرشاد العباد الى سبيل الرشاد، زين الدين بن عبد العزيز بن زين الدين ابن على المعبرى المليبارى، دار المعرفة، بدون تاريخ بيروت .
- كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين على بن حسام الدين البرهان فورى، تحقيق: بكرى حيانى – صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط: 5 ، 1401 /1981
- شرح حكم عطاء الله سكندرى، عبد المجيد الشرنوبى، دار ابن كثير للطباعة والنشر، ط2 1989 بيروت .

İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL VE BAZI ÇAĞDAŞLARINA GÖRE RUHUN BEKASI VE AHİRET

Veysel KASAR*

Bu makale İsmail Fenni Ertuğrul ve çağdaşlarına göre ruhun bekasını tartışmaktadır. Makale aynı zamanda ruhun gerçekliği, insanın ölümünden sonra varlığını nasıl devam ettireceği ve bunun nasıl mümkün olacağı, ruhun bekasının gerekçeleri gibi soruların da cevabını aramaktadır.

Anahtar kelimeler: Ruh, ruh ve beka, ahiret

QUESTION OF THE CONTINUTY OF SOUL AND RESURRECTION ACCORDİNG TO İSMAİL FENNİ HİS CONTEMPORANEOUS'S

This article discuss question of the continuity of sprite for according to İsmail Fenni Ertuğrul and his contemporaneuos's. What is the true nature of the soul? It will go on after death of human being and this matter how will exist? This article deal with causes of the maintainty soul of human as well in the future after death.

Key words: Soul, Spirit and continuty, resurrection

Giriş

18. Asırdan itibaren Avrupa'da ortaya çıkan "biyolojik materyalizm" ya da pozitivistimin¹ insanın mahiyeti, ruh, beyin, tefekkür hakkındaki anlayışlara da büyük ölçüde tesir ettiği görülür. Maddecî düşüncelerin geniş kitleleri hükmü altına alması, bu düşüncelerin "tecrübî ilmin" neticeleri gibi gösterilmiş olmasına dayanır. Tecrübî ilim ise, insanın beş zahirî hissine dayanmaktadır. Hâlbuki bilginin kaynakları beş duyu organına münhasır değildir.

* Öğrt. Grv. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Pozitivism Fransız matematikçisi Aguste Comte (1798-1857) tarafından kurulmuştur. Pozitivizme göre, olaylar duyuların yaşantısı olan deneylerle ortaya çıkarılır. Deneyle elde edilmeyen bilgi teolojik ve metafiziktir ve sonucunda hayal mahsulüdür. Duyularla tecrübe edilemeyen din ve dinle ilgili fenomenler bu akımı dinle karşı karşıya getirmiştir. Pozitivistler hadiseleri değişmeyen kanunlara izafe etmeye çalışır. Onlar insanın elde ettiği bilginin zihne ait olması sebebiyle izafi olduğunu kabul ederler. Bkz. Bolay, S.Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, 226-227; Meydan Larousse, 3 / 4

Biyolojik materyalizmin temelini atan Louis Büchner ve arkadaşlarının tecrübî bilimle uğraşmalarına rağmen, inanç dünyasıyla ilgili metafizik bazı hükümler vermeye cür'et etmesi, materyalizme karşı reaksiyonlara yol açmıştır. Çünkü, biyolojik materyalizm, sadece maddeyi kabul ediyor, ruhu, öldükten sonra kavuşacağımız âhiret ve bunları yaratan Allah'ı ve bütün "mukaddes" sayılan değerleri bir tarafa itiyordu.

Bu çalışmada, 20.asrın başlarında materyalist düşüncenin dini alana yaptığı saldırıya karşı mücadele eden İsmail Fenni Ertuğrul¹ ve onun bazı çağdaşlarının ruhun bekası ve Ahiret inancıyla ilgili düşünceleri incelenecektir.

Ruh meselesi Türkiye'de, büyük ölçüde, Baha Tevfik (1881-1914) ve Ahmet Nebil'in Alman filozofu Louis Büchner'in (1824-1899) Madde ve Ruh adlı eserini tercümesi ile yaygınlık kazanmıştır. Ahmet Şuayb (1876-1910) ve Abdullah Cevdet (1869-1931) de Türkiye'de biyolojik materyalizmi ilk savunan düşünürler arasında sayılırlar. Burada, Fenni ve çağdaşlarının görüşlerine geçmeden önce ruhla ilgili geçmiş düşünürlerin tanımlarına kısaca temas etmek uygun olacaktır.

A-Ruhun Mahiyetiyle İlgili Görüşler

Lugatta, yel, rüzgâr, koku, kuvvet, can, nefes, canlılık, öz, anlamına gelen ruh,² istilahta, "insan vücudunda bulunan hayatın temeli, sebebi, maddî olmayan cevher; mânevî varlık, vahy, cevvalik, rahmet, te'sir anlamındadır."³

Ruh, felsefede "özdeksiz yapıda canlı ve ölümsüz varlık"⁴ diye tarif edilmiştir. Heraklit'e izâfe edilen bir görüşte nefis (ruh) "sıcak ve rutubetsiz buharlardan yapılmış bir ateş" olarak anlatılır. Bu düşünüre göre, ruhlar hayat sahibidir. Hayatları, kendi kendilerine hareket etmekten ibarettir. Ruh bütün hayati hadiselerin prensibidir.⁵

¹ İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) vahdet-i vücudu düşünce sistemi ve ruhsal bir durum olarak benimsemiş olan bir İslâm filozofudur.. "Lügatçe-i Felsefe" adlı bir felsefe sözlüğü hazırlamış; "Materyalizm Mezhebinin Yıkılışı" ve "Vahdet-i Vücûd ve Muhyittin b.Arabî adlı eserleri kaleme almıştır. Yayınlanmamış eserleri arasında ise, fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'i etkilemiş olan ünlü Fransız filozofu P. Janet'den dilimize kazandırdığı "Çağdaş Materyalizm Mezhebi" ile "Büyük Filozoflar" ve S.Mill'den çevirdiği "Hürriyet" ön sırada yer alır. Ona göre madde ezeli ve ebedî değildir. Bu durumda, materyalist Büchner ile E.Haeckel'in tezlerini savunmaya imkân yoktur. Ezeli ve ebedî olan sadece Tanrıdır. Evrenin varlığı, Tanrı'nın varlığından çıkar. Madde ve enerji, ezeli ve ebedî olmadığı, yani sonradan meydana geldiği gibi yok da olabilir. www.Felsefe.info.Forumu (14.05.2007)

² Zebidi, Tacu'l-Arus, 2/148; İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, 3/234; Firuzabadi, Kamus, 1/232; Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük* s. 942

³ Zebidi, age., 2/147 Firuzabadi, age., 1/231; Isfahani, Ragıp, Müfredat, s. 298

⁴ Hançerlioğlu, Orhan, *İnanç Sözlüğü*, s. 544

⁵ Adivar, Abdülhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s. 49

Materyalist düşüncenin temellerini attığına inanılan ve atomcuların piri sayılan Demokrit (M.Ö. 460-370) ruhu, “vücudun her tarafına yayılan, pürüzsüz yuvarlak atomlardan ibaret” saymıştır.

Eflâtun’a (M.Ö. d: 427) göre, o, “Allah tarafından yaratılmış, âlemin sıfatlarını hâiz bizzat hareketli bir hayat prensibi”dir. Eflâtun ruha değişik kuvveler de veriyor ¹. Eflâtun’un tersine Plâton, “ruhun bedenden önce ve sonra var olmaya devam ettiğini kabul eder. Platon’a göre insan, “Son tahlilde ruhtur. Fakat ruh bu bedenden kurtulmaya çabalar durur. Beden ise ruhun sadece bir vasıtasıdır. O, ruhun ezeliyetine inanır.”²

Aristo’nun (M.Ö. 384-322) ruhla ilgili düşünceleri anlaşılması hayli zor kabul edilmiştir. “Ruhu beden bir formu” gören Aristo, “akıl ölümsüzlüğünden” söz etmiştir. O’na göre yaptığı işlerin çokluğu, nefsin birliğini bozamaz. Ruh birlik sahibi ve ilahi bir ateştir.³ Antik Çağ filozoflarından Epikür’e (M.Ö. 341-270) göre alem canlı ve bir büyük hayvandır. Madde, âlemin bedeni; ruh (nefs) de onun kuvvetidir. Nefis (ruh) beden unsurlarını bir arada tuttuğu gibi, akli hayatın da başlangıcıdır.⁴

İslam kelâmcıların ruhla ilgili tariflerini ise şöyle özetlemek mümkündür:

1. Mücerred bir cevherdir. Cisim ve cismânî değildir. Yer işgal etmez. Binefsihî kâimdir. Ne bedene bitişik ne de ondan ayrıdır! Bu görüş Gazzâlî, (ö.505/1111) Râgıp Isfahânî, (ö. 502/1108) ve İslâm filozoflarına nispet edilir.

2. Ruh bedene girmiş lâtif bir cisimdir. Ancak çözülme ve değişme kabul etmez. Ayrılmaz, parçalanmaz. Nazzâm, (ö.231/845) Cüveynî, (ö. 478/1328) Fahrüddin Râzî, (ö.606/1210) İbn Teymiyye, (ö.728/111328) İbn Kayyim el-Cevziyye, (ö.751/1350) ve mütekaddimîn kelâmcıların cumhuru bu kanaattedir.

3. Ruh maddî bir cevherin arazıdır. Ruh da tıpkı atomlar gibi her anın içinde yaratılır, yok olur. Tekrar yaratılır. Ebu’l- Huzeyl el-Allâf, (ö.235/850) Eş’ari, (ö.324/936) ve Bakillânî (ö.403/1013) bu görüştedirler.

4. Ruh beyinde bir kuvvettir. His ve hareket başlangıcıdır. Hareket, hayat ve idrâk mebdeidir.⁵

¹ Eflâtun *Timaios*, Trc: Erol Güneş - Lütü Ay s. 33

² Aydın. Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 198

³ Aydın, age. s. 198

⁴ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1 / 144

⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 1 / 298, 299; İbu’l-İzz ed-Dimeşki, Muhammed, *Şerhu’t-Tahaviyye*. Thk.: Muhsin et-Türki - Şuayb el- Arnavud, Beyrut, 2/562-566; İbnu Furek, *Mücerredü-Makalat-i Eş’ari*, thk.: Daniel Gimaret, Beyrut, s.44-45; Kılavuz, M. Saim, *İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş* s. 236 – 237; Razi, Fahrüddin, *Kelama Giriş (el-Muhassal)* çvr.: Hüseyin Atay, s.229; el-Cevziyye, İbn Kayyim *Kitabu’r-Ruh*, s. 238

Elmalılı H. Yazır ruhla ilgili ayetlerin tefsirinde ruhun, "hareket, hayat, idrak ve kuvvet" şeklinde anlaşıldığını söyler.¹

Kur'anda "ruh" dört manada kullanılmaktadır: Cebrail'in adı², vahy³ ve canlılarda hayat kaynağı olan kuvvet⁴, rahmet⁵ ve "Allah'ın emirlerinden bir emr".⁶

"Ruh varlıklara can katan hayat solugudur. Rûh basit (yalın) bir cevherdir. "Ol!" emriyle yaratılmıştır. Suyun, ağacın zerrelere geçtiği gibi bedene geçip ona hayat veren, hava gibi latif bir varlıktır. Rûh, nefsin ana elemanıdır. Ruhun bedenle birleşip medh veya zemm (övülüp yerilme) ile nitelenmesi haline nefis denilir. Rûh bir bakımdan nefis ise de bir bakımdan değildir. Âyetlerin belirttiğine göre Allah sizin ve önceki atalarımızın Rabbidir. Allah'ın rablığı, yalnız bedenimize değil, beden ve rûh bütünlüğümüzedir. Çünkü insanı oluşturan bu ikisidir."⁷

Kur'an'da, insanın yaratılışı ile ilgili ayette, Allah, Adem (a.s) hakkında, "Ruhumdan üfledim"⁸ buyrulur. Fakat bu üfleminin mâhiyeti tamamen meçhûldür.⁹

Ruhla ilgili bu kısa açıklamadan sonra pozitivizm ve biyolojik materyalizm ile ilgili geçen asrın başlarında Büchner tarafından yazılan Madde ve Kuvvet başlıklı eserdeki düşüncelere cevap veren İsmail Fenni Ertuğrul'un görüşlerine geçebiliriz.

B. İsmail Fenni'ye Göre Ruh ve Mahiyeti

Büchner ruh ve ruhun her türlü faaliyeti olarak beynin parçalarını kabul ederken¹⁰ Materyalist felsefeye dayanan bu görüşe karşı Fenni ise ruhun varlığı ve bekası görüşünü esas almış ve birkaç eserinde bu konuya yer vermiştir. O ruhu, "emr âleminden, en evvel ve vasıtasız yaratılmış olan bir nur" olarak kabul etmiştir. Fenni'ye göre ruhun şekli ve bedeni yoktur.¹¹ Ruh değişmez. Çünkü onların aslı birdir.¹² Fenni ruhu tabiattaki kanunlara benzeter. Mahiyeti bilinmediği halde herkes, çekim kanununun eşya üzerindeki tesirini kabul eder. Ruh da böyle

¹ Yazır, age., 1 / 406

² Bkz: el-Bakara, 2 / 87; Meryem, 19 / 17; el-Meâric, 70 / 4; el-Kadr, 97 / 4

³ Bkz: en-Nahl, 16 / 2; el- Mü'min, 40 / 15; eş-Şuâra, 42 / 52

⁴ el- İsrâ', 17 / 85; el-Enbiyâ, 21 / 91; Tahrim, 66 / 12

⁵ el- Mücadele, 22

⁶ el- İsrâ, 17 / 85

⁷ Ateş, Süleyman, kur'anansiklopedisi.chm./t/018 htm, Ruh. md.,

⁸ el- Hicr, 15 / 29

⁹ Albayrak, Halis, *Kur'anda İnsan - Gayb İlişkisi*, s. 158

¹⁰ Buchner, Louis, *Madde ve Kuvvet* (Trc: Baha Tevfik - Ahmet Nebil) 2 / 384, Bab: 16

¹¹ Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin-i İbn-i Arabi* s. 132

¹² Ertuğrul, age., s. 29 - 15

anlaşılabilir.¹ Ertuğrul, ruhun, varlıkların kendisine ilişkisi cihetiyle muhdes; bizâtihi var olan “Allah'ın emri” olması cihetiyle ise kadîm olduğunu düşünmüştür.²

Ertuğrul, Cemâleddin Hindî'nin et-Tuhfetü'l-Mürsele'sinden yaptığı bir nakilde, "ruhun, biri aslı olan Allah'a, diğeri de fer'i olan halka ait olmak üzere iki yönü bulunduğunu" anlatır. Buna göre, eşya her an değiştiği halde ruhun Allah'a ait olan aslı değişmez. Çünkü onların aslı birdir.³

Fennî ruhun bekasını İsmail Hakkı Bursevî 'nin (ö.1137/1725) Ruhul-Beyan'daki açıklaması ile de ispat etmeye çalışır: "Emr âlemi, 'lâşey'den (yoktan) yaratılan melekût; halk âlemi ise, 'bir şeyden' yaratılan mülktür. Bunun delili, “Yer ve göklerin melekûtuna ve Allah'ın bir şeyden yarattığı şeye bakmıyorlar mı?” (A'raf, 7/185) ayetidir.

Fennî'nin ruhun mahiyeti ile ilgili kullandığı bu tez, ruhun yaratılmış olması açısından problemli gözükmektedir. Asıl olan, ruhun mümkün varlık olma niteliğine sahip olmasıdır. Çünkü Allah her şeyin yaratıcısıdır. Ruh da bundan müstesna değildir. Ehl-i Sünnet ruhun yaratılmış olduğunda ittifak etmiştir. Allah insanın sadece bedenini değil ruhunun da yaratıcısıdır. “Âyetlerin belirttiğine göre Allah sizin ve önceki atalarınızın Rabbidir. Allah'ın rablığı, yalnız bedenimize değil, beden ve rûh bütünlüğümüzedir. Çünkü insanı oluşturan bu ikisidir. Eğer Allah, ruhun rabbi olmasa, bedenimiz yaratılmış, ruhumuz yaratıcı olur ki bu batıldır. Naslar, meleklerin yaratıldığını söylüyor. Melekler bedensiz, fakat cisimlenmiş soyut ruhlardır. İnsana rûh üfleyen melek yaratılmış olunca, onun üflemesiyle oluşan insan ruhu da elbette yaratılmış olur. Allah'ın ilmi, kudreti, hayâtı, irâdesi, işitmesi, görmesi gibi sıfatları, Allah adının içeriğindedir. Bu adın içeriği olan sıfatlar, Allah'ın zâtı gibi ezelîdir. Bu ismin dışında kalan her şey yaratılmıştır. Allah veya Allah'ın sıfatı olmayan rûh da melekler ve cinler gibi yaratılmıştır.”⁴

Fennî'nin ruha nispet ettiği “kadim oluş niteliği” Allah'ın Kadim sıfatıyla eşdeğer olarak anlaşılmalıdır. Tabiatı Allah'ın yarattığını kabul eden bir kişinin böyle düşünmeyeceği açıktır. Onun ruha nispet ettiği “kıdem” özelliği Allah'ın yaratmasıyla ruha bahsedilen ve onun yüceliğine layık bir sıfat olarak düşünülmüş olmalıdır. Bu çerçevede O, ruhun özelliklerinden hareketle ruhun beka sahibi olup ebedi hayat için yaratıldığını değişik delillerle açıklar. Bu özelliklere geçmeden önce Fennî'nin çağdaşı birkaç ismin konuyla ilgili görüşlerine de bakalım.

¹ Ertuğrul, Maddiyun Mezhebi'nin İzmihlali, s. 529

² Ertuğrul, age. s. 27

³ Ertuğrul, s. 29 - 15

⁴ Ateş, agy.

İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) kelimcilerin ruhun hadis olduğunda ittifak ettiklerini ancak onun mahiyeti, varlığı ve beden ile ilişkisi konularında ihtilaf ettiklerini belirtir.¹ İzmirli'ye göre ruh bedenden başka bir şeydir. Düşünme, hissetme ve irade etme fiillerini gerçekleştiren ruhdur. Ruh farklı parçalar halinde değildir. O mevcut ve tektir.² İzmirli ruhun mahiyeti üzerine geçmiş alimlerin görüşlerini özetlerken ruhun bedene bitişik ya da bedenden ayrı olmayıp bizatihi kaim olduğunu ifade eder.³

Biyolojik materyalizme reddiye yazarlar arasında yer alan Ahmed Hilmi (1865-1913) ise ruhu, "bedenden bağımsız varlığı olan bir muamma"⁴ sayar. Ö.Ferid Kam (1864- 1946) da ruhun mahiyetiyle ilgili araştırmaları bir şeyin gölgesi üzerindeki incelemelere benzetir. "Gölge, bir şeyin hakikatı hakkında yaklaşık bir bilgi verir. Ruh, üzerine bir şey yazılmamış levha gibidir. O bedenimize girdikten sonra, maddi şekiller, duyar vasıtası ile ona nakş olunur."⁵

Ruh'la ilgili geniş tahlillere yer veren Şemsettin Günaltay ise, ruhun beyinden farklı bir varlık olduğuna vurgu yapar. "Anatomi beynin bütün parçalarını tahlil etmiştir. Bunlarda şuur, his ve vicdan gibi bir özellik yoktur. Hisseden, tefekkür eden şey insandaki ruhtur" der.⁶

C-Ruhun Bekasını Gerektiren Sebepler

İsmail Fennî'ye göre maddeye şekil veren ruh olduğu için o kendisi maddi ve cismani olmayan bir takım özellikler gösterir. Bu özellikler, ruhun vahdet ve özdeşlik (aynılık) sahibi olması, tarih boyunca insanlık tarafından ruhun umumen cesetten farklı olduğunun kabul edilmesi ve varlığını sürdürdüğüne dair umumi kabul, insan fıtratında var olan ilahi adalet beklentisinin ancak ruhların bekası ile sağlanabileceği düşüncesi ve insanın diğer hayvanlara göre farklı yaratılmış olması gibi sebeplerdir. Bunları sırasıyla inceleyelim.

1. Ruhun Vahdet Sahibi Olması: Ruhun cevheri birdir. Ruh vahdetini üç şekilde gösterir. O bir taş parçası gibi bölünüp parçalanamaz. Ruhun bölünmesi imkânsızdır. Beden gibi çeşitli kısımlardan mürekkep değildir. Ruhun kuvveleri varsa da bunlar parçalar olmayıp çeşitli yönlerden bakıldığı zaman arz ettiği faaliyetleridir. Meselâ, hassasiyet ve akıl itibarıyla "ben" dediğimiz şey ruhun kendisidir.⁷ Tefekkür, hatırlama, elem - lezzet almak (hassasiyet) ve irâde (karar

¹ İzmirli İsmail Hakkı *Yeni İlm-i Kelam*, I / 263

² İzmirli, age, s. 290-291

³ İzmirli, age, s. 291

⁴ Bolay, *Meşrutiyetten Sonra Türkiye'de Materyalizm Spritüalizm ve Vahdet-i Vücut Mücadelesi*, s. 280

⁵ Bolay, *Ferid Kam Hayatı ve Eserleri*, s. 110

⁶ Günaltay, Şemsettin, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ullâ, İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, s. 331, 446

⁷ Ertuğrul, age. s. 148

vermek) gibi ruhi olaylar bir yerde vuku bulmaz, belirli bir boyutları da yoktur. Bunlar, yalnız bâtinî bir hisle (nefs-i natıka) ile hissedilir. Fenni'ye göre ruhi hadiselerdeki söz konusu bütünlük ruhun vahdetini gösterir.¹

Ahmed Hilmi de ruhun birlik ve basitlik niteliğine sahip olmasını ve dolayısı ile dağılmaz, parçalanmaz oluşunu ilmen iptal edecek bir görüş bulunamayacağını söyler. Hilmi, "Tabiattaki kanunları kabul eden herkesin ruhun da bekasına inanması gerektiğini" ifade eder.² Ferit Kam ise bedendeki farklı aza, hücre ve organlara rağmen his ve tefekkürün tek olmasını ruhun birliğine delil kabul eder. Aksi halde bu kadar farklı bir bünyeden bir birlik ortaya çıkmazdı.³

2. Ruhun Bütünlük Özelliği Göstermesi:

Fenni'ye göre ruh cismani değildir. Çünkü cisim ve madde âtıdır. Maddede hareketi meydana getiren, onu atâletten çıkararak maddî olmayan bir şey vardır. Maddî unsurlar (karbon, oksijen, hidrojen ve azot) tek başlarına hiç bir hareket meydana getiremezler. Cansız cisimlerin ve maddelerin hepsi hayata karşı lâkayttır. Fakat bu cisimler (dört unsur) bir hayat sahibinin vücudunda onun parçalarını tamamlayıcı olunca, bu lâkaydlık i'caz-kârâne bir surette ortadan kalkar, maddî unsurlar değişik suret ve şekillere girmeye başlar. Ruh sayesinde maddi şeylerde türlü türlü hassalar, renkler, kokular, tadlar meydana gelir. Her organı vazifesine uygun şekilde ve diğer azalarla ahenkli olacak tarzda tanzim eden bir kuvvetin mevcudiyeti izahtan vârestedir. Fennî bu "tenâsübü sağlayan"ın ruh olduğunu söyler.⁴ Onun düşüncesinde, cismânî şeyler değişirken ruhun ayniyet ve mâhiyetini devam ettirmesi ruhun cismânî değil ruhâniyet sahibi olduğunu gösterir.

Fenni'nin açıklamalarına göre, mâziye doğru hangi seneye bakılırsa bakılsın, kişi aynı şahsiyettir. Bu aynılığın delili hâfıza ve mesuliyettir. Hâfızanın evvelce hissettiklerini hisler yeniler. Hâfızanın bunu yapabilmesi için 'benin' o zaman da, şimdi de mevcut olması gerekir. Mesuliyet de bu aynılığı gösterir. Bir kimse yıllar önce işlediği bir suçtan dolayı muhâkeme edilip cezalandırılırsa, "O günkü benle şimdiki 'ben' aynı değildir. Ben, geçen yıllar içinde tamamen değiştim" diyememektedir. Ruhun şahsiyeti aynıdır.⁵

Fennî, "ayniyet" deliline önem verir. Kişinin 'ben' zamiri ile işaret ettiği ruh veya nefis-i natıka hiç değişmemiştir. Hatta maddî ve mânevî 'değişimlerin' değişikliğini idrâk etmek için, değişmeyen bir şey lâzımdır. Zira bu müdrük olan şey dahi değişirse, değişimin meydana geldiğine, peyderpey devam eden hallerin

¹ Ertuğrul, age., 146

² Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 283

³ Bolay, age., 110; Kam, Ferid, *İlmü Ma Ba'det't-Tabia*, s.53

⁴ Ertuğrul, İsmail Fenni, *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*, s. 131 - 132

⁵ Ertuğrul, age. s. 148 - 149

birbirinden başka şeyler olduğuna hükmedecek bir vasıta kalmaz. Hâlbuki bedeni meydana getiren parçalar devamlı değişmektedir. Böyle devamlı değişiklik olan şeyde ayniyet (özdeşlik) olamaz. Birbirinin zıddı olan tebeddül ile ayniyet bir mahalde toplanamaz. Bu, aklın açık hükümlerindedir. Öyle ise ayniyeti koruyan başka bir şeydir.¹ Ahmed Hilmi ise enerjinin korunması ile ilgili kanununun ahlak ilkeleri dikkate alınınca ruhun da bekasına delil sayılması gerektiğini ifade eder. Hilmi, "Tabiattaki kanunların mevcudiyetini kabul edenlerin ruhun da varlığını ve bekasını kabul etmesi gerekir" der.²

3. Ruhun Bekasının Umûmen Kabulü:

Fenni'nin ruhun bekasına dair kullandığı bir açıklama da umumun bu vakayı kabul etmiş olmasıdır. Ona göre, tarih boyunca bütün milletlerin ruhun bekâsını kabul ettikleri anlaşılır. Her millet ölülerinin ruhu için duâ etmekte ve tasaddukta bulunmaktadır. İnsanların, nefislerinin arzularını bırakarak bir takım teklifleri (mükellefiyet - vazife) seçmesi, ruhun varlığı ve bekâsına bir delildir. Fennî, Mısır'daki mumyaları, bazı ibtidâî kabilelerde ecdâda tapmak gibi bâtil inançları, - yanlış da olsa- her kabile ve milletin ruhlarla temas kurmakla ilgili bir geleneğe sahip olmasını, ruhun bekâsına dair delil olarak gösterir.³

4. Ebedi Saadet Arzusu:

İnsanda saâdet, hakikat ve hürriyet için pek büyük bir iştihak ve arzu vardır. Hâlbuki insan, bunlara şu dünya hayatında pek noksan bir şekilde nâil olabilmektedir. Bu arzu ve emellerin bizim tabiatımızdan doğduğunda şüphe yoktur. Çünkü Allah faydasız ve hikmetsiz bir iş yapmaz. Şu halde, dünya hayatında büyük ölçüde gerçekleşmeyen ümit ve emellerimizin gerçekleşeceği bir âlem olmalıdır. O da ahrettir ki, oraya, ruhun bâki kalması ile ulaşılabacaktır.⁴

Ferid Kam da ruhun insan hayatı boyunca bir gramafon gibi her şeyi zabt ettiğini ancak ölümle varılan sükunet halinde ve berzah hayatında dünyadaki topladıklarını anlamaya başlayacağını söyler. Çünkü kendisini dünya ile bağlayan duygu rabitalarından kurtulmuş ve tek kalmıştır. Oradaki tek dostu dünyadaki fiillerdir. Bu hususta şeriat koyucunun bildirdiklerinden başka doğru yoktur.⁵

5. Ruhun Mürekkep Olmaması (Besateti): Mütefekkirimiz, Fenni'ye göre ruhun bekasının bir delili de organizmanın değişmesine rağmen insanda değişmeyen bir şeylerin kaldığı gerçeğidir. Buna göre beden bir takım cüzlerden mürekkeptir. Bir nehrin sularının daima yenilenmekte olduğu gibi, bu cüzler de

¹ Ertuğrul, age. s. 529; Ruhun ayniliğinin açıklamaları için ayrıca bkz.; Günaltay, age., s.380, 509

² Ülken, age., s, 283

³ Ertuğrul, age. s. 132 - 582

⁴ Ertuğrul, age. s. 139 - 150

⁵ Kam, *Dini ve Felsefî Sohbetler*, s. 114-5

daima yenilenmektedir. Bunlar belirli bir zaman sonra kayıplarını yerine koyamayacak hale gelir. Yenilenme durur. Ölüm vaki' olur. Beden onu terkip eden unsurlara ayrılır.

Ruh ise terkîp halinde olmadığından dağılma olmaz. Cismin parçalanma ve yok olmasını gerektiren gıda alma ve yenilenme gibi sebepler onda (ruhta) yoktur. Çünkü ruhun tabiatı ile bedenin tabiatı birbirine aykırıdır. Şu halde ruhun cisimle beraber yok olması değil bâkî kalması gerekir.¹

6. İlâhî Adâletin Ruhun Bekâsını Gerektirmesi:

İlâhî adâlet prensibi Ertuğrul'a göre fitridir. Bu fitri hüküm de ruhun bekâsına işaret etmektedir. Şöyle ki:

Her insanda adâlet fikri vardır. Fazîletin mükâfata, kötülüğün de cezâyâ lâıyk olduğunu, herkesin akli ve vicdanı kendisine haber veriyor. Hâlbuki bu dünyada fazîlet erbâbı dâima mesut olmadıkları, kötülük yapanlar da ceza görmedikleri gibi, çoğunlukla zâlimler mesut şekilde hayat sürmekte ve yaptıklarının cezasını görmemektedirler. Hatta bazen kötüler gâlip geliyor; fazîlet takdir edilmediği gibi sahipleri kötülenerek ortadan kaldırılmaya çalışılıyor. Hâlbuki adâlet ve intizamın gereği, kötülerin cezaya çarptırılması; iyilerin de mükâfatını almasıdır. Dünyada vuku bulan bu tersliklerden sonra hakkın yerini bulması için mutlaka bir mükâfat ve ceza yerinin varlığı gerekir.

İnsanın ise, öldükten sonra ebediyete eren yanı, nefs-i nâtıkası, ilâhî, Rabbânî lâtifesidir. Bitki ve hayvan gibi canlılarda da hayatlarını sürdüren ve insanda da ona benzeyen bir hayvânî ruh vardır. Fakat insanın hayır ve şerri, iyilik ve kötülüğü anlayan, ilâhî tekliflere muhâtap olan tarafı, Rabbânî lâtifesidir. İlâhî adâlet bu imtiyazlara sahip kıldığı insanı, hayır ve şer olarak dünyada yaptıklarından "hesaba çekmek üzere" muhafaza edecektir. Ruha bekâ verecektir.²

Ferid Kam da ruhun insan hayatı boyunca bir gramafon gibi her şeyi zabt ettiğini ancak ölümle varılan sükunet halinde ve berzah hayatında dünyadaki topladıklarını anlamaya başlayacağını söyler.³

7. İnsanın Hayvandan Farklı Olması:

"İnsanı hayvanlardan ayıran şey ma'kûlâtı idrâkidir. Çünkü tasavvur kuvveti olan nefs-i nâtika sadece insanda vardır. Nâmus ve hak gibi mefhumları anlaması nefs-i nâtika'nın vazifesidir.

İnsan düşünüyor, eşyaya hükmediyor; belirli mukaddemeleri kullanarak

¹ Ertuğrul, age. s. 150 - 151

² Ertuğrul, age., s. 149 - 150

³ Kam, *Dini ve Felsefî Sohbetler*, s. 114-5

neticelere ulaşıyor. Kâinatta câri olan kanunları keşfediyor. Bu suretle insan, su, hava, elektrik gibi şeyleri istediği şekilde kullanmaya muvaffak olmuştur. Demek ki akıl, küllî ve mücerred manâların menbaı, umûmî prensiplerin ortaya çıkarılmasına vasıtaadır. İnsanlar akıl ile hak ve bâtılın, güzellik ve çirkinliğin, doğru ile yanlışın ölçü ve mihenk taşlarını tespit eder ve anlar. Bu özellikleri ile akıl, 'vicdan' nâmını alır.

İnsan vicdan sayesinde kendine, kendisini yaratana, diğer insanlara karşı olan vazifelerini de anlar. Bunun için insanlar umûmî ahlâk prensipleri ve kanunları ortaya çıkarmıştır. Kısacası, küllî manâları çıkarma ve idrâk etme, malûmdan meçhûle ulaşma hassası sadece insanda vardır. Bunlar hayvanda yoktur. Bu özelliklere sahip olan nefis-i nâtıkânın da beka sahibi olması gerektiği açıktır. Fennî'ye göre insan, 'kendi uhdesine emânet edilen hâkimiyetten bir gün mutlaka hesap vermelidir. Bu da aklın ve insan mâhiyetinin devamını gerektirir. Aksi halde dünyada Allah'a imân edenlerin, O'nun yolunda hadsiz fedakârlıklara katlanan Allah dostlarının kalbindeki aşk ateşi boşa verilmiş olur! İman edenlerin hadsiz fedakârlıkları ile birlikte maruz kaldıkları türlü zulümlerle; imânsız ve zâlimlerin ise, onca küfrânlarına rağmen ceza almadan göçtükleri görülmektedir. Demek ki, bir ebedî mahkeme salonu kurulacaktır. Bu da insan ruhunun devam ve bekasını zarûrî kılmaktadır.¹

Kısacası insanda ulûhiyet, hayır – şer; mükâfat ve uhrevî cezâ gibi fikirler sevk-i tabii gibi fıtrîdir. Maksatsız, gayesiz bir sevk-i tâbiî hiç görülmemiştir. İnsanlar nezdinde bile çirkin olan bu gibi hususları, insanın bir ma'bûda isnad etmesi için akıl ve mantıkla büsbütün alâkasını kesmesi lâzımdır. Dünyada şerlileri tecziye edecek örfler, âdetler kanunlar vardır. Fakat, bazı günahlar sebebiyle insanlar yanında mahcup olmak, kötülenmek gibi müeyyideler de insanları şerden sakındırmak için yeterli bir müeyyide olmuyor.²

8. Ruhun Müstakil Yapıda Olması:

İsmail Fennî'ye göre ölüm, "bir hâl değişikliğinden" ibarettir. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra ya muazzep, ya da nimete mazhar olarak serbesttir. Bu serbestiyetin manâsı, "cesedin ona itâattan çıkması, ruhun beden üzerindeki tasarrufunun son bulması"dır. Zira beden ruhun sadece âletidir. Ruh, el ile tutar, kulakla işitir, gözle görür. Kalble eşyanın hakikatını vasıtasız olarak idrâk eder. Fakat ruh bu âletler olmadan da hisseder, bilir. Hatta dünyada bu organlara ihtiyaç göstermeden de bazen elem duyar veya sevinir. Ruhun sıfatı olan her şey ise ceset ondan ayrıldıktan sonra ruhta kalır. Ölen ceset, kabirde ruh kendine tekrar gelene kadar hareketsizdir. Kabir ve kıyâmette ruhun cesede intikali akıldan uzak

¹ Ertuğrul, age. s. 155 - 165

² Ertuğrul, age. s. 160 - 170

görülemez.¹

Ölümün mahiyetinden hareketle ruhun beka sahibi olduğuna dikkat çekenlerden birisi de M.Ali Aynî'dir. (1869-1945) Aynî insanın ölmekle bir başka hayat mertebesine geçtiğini ve o mertebenin gerçekliklerinin de dünyadakilerden tamamen farklı olacağını ifade eder. O, bu durumu bir örnekle şöyle açıklar: "Uyuduktan sonra sizin için hakikat, rüyanızda göreceğiniz şeylerdir. Hatta uyandırdığınızda da bunların tesiri altında kalırsınız. Ve yine gözünüzü kapayıp rüyanızın devam etmesini istersiniz. Şu hâlde, hangi tavır ve makamda isek ona mahsus olan hâlleri tasdik etmekle beraber mekân ve durumu değiştirdiğimiz zaman da idrâklerimizde değişeceğini bilmeliyiz. Velhâsıl ölüm, daha derin ve daha uzun bir uyku gibidir. Maksadımız bu uykuyu rahat geçirebilmek ve bundan uyandırdığımız zaman yüzü ak ve vicdanı rahat olarak hesaba hazır olmaktır."²

Sonuç

İsmail Fenni Ertuğrul, ruhu Kur'an ifadesinden hareketle emr âleminden kabul eder. O, ruhun hiçten vücuda getirilen emr âlemine âit olduğunu belirtir. Beden ise, "bir şey"den yaratılmış olan" halk âlemine âittir.

O, ebedi hayat için zaruri gördüğü ruhun bekasına dair delilleri önce onun mâhiyetinden çıkarır. Düşünürümüz, insâniyet hakikatı ve insanın hayvandan farklı olmasını, ruhun vahdet ve ayniyet sahibi ve basîtliğini, umumî kabul delillerini beka-i ruh için de mesnet saymıştır. Müellif, Allah'ın Adil ve Cemîl gibi isimlerinin de ruhun bekasını gerekli kıldığını ifade etmiştir. Ona göre, ruh beka sahibi olmazsa, bu mükemmel vücut ve yüksek kabiliyetleri veren Allah, insana haksızlık etmiş olurdu.

Fenni'ye göre ruh değişmez, çünkü o değişmelere mahal olan maddeden tamamen farklıdır. Ruh, mürekkep ve cismânî olmadığı için ayniyetini muhâfaza eder. Ayniyetine delil de değişim sırasında değişmeyi idrâk etmesidir. Şâyet o da değişmiş olsaydı, insan en küçük hatırasını, bilgisini bile muhâfaza edemezdi.

Ruhun maddî olmaması onun sürekliliği (beka) için önemli bir temel oluşturur. Cismânî ve ruhî hâdiselerdeki farklılık, ruhla cismin farkını da ortaya koyar. Buna göre ruh, devamlı kendinin aynıdır. Bölünmez, parçalanmaz, terkip altına girmez. Hafıza, bilgi birikimi, hukûkî mesuliyet ruhun sürekli değişen ve başkalaşan cisme mukabil, ayniyetini ispat eden delillerdir. Aksi halde, en basit iki farklı şeyden bile bilgi üretmez, çünkü veya bir ay önceki olayları hiç bir şekilde muhafaza edemedik.

¹ Ertuğrul, age. s. 155 - 165

² Aynî, age., s. 22 - 23

İnsandaki uzuvlar ile beyin ve madde, ruhun, şehâdet âlemini idrâk için kullandığı cihazlarıdır. Ruh, bu aletler olmadan da idrak eder. Beden öldükten sonra ruhun bu kabiliyetlerine bir zarar da gelmez.

Cenab-ı Hakın yarattığı en kıymetli cevher olan ruh merak mevzuu olmaya devam edecektir. Çünkü onun hakkında insanlara “pek az bilgi” verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- Adıvar, Abdü'lhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, 1944
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990
- Aynî, Mehmet Ali, *Reybîlik ve Lâilâhîlik* (Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadîmi'ine Cevap) İstanbul, 1935
- Albayrak, Halis, *Kur'anda İnsan Gayb İlişkisi*, İstanbul, 1993
- Ay, Lütfi, *Eflatun Timaios* Ankara, 1953
- Ateş, Süleyman, *kur'anansiklopedisi.chm.r/018 htm*, ruh md. (Kubat Yayınları)
- Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul, 1979
- Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, 1977
- Ferid Kam*, (Hayatı, Fikirleri ve Eserleri) Ankara, 1988
- Aristo Metafizîği ile Gazzalî Metafizîği'nin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993
- Bursevî, İsmail Hakî, *Ruhu'l Beyan*, İstanbul, 1389
- Cevdet, Abdullah, *Fünûn ve Felsefe*, İstanbul, 1912
- Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekir İbn Kayyim, *Kitabu'r-Ruh* çevr.: Şaban Haklı, İstanbul,
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1988
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*, İstanbul, 1928
- Lûgatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1929
- Vahdet-i Vücut ve Muhyiddin İbni Arabî*, (Yayına haz.: Mustafa Kara) İstanbul 1991
- Filibeli Ahmet Hilmi, *Huzur-u Aklu Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*,

İstanbul, 1332

Firuzabadi, Muhammed b. Yakup, *el-Kamus-u Muhit*, Beyrut, ty.

Günaltay, M. Şemsettin, *İspat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul, 1339

Hasirizade, Şeyh M. Elif Efendi, *el-Kitabü'l- Mücmele Fi Şerhi't-Tuhfeti'l - Mürsele*, 1342 İstanbul.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul 1339 – 1341

İbu'l-İzz ed-Dımeşki, Muhammed, *Şerhu't-Tahaviyye*. Thk.:Muhsin et-Türki, Şuayb el- Arnavud, Beyrut, 1997

İbnu Furek, *Mücerredü-Makalat-i Eş'ari*, thk.: Daniel Gımarat, Beyrut, 1987

İsbahani, Huseyin b. Muhammed er-Ragıp *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986

Kam, Ömer Ferid, *İlmü Mâ Ba'de't-Tabia*, İstanbul, 1343 – 1344

Dini ve Felsefi Sohbetler, tsz. Ankara

Zebidi, M.Murtaza el- Haseni *Şerh-u Kamus-u Tacu'l-Arus Cevahiru'l Kamus*, Daru'l-Fikr, ty.

Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin, *Kelama Giriş (el-Muhassal)* çvr.: Hüseyin Atay, Ankara, 1978

Kılavuz, M. Saim *İslam Akaidi İstanbul*, 1987

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1979

Yazır, Elmalı'lı Muhammed Hamdi *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul,1982

KUR'AN'DA BİLGİ VE BİLGİNİN KAYNAKLARI

Vahit GÖKTAŞ*

Özet

Bu makalede genel başlıklar halinde Kur'an-ı Kerim'de bilginin formları, Allah'ın bilgisi ve bu bilgi içinde insana bildirdikleri, insanın kendisine bildirilen bu bilgiye ne şekilde ulaştığı ele alınmıştır. İnsanın bilgisi ele alınırken inanmayanların bilgisine de ayrıca değinilmiştir. İslam düşünce tarihinde tartışılan bir konu olan insanın bilgi edinme vasıtaları Kur'an temelli olarak beş grupta şu başlıklar altında incelenmiştir: Beş duyu organı, akıl, vahy, rüya. Bu başlıklar açıklanırken konuyu tanzif edici ara başlıklarla konu detaylandırılmıştır. Konu tamamen Kur'an merkezli olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, ilim, bilginin kaynakları, Kur'an, alim, ilm-i ledün

KNOWLEDGE AND SOURCES OF KNOWLEDGE IN QURAN

Abstract

This article deals in general with the forms of knowledge in Quran, God's knowledge and what He makes man know within this knowledge, and how man reaches this knowledge which is made available. While considering the knowledge of human beings, the knowledge of unbelievers are also studies. Means of acquiring knowledge, which is one of the discussed issues of Islamic history of thought, are classified under three five groups on Quranic basis: Five sensual organs, reason, revelation, dream. While explaining these headings, the issue has been detailed with sub-headings. The issue has been completely studied around the center of Quran.

Keywords: Knowledge, science, source of knowledge, Quran, knower, ilm-i ledun

Allah'ın (c.c.) İlimi

Rabbimiz âlim-i mutlakdır. O (c.c.) ilmin kaynağı ve tüm ilmin sahibidir. Varlık ona ait olduğu gibi varlığın bilgisi de ona aittir.

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: vahitgoktas@gmail.com

“Göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin hükümranlığı kendisine ait olan Allah yücedir...”¹

“Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”²

Ayet-i kerîmenin beyanı mucibince yaratmak bilgi ile olduğu gibi yaratanın yarattığını bilmesi de yaratmanın tabii bir neticesidir. Varlığı yaratan, varlığı bildiği gibi varlığın bildiklerini de bilir. Bu düşünce bizi, ilim olarak ne bilirsek bilelim o ilmin Rabbimiz katında mevcut olduğu ve onun ilminin dışında hiçbir ilmin bulunamayacağı sonucuna götürür.

Burada konu ettiğimiz husus Rabbimizin her şeyi bildiği hususu değildir. Konumuz ilmin tamamının ona ait olduğu ve diğer tüm varlıkların sahip oldukları ilmin O'nun ilminden bir parça olduğu hususudur.

“Onlar (insanlar vb.) O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.”³ ayet-i celîlesi bu hakikati ifade eder.

Allah Teâlâ Her Şeyi Bilir

İlmin hakiki sahibi olan Rabbimizin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Bu gerçek, Yüce Kitabımız'da:

“Göklerdeki ve yerdeki her şeyi bilir. Gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilir. Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilendir.”⁴

“Arş'ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O'na inanırlar ve inananlar için (şöyle diyerek) bağışlanma dilerler: 'Ey Rabbimiz! **Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır.** O hâlde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azabından koru.”⁵

“Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın.”⁶

“...Allah, her şeyi hakkıyla bilir.”⁷ buyrulurak açıklanmıştır.

¹ Zuhruf suresi, 85. ayet.

² Mülk suresi, 14. ayet.

³ Bakara suresi, 255. ayet.

⁴ Tegabun suresi, 4. ayet.

⁵ Zümer suresi, 7. ayet.

⁶ En'am suresi, 59. ayet.

⁷ Mücadele suresi, 7. ayet.

İnsanın Bilgisi

İnsan yaratılışı itibariyle cahildir. Rabbimiz bu durumu şöylece ifade etmiştir: “Şüphesiz insan çok cahil ve pek zalimdir.”¹

Hız. Âdem (a.s.) yaratıldığında Rabbimiz ona eşyanın isimlerini öğretmiş ve bu ilk talim ile ilk insan cehaletten kurtulmuş oldu. “Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti.”² Ayet-i kerîmeden de anlaşılacağı üzere insanın bilgisinin kaynağı Yüce Allah’tır.

Rabbimizin Hız. Âdem’e eşyanın isimlerini öğretmesi klasik tefsir kitaplarımızda ilk anlaşılan anlamda açıklanmıştır. Yüce Allah’ın Hız. Âdem’e gündelik hayatta kullanacağı eşyanın isimlerini öğretmesi olarak tefsir edilmiştir. Bu talim, insana, ilim elde edecek bir kapasite yani öğrenme ve öğretme kabiliyeti verilmesi olarak da açıklanabilir. Bu durumda insan meleklerden farklı olarak ilim üretebilme imkânına kavuşmuş ve böylece onlardan öne geçmiştir.

Bu gerçek Kur’an’da: “Melekler, ‘(Ey Rabbimiz!) Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin’ dediler.”³ buyrulmuş ifade edilir.

İnsanın ilmi sınırlıdır. Hiçbir insan her şeyi bildiğini iddia edemez. Bu durum insana haddini bilmesi edebini öğretir. Rabbimiz: “Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır.”⁴ buyurarak bu gerçeği ferman eder.

Yine insana ilimden çok az bir nasip verilmiştir:

“...Size pek az ilim verilmiştir.”⁵

Bu ayet genellikle ruh hakkında insana çok az bilgi verildiği şeklinde açıklanmış olsa bile ayetin anlamını bu anlamda daraltacak bir karine mevcut değildir. Ayet insana verilen ilmin mutlak manada az olduğunu da ifade etmektedir.

Rabbimiz insana ilim vasıtalarını da vermiştir.

“Rahmân, Kur’an’ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona **beyanı** (düşünüp ifade etmeyi/konuşmayı) öğretti.”⁶

¹ Ahzâb suresi, 72. ayet.

² Bakara suresi, 31. ayet.

³ Bakara suresi, 32. ayet.

⁴ Yusuf suresi, 76. ayet.

⁵ İsrâ suresi, 85. ayet.

⁶ Rahman suresi, 1-3. ayetler.

Konuşmak ve kendini ifade edebilmek insana verilmiş büyük bir nimettir. İlmin nakli ve talimi ancak ifade-i meram ile mümkündür ki buna ise ancak konuşma veya yazma ile imkân bulunabilir.

“Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı “alak”dan yarattı.

Oku! Senin Rabbin en cömert olandır.

O, **kalemle yazmayı** öğretendir, insana bilmediğini öğretendir.”¹

Konuşmak ve yazmak diğer bir deyişle beyan ve kalem, Rabbimizin insana sunduğu ilmin vasıtalarıdır.

İnsanın bilgisi insan üzerinde kalıcı bir cevher değildir. İlmî ve vasıtalarını veren rabbimiz dilerse verdiği ilmi geri de alabilir.

“Ey insanlar!... Hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir “alaka”dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir “mudga”dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdiriyoruz.) İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, **bilirken hiçbir şey bilmez hâle** gelsin...”²

Yüce Allah kullarından dilediğine ilim vererek onu diğer insanlardan üstün hâle getirebilir. Buna Hz. Yakub (a.s.)’ı örnek verebiliriz.

“...Şüphesiz o (Hz.Yakub), biz kendisine öğrettiğimiz için bilgi sahibidir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”³

Görüleceği üzere Hz. Yakub (a.s.) Rabbimiz tarafından verilmiş olan bir ilimle âlim olmuştur. Başka örnekler de vardır:

“Olgunluk çağına erişince, ona (Hz. Yusuf) hikmet ve ilim verdik. İşte biz, iyi davrananları böyle mükâfatlandırırız.”⁴

“Andolsun! Biz Dâvûd’a ve Süleyman’a ilim verdik. Onlar, “Hamd, bizi mü’min kullarının birçoğundan üstün kılan Allah’a mahsustur” dediler. Süleyman, Dâvûd’a varis oldu ve, “Ey insanlar, bize kuş dili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur” dedi.”⁵

“Biz, Lût’a da bir hikmet ve bir ilim verdik ve onu çirkin işler yapan

¹ Alak suresi, 1-5. ayetler

² Hacc suresi, 5. ayet.

³ Yusuf suresi, 68. ayet.

⁴ Yusuf suresi, 22. ayet.

⁵ Neml suresi, 15-6. ayetler.

memleketten kurtardık.”¹

Kur’an-ı Kerim’de peygamber olmayan bazı kişilere de ilim verildiğinden bahsedilir. Tefsir kitaplarında Hz. Hızır olarak açıklanan zâta da ilim verilmiştir:

“Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”²

Örneklerden insana verilen ilmin Rabbimizin bir lütfu ve in’amı olduğu ve iyilik yapanlara bu iyiliklerinin bir karşılığı olarak verildiği anlaşılmaktadır.

Yüce Allah bazı kavimlere de verdiği ilim ile onları devirlerinde diğer milletlerden üstün kılmıştır:

“Andolsun, İsrailoğullarını o alçaltıcı azaptan; Firavun’dan kurtardık. Çünkü o, haddi aşanlardan bir zorba idi. Andolsun, onları, **bir bilgi üzerine** (dönemlerinde) âlemlere üstün kıldık.”³

İnsanların sahip oldukları ilim bazen onların haddi aşmasına ve şımarmasına da sebep olmuştur. Bunun sonucunda ise bu insanlar helake duçar olmuşlardır:

“Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, **sahip oldukları bilgi** ile şımardılar (ve onları alaya aldılar). Sonunda alaya almakta oldukları şey kendilerini sarıverdi.”⁴

Görüldüğü üzere ilim, bazı kavimleri diğer milletlerden üstün kılabilirken, sahip olunan ilim ile şıarmak ve hakkı kabulden yüz çevirmek ise bir helak sebebi olabilmektedir.

İnanmayanların İlimi

Kur’an-ı Kerim’de inanmayanların ahiret ilminden nasipleri olmadığı açıkça ifade edilir. İnanmayanlar sadece dünyevi ilimlere sahip olabilirler. Bu durum şu şekilde açıklanır:

“Öyle ise bizim zikrimizden (Kur’an’dan) yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimselerden yüz çevir. İşte onların ilimden ulaşabildikleri nokta! Şüphesiz senin Rabbin, yolundan sapanı daha iyi bilir. O, hidayete ereni de daha iyi bilir.”⁵

¹ Enbiya suresi, 74. ayet.

² Kehf suresi, 65. ayet.

³ Duhan suresi, 30-2. ayetler.

⁴ Mümin suresi, 83. ayet.

⁵ Necm suresi, 29-30. ayetler.

Bilgi Edinme Vasıtaları

İnsanın bilgi edinme vasıtaları İslam düşünce tarihinde tartışılmış bir konudur. Bu tartışmada bilgi vasıtalarının neler olduğu yanında bu vasıtaların güvenilirliği de bahis mevzuu olmuştur.

İnsanın bilgi edinme vasıtaları şunlardır:

1. Beş duyu organı
2. Akıl
3. Vahy
4. Rüya

Şimdi bu bilgi edinme vasıtalarını kısaca açıklayalım:

1. Beş Duyu Organı

İnsan iştme, görme, koku alma, tat alma ve dokunma hislerine sahip olarak yaratılmıştır. Havas-ı hamse olarak bilinen beş duyu organımız hakkında Yüce Kitabımızda müteaddit ayetler mevcuttur.

a. Görme

“Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu iştir ve **görür** kıldık.”¹

“Eğer dileydik, onların gözlerini büsbütün kör ederdik de (bu hâlde) yola koyulmak için didişirlerdi. Fakat nasıl görecekler ki?!”²

Görülebileceği üzere insan görme duyusu ile nimetlendirilmiştir. Görme insan için bir bilgi kaynağıdır. Hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir varlığı görmekle onun hakkında birçok bilgi edinmiş oluruz. Bununla birlikte gözün verdiği bilgiler her zaman mutlak manada güvenilir olmayabilir. Bazen gözlerimiz yanılabilir veya yanıltılabilir. Hakikati anlamakta göze tümüyle güvenilemez. Bunun örnekleri Kur’an’ımızda mevcuttur.

“(Sihirbazlar), “Ey Mûsâ! Ya önce sen at, ya da önce atanlar biz olalım” dediler. (Mûsâ), “Siz atın” dedi. Bunun üzerine onlar (ellerindeki) atınca insanların gözlerini büyülediler ve onlara korku saldılar. Büyük bir sihir yaptılar.”³

“Hani karşılaştığınız zaman onları gözlerinize az gösteriyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu ki Allah, olacak bir işi gerçekleştirsin. Bütün işler Allah’a

¹ İnsan suresi, 2. ayet.

² Yasin suresi, 66. ayet.

³ A’raf suresi, 115-6. ayet.

döndürülür.”¹

Demek ki sihir vb. özel durumlar insan duyularını etkileyebilmekte ve bu duyular vasıtasıyla edinilen bilginin güvenilirliğine helal getirmektedir. Yine savaş vb. özel durumlar veya heyecanlı veya endişeli/sıkıntılı anlarda insanın duyu organları içinde bulunulan durumdan etkilenmekte ve hakikati farklı algılamaktadır:

“Ona (Belkıs’a) “köşke gir” denildi. Köşkü görünce onu (zeminini) derin bir su sandı ve eteklerini topladı. Süleyman, ona “Bu, (zemini) billurdan döşenmiş bir köşktür” dedi.”²

“Hani dağı sanki bir gölgelikmiş gibi onların (İsrailoğullarının) üstüne kaldırmıştık da üzerlerine düşecek sanmışlardı. (Onlara:) “Size verdiğimiz Kitab’a sınıksı sarılın ve onun içindekileri hatırlayın ki, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız” demiştik.”³

b. İşitme

İşitme de Rabbimizin insana verdiği önemli bir duyudur. Kur’an’da insanın özellikleri sayılırken işitme görmeden önce zikredilir: “...Bu sebeple onu **işitir** ve **görür** kıldık.”⁴

Her ne kadar “leysel haberu kel ıyan” (işitmek görmek gibi değildir.) fehvası mevcutsa da işitme bilgi aktarımında gözden ilerde bir makama sahiptir. Kör peygamber mevcut iken sağır peygamber yoktur. Hz. Yakub (a.s.)’ın gözlerinin ağlamaktan kör olduğu Yusuf suresinde zikredilir:

“Vah! Yûsuf’a vah!” dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu.”⁵

Haber alma vasıtası kulaktır. İnsanın iman etmesi, işitmesi ile kemâl bulur. Duymayan ve dolayısıyla anlayamayan insanın iman etmesi de zordur.

“Ey insanlar! Size bir örnek verildi. Şimdi ona iyi kulak verin (dinleyin). Sizin Allah’tan başka taptıklarınız bir sinek dahi yaratamazlar, hepsi bunun için toplansalar bile. Eğer sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, istenen de.”⁶

“Biz onlardan önce, kendilerinden daha zorlu nice nesilleri helâk ettik de ülke ülke dolaşıp kaçacak delik aradılar. Kaçacak bir yer mi var? Şüphesiz bunda, aklı

¹ Enfal suresi, 44. ayet.

² Neml suresi, 44. ayet.

³ A’raf suresi, 171. ayet.

⁴ İnsan suresi, 2. ayet.

⁵ Yusuf suresi, 84. ayet.

⁶ Hacc suresi, 73. ayet.

olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”¹

Görüldüğü üzere Rabbimiz kulağa ve dolayısıyla dinlemeye/işitmeye büyük değer vermekte ve kullarını dinlemeye davet etmektedir.

İşitme duyumuz da mutlak manada gerçek bilgi kaynağı olamaz. Bazı durumlar da kulak duyduğu sesi farklı olarak algılayabilir ve yanlış anlamaya neden olabilir. Günlük hayatımızda her insanın başına gelen bu durum kulağımızın bilgi kaynağı olması bakımından güvenilirliğini sarsmıştır.

Kutsal Kitabımızda kulağı olduğu halde işittiğini anlayamayanlardan sıkça söz edilir:

“İçlerinden, (Kur’an okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz), kulaklarına ağırlık koyarız...”²

“Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, **kulakları olup da bunlarla işitmeyen** birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.”³

“Onları gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider. Konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin. Onlar sanki elbise giydirilmiş kereste gibidirler. **Her kuvvetli sesi kendi aleyhlerine sanırlar.** Onlar düşmandır, onlardan sakın! Allah onları kahretsin! Nasıl da (haktan) çevriliyorlar!”⁴

Dilimizdeki “suçlu alingan olur.” atasözü münafıkların işittikleri her sesi kendi aleyhlerine olarak yorumlamalarına güzel bir örnektir. Bu ayette ayrıca işitme duyusunun, hakikati, insanın içinde bulunduğu ruh haline göre farklı olarak aksettirebileceğine de delil vardır.

c. Tat alma

Tat alma duyusu da insan için bir bilgi kaynağıdır. Ancak malumdur ki insan tat alma duyusu ile dar bir bilgi alanına sahip olabilir. Kur’an’ımızda tat alma duyusuna hitap eden ayetler mevcuttur.

“Allah’a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, **tadı değişmeyen** süt ırmakları, içenlere **zevk veren** şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rablerinden de bağışlama vardır. Bu cennetliklerin durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen

¹ Kaf suresi, 36-7. ayetler.

² Enam suresi, 25. ayet.

³ A’raf suresi, 179. ayet.

⁴ Münafikun suresi, 4. ayet.

kimselerin durumu gibi olur mu?"¹

"O, birinin suyu **lezzetli ve tatlı**, diğèrininki **tuzlu ve acı** olan iki denizi salıverip aralarına da görünmez bir perde ve karışmalarını önleyici bir engel koyandır."²

Tat alma duyusu da yanılabilir. Hasta iken insanın her tadı acı olarak algılaması buna örnektir.

Duyu organlarımızın yanılabilðiine en güzel örneklerden birisi de serap olayıdır. Yüce rabbimiz serap hadisesini Kur'an'da zikreder:

"İnkâr edenlere gelince; onların amelleri ıssız bir çöldeki serap gibidir. **Susamış kimse onu su sanır**. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz. (Tıpkı bunun gibi kâfir de hesap günü amellerinden bir şey bulamaz). Ancak Allah'ı yanında bulur da Allah onun hesabını tastamam görür. Allah, hesabı çabuk görendir."³

Tat alma duyusunun verdiği bilgiyi insanın başka hiçbir şekilde edinmesi mümkün değildir. Acının acılığı tarif ile anlaşılabilir. Tuzluyu, ekşiyi, tatlıyı vb. ancak tadarak anlayabiliriz. Hiçbir deneysel çalışma maddenin tadını tarif edemez.

"Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, **beğendikleri** meyveleri ve **arzu ettikleri** kuş etlerini dolaştırırlar."⁴

d. Koku alma

Koku alma duyusu da bir bilgi kaynağıdır. Kur'an'da koku duyusundan bahsedilir:

"Allah, yeri yaratıklar için var etti. Orada meyve(ler) ve salkımlı hurma ağaçları vardır. Yapraklı taneler, **hoş kokulu** bitkiler vardır. O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?"⁵

"Şüphesiz iyi kimseler, Naîm cennetindedirler. Koltuklar üzerinde, (etrafı) seyrederek. Onların yüzlerinde, nimetlerin sevincini görürsün. Onlara, mühürlü (el değmemiş) saf bir içecekten içirilir. Onun (içiminin) sonu **bir misktir** (ağızda misk gibi koku bırakır). İşte yarışanlar, bunun için yarışınlar. O içeceğin katkısı tesnimdir. Bir pınar ki, Allah'a yakın olanlar ondan içerler."⁶

¹ Muhammed suresi, 15. ayet.

² Furkan suresi, 53. ayet

³ Nur suresi, 39. ayet.

⁴ Vakıa suresi, 17-21. ayetler.

⁵ Rahman suresi, 10-3. ayetler.

⁶ Mutaffifin suresi, 22-8. ayetler.

“O gün birtakım yüzler vardır ki zillete bürünmüşlerdir. Çalışmış, (boşa) yorulmuşlardır. Kızgın ateşe girerler. Son derece kızgın bir kaynaktan içirilirler. Onlara, acı ve **kötü kokulu** bir dikenli bitkiden başka yiyecek yoktur. O, ne besler ne de açlıktan kurtarır.”¹

“(Hz. Yusuf) Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri açılsın ve bütün ailenizi bana getirin” dedi. Kervan (Mısır’dan) ayrılınca babaları (Hz. Yakub), “Bana bunak demezseniz, şüphesiz ben **Yûsuf’un kokusunu** alıyorum” dedi.”²

Koku duyusu da çok dar bir bilgi alanına sahiptir. Varlıklar hakkında kokuları ile de bilgi sahibi olabiliriz. Kötü kokunun bozulmuş bir yiyeceğe delaleti gibi. Ancak burnumuzun getirdiği her bilgi de yine mutlak doğru olmayabilir. Burun da diğer duyu organlarımız gibi yanılabilir. Algıladığı bir kokuyu iki farklı insan farklı şeyler olarak tanımlayabilirler. Bu durum bize koku alma duyumuzun da bilgi kaynağı olması bakımından mutlak hakikate ulaşmada yetersiz olduğunu gösterir.

e. Dokunma

Dokunma duyumuz bir bilgi kaynağıdır. Varlıkların sertlik veya yumuşaklıklarını, sıcaklık ve soğukluklarını vb. özelliklerini dokunarak anlarız. Bu duyumuzla ilgili olarak Rabbimiz:

“Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”³

“Onlar ve eşleri gölgelerde koltuklara yaslanmaktadırlar.”⁴

“Sabretmelerine karşılık da onları cennet ve ipek(ten giysiler) ile mükâfatlandırır. Orada koltuklar üzerine kurulmuş olarak bulunurlar. Orada ne güneş (yakıcı sıcak) görürler, ne de dondurucu soğuk.”⁵

“Onlar için **cehennem ateşinden döşek**, üstlerinde de **cehennem ateşinden örtüler** var. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız.”⁶

“Onlar **astarları kalın ipekten olan döşeklere** yaslanırlar. Bu iki cennetin meyveleri (zahmetsizce alınacak kadar) yakındır.”⁷

¹ Gaşıye suresi, 2-7. ayetler.

² Yusuf suresi, 93-4. ayetler

³ Nisa suresi, 56. ayet.

⁴ Yasin suresi, 56. ayet.

⁵ İnsan suresi, 12-3. ayetler.

⁶ A’raf suresi, 41. ayet.

⁷ Rahman suresi, 54. ayet.

“...İnkâr edenler için **ateşten giysiler** biçilmiştir. Başlarının üstünden de kaynar su dökülür. Onunla, karınlarının içindekiler ve derileri eritilir. Onlar için bir de demirden topuzlar vardır.”¹

Dokunma duyumuz da bazen yanılabilir. Dolayısıyla dokunma sayesinde elde ettiğimiz bilgilere de her zaman tam anlamıyla güvenilemez. Elimizi önce sıcak suya sokup sonra ılık uya sokunca ılık suyu olduğundan daha soğuk algılarız. Bu durum dokunma duyumuzun yanılabilmesinin basit bir örneğidir.

“Şehirde birtakım kadınlar, “Aziz’in karısı, (hizmetçisi olan) delikanlısından murad almak istemiş. Ona olan aşkı yüreğine işlemiş. Şüphesiz biz onu açık bir sapıklık içinde görüyoruz” dediler. Kadın, bunların dedikodularını işitince haber gönderip onları çağırdı. (Ziyafet düzenleyip) onlar için oturup yaslanacakları yer hazırladı. Her birine birer de bıçak verdi ve Yûsuf’a, “Çık karşılarına” dedi. Kadınlar Yûsuf’u görünce, onu pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler. “Hâşâ! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir” dediler.”²

Görüldüğü üzere kadınların dokunma duyuları aşırı şaşkınlık sonucu ellerinin kesilmesi bilgisini güvenilir bir şekilde kadınlara vermemiştir.

Beş duyumuzdan kısaca bahsettikten sonra bilgi kaynağı olarak akılı açıklamaya geçelim.

2. Akıl

Akıl da bir bilgi edinme vasıtasıdır. Düşünce ve muhakeme gücü olarak da isimlendirebileceğimiz akıl, bilgi edinme açısından insana büyük imkânlar açar. Akıl sayesinde insan hayatını devam ettirme için gerekli bilgiyi edinir. Akıl, insana sahip olduğu bilgilerden hareketle yeni bilgiler edinmesini temin eder.

Yine akıl beş duyu ile elde edilen bilgilerden hareketle bu bilgilerin arka planını yorumlar ve daha farklı sonuçlara ulaşır. Bir manada akıl hem bilgi edinme vasıtası hem de bilgileri yorumlama melekesidir.

Kur’an-ı Kerim’de Rabbimiz insanı akıllı olması sebebiyle sorumlu tuttuğunu açıklar:

“...Ey akıl sahipleri! Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”³

“Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru” derler.”⁴

¹ Hacc suresi, 19-21. ayetler.

² Yusuf suresi, 30-1. ayetler.

³ Mâide suresi, 100. ayet.

⁴ Âl-i İmran suresi, 191. ayet.

“Bu Kur’an; kendisiyle uyarılınsınlar, Allah’ın ancak tek ilâh olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara bir bildiridir.”¹

“Andolsun, biz bunu insanlar arasında, düşünüp ibret alsınlar diye tekrar tekrar açıkladık. Fakat insanların çoğu nankörlükte direttiler.”²

Akletmeyenlerin cehennemdeki pişmanlıkları Kur’an’da şu şekilde açıklanır:

“Yine şöyle derler: “Eğer kulak vermiş veya **aklımızı kullanmış olsaydık**, şu alevli ateştekilerden olmazdık. İşte böylece günahlarını itiraf ederler. Artık alevli ateştekiler Allah’ın rahmetinden uzak olsun!”³

Ayetlerden anlaşıldığına göre aklın var olması bilgi edinilmesi için yeterli değildir. Aklın kullanılması en önemli şarttır. İnanmayanlar akılları olmadığından dolayı inkâr etmiş değildirlere. Onlar akıllarını kullanmadıkları için cehenneme duçar olmuşlardır. Yoksa akli olmayan zaten dinen sorumlu değildir ki azaba duçar olsun.

Yine ayetler akıllı olan her insanın aklını kullanmadığını da ifade etmektedir ki bu durum bizim kendi hâlimizi bir defa daha gözden geçirmemiz gerekliliğini hatırlatır. Herkes akıllı ama acaba herkes aklını kullanıyor mu?

Akl da bazen yanılabilir. Bu yüzden aklın getirdiği tüm bilgilere her zaman güvenilmez. Sarhoş olma durumunda kişinin aklî melekeleri zaafa uğramaktadır. Yine aşırı yaşlılık ve bunama gibi durumlarda akıl sağlığı bozulmakta ve insanı yanlış yönlendirebilmektedir.

“Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söyledığınızı bilinceye kadar... namaza yaklaşmayın.”⁴

“Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir. Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. **İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değillerdir.** Ne var ki Allah’ın azabı çok şiddetlidir.”⁵

Demek ki içkinin sarhoş edip akli gidermesi gibi kıyamet saatinde gördükleri dehşetli manzaralar karşısında insanlar aklî melekelerini yitirecekler ve sanki sarhoş gibi olacaklardır. Bu gerçek bize aklın, aşırı heyecan, korku, endişe ve hatta sevinç anlarında yanılabilirliğini bu durumlarda insana doğruyu yanlış, yanlış doğru olarak gösterebileceğini açıklamaktadır.

¹ İbrahim suresi, 52. ayet.

² Furkan suresi, 50. ayet.

³ Mülk suresi, 10-1. ayetler.

⁴ Nisa suresi, 43. ayet.

⁵ Hacc suresi, 1-2. ayetler.

Lut kavmi, şehvetin insanın aklını gidererek onu sarhoşluğa düşürdüğüne bir örnektir. Artık onların ne söz dinleyecek kulakları, ne görececek gözleri, ne de akledecek akılları mevcuttu:

“(Melekler, Lût’a:) “Ömrüne andolsun ki onlar (şehvetten) gözleri dönmüş hâlde, sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlar (Bu durumda asla seni dinlemezler)” dediler.”¹

Dinimiz akletmeye büyük önem vermiştir. Rabbimizin insana verdiği en büyük nimetlerden birisi de akletme yeteneğidir. Bu anlamda insanı hayvanlardan ayıran ve onu sorumlu kılan vasıf akıldır. Kur’an’da akletmeyenler hakkında:

“Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağır, dilsizlerdir.”² buyurmuştur.

“Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü’min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın? Allah’ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. Allah, azabı **akıllarını (güzelce) kullanmayanlara** verir. De ki: “Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza.” Fakat âyetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz.”³

Demek ki uyarılar ve mucizeler aklını kullanmayan insanlara hiçbir tesir göstermiyor. Ayetlerde imanın, akli kullanma ile bağlantısı açık şekilde vurgulanmıştır.

3. Vahiy

İnsanın bilgi kaynaklarından biri de vahiydir. İslam âlimleri bu kaynağa nakl adını da vermişlerdir. Nakl, insana Yüce Allah tarafından verilmiş ilmi ifade eder ki bu ise kutsal kitaplar ve peygamberlerin bildirdiklerinden ibarettir.

Kur’an’da Rabbimizin göndermiş olduğu kutsal kitaplarla insanı bilgilendirdiği ifade edilir:

“... (Ey Muhammed!) Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.”⁴

“O, sana Kitab’ı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, daha önce Tevrat’ı ve İncil’i insanlar için birer hidayet olarak indirmişti. Furkan’ı da indirdi. Şüphesiz, Allah’ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır.

¹ Hicr suresi, 72. ayet.

² Enfal suresi 22. ayet.

³ Yunus suresi, 99-101. ayetler.

⁴ Nahl suresi, 89. ayet.

Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir.”¹

“...Allah, sana kitabı (Kur’an’ı) ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah’ın sana lütfu çok büyüktür.”²

Allah tarafından insana peygamberler aracılığıyla ulaştırılmış bilginin doğruluğunda asla şüphe yoktur. Her şeyin en doğrusunu bilen Allah Teâlâ’nın bilgisinde bir yanlışlık veya eksikliğin olması düşünülemez. Bu durum Kutsal Kitabımızda:

“Kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bu Kitab’ın indirilişi, âlemlerin Rabbi tarafından.”³

“Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”⁴

Kur’an’da bir çelişkinin veya yanlış bir bilginin bulunmadığı açıkça ifade edilmektedir. Bu durum insanın bilgi kaynağı olması bakımında naklin güvenilirliğini ifade etmektedir.

Ancak burada temel bir problem vardır. İnanmayan insan için vahiy bir bilgi kaynağı olabilir mi? Bu soruya olumlu cevap mümkün değildir. Elbette bir insan inanmadıkça vahiy ona verebileceği bir bilgi olamaz.

Vahyin insanlığa ulaştırdığı bilgi tam anlamıyla güvenilir olmakla birlikte bu bilginin muhatabı insan olması hasebiyle farklı şekillerde yorumlanabilmiş ve tarihte birçok tartışmanın temel nedeni olmuştur. Kur’an’da Rabbimiz bu durumu:

“Onlar, kendilerine bilgi geldikten sonra, aralarındaki kıskançlık yüzünden ayrılığa düştüler. Eğer (azabın) belli bir süreye kadar (ertelenmesi ile ilgili olarak) Rabbinden bir söz geçmiş olmasaydı, aralarında hemen hüküm verilirdi...”⁵

“Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah’ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görendir.”⁶ buyurarak açıklamıştır.

Görülüyor ki bilginin güvenilirliği farklı bir husus, o bilginin doğru yorumlanması ve anlaşılması farklı bir husustur. İnanan insanın sağlam bir bilgi kaynağı durumunda olan nakli, inceden inceye düşünüp, derinlemesine idrake çalışarak doğru bir yorumlama ile anlamaya çalışması gerekmektedir.

¹ Âl-i İmran suresi, 3-4. ayetler.

² Nisa suresi, 113. ayet.

³ Secde suresi 2. ayet.

⁴ Nisa suresi, 82. ayet.

⁵ Şura suresi, 14. ayet.

⁶ Âl-i İmran suresi, 19. ayet.

“Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?”¹

“Andolsun biz, Kur’an’ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?”²

İnsanlar kendilerine ulaşan bilgilerden anlayamadıklarını o işin ehline/uzmanına sorarak doğru açıklamasını elde etmelidirler. Kendi anlayışlarına göre yorum yapma hakları her zaman mevcuttur ancak doğruya ulaşmanın yolu Kur’an’da şöyle açıklanır:

“Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirdi...”³

“Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”⁴

Vahyin bir diğer boyutu da Hz. Peygamber efendimizin insanlara bildirdikleridir. Peygamber efendimizin bir insan olarak bilemeyeceği konularda bizlere aktardığı bilgiler Allah’tan aldığı bilgilerdir. Bu bilgiler Kur’an’ın Peygamberimiz tarafından yorumlanmasıyla elde edilmiş bilgiler olabildiği gibi Rabbimizin Peygamberimize Kur’an dışı iletişimle bildirdiği bilgilerdir. Rabbimizin Peygamberimizle olan Kur’an dışı iletişimine şu örneği verebiliriz:

“Hani peygamber eşlerinden birine, gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü (başkasına) haber verip **Allah da bunu peygambere bildirince**, peygamber bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber, bunu ona (sırrı açıklayan eşine) haber verince o, “Bunu sana kim bildirdi?” dedi. Peygamber, “Bunu bana, hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olan Allah haber verdi” dedi.”⁵

Ayette bahsedilen bilgi Kur’an’da bulunmadığına göre bu bilgi Rabbimiz tarafından Peygamberimize Kur’an dışı bir bilgi olarak verilmiştir.

Peygamberimizin bildirdiği bilgiler de bilgi kaynağı olması bakımından güvenilirdir. Çünkü Peygamberimiz kendi hevâ ve arzularına göre konuşmadığı açıkça ifade edilmiştir:

“Battığı zaman yıldızla andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı. O (Muhammed), nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur’an

¹ Muhammed suresi, 24. ayet.

² Kamer suresi, 17. ayet.

³ Nisa suresi, 83. ayet.

⁴ Nahl suresi, 43. ayet.

⁵ Tahrir suresi, 3. ayet.

ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.”¹

Bu noktada insanın peygamberimizin bildirdiklerine inanması ile duyduğu herhangi bir söze inanması arasında inanmanın mantığı açısından bir fark yoktur. Şöyle ki insan, günlük yaşamında birçok insanla karşılaşmakta ve bu görüşme ve konuşmalar esnasında birçok sözler duymakta ve bunların bir kısmına inanırken diğer bir kısmına ise inanmamaktadır. Bu durum konuştuğu kişinin kendisinde oluşturduğu güvenle alakalı bir husustur. Öyle durumlar olur ki inanılmayacak derecede şaşırtıcı bir bilgi çok güvenilen bir insan tarafından getirilince inanılırken, çok daha basit bir konuda güvenilir olmayan bir insanın getirdiği bilgiye şüphe ile yaklaşılmaktadır. Demek ki inanmada bilginin niteliğinden daha çok bilgiyi getirenin güvenilirliği belirleyici olmaktadır.

Gündelik hayatında kendisine gelen hemen hemen her habere inanan modern insanın, hayatı boyunca bir kez bile güven problemi yaşatmamış Peygamberimizin bildirdiklerine inanmaması veya en azından şüpheyle bakması şaşılacak bir husustur.

Daha hazin bir durum da şudur ki döneminde yaşayan insanlar, peygamberimizin şahsını yalancılıkla itham etmiyorlardı. Onlar peygamberimizin insanlara ulaştırdığı vahyin mahiyetine itiraz ediyorlar ve vahyin içeriğini kabul onlara zor geliyordu.

“Ey Muhammed! Biz çok iyi biliyoruz ki söyledikleri elbette seni incitiyor. Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler Allah’ın âyetlerini inadına inkâr ediyorlar.”²

Bu durum bize bilgi kaynağı olması bakımından vahyin ikinci kısmı olarak nitelediğimiz peygamberimiz tarafından bildirilen bilgilerin güvenilirliği noktasında her hangi bir şüphe bulunmadığını ifade eder. Ayetten Peygamberimizin zamanında yaşayan münkirlerin kendilerine ulaşan bilgiyi güvensizlik nedeniyle değil de mahiyeti itibarıyla reddettiklerini anlıyoruz.

“Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah’tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın. Hayır öyle değil. Onlar, **ilmini kavrayamadıkları ve kendilerine yorumu gelmemiş olan bir şeyi** yalanladılar. Kendilerinden öncekiler de (peygamberleri ve onlara indirilen kitapları) böyle yalanlamışlardı. Bak, o zalimlerin sonu nasıl oldu.”³

¹ Necm suresi, 1-4. ayetler.

² Enam suresi, 33. ayet.

³ Yunus suresi, 38-9. ayetler.

Ledünni İlim

Bilindiği üzere vahiy peygamberlere ait bir kavramdır. Yüce Allah kullarından peygamber olmayanlara da bazı bilgiler verebilir. Ledünni ilim vahiy dışında Allah'ın kullarından istediğine dilediği bilgileri öğretmek suretiyle kendi katından verdiği ilme denir.

“Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine **tarafımızdan bir ilim** öğretmiştik.”¹

Bu ilmin güvenilirliği konusundaki delil ise Hz. Musa'nın bu kişiyle sahip olduğu ilmi öğrenmek üzere arkadaşlık yapmak istemesidir. Hz. Musa bu ilmin doğru bilgi olduğu hususunda şüphe etmemiştir.

“Mûsâ ona, “Sana öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı?” dedi. Adam, şöyle dedi: “Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin. İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?” Mûsâ, “İnşaallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim” dedi.”²

Bu ilim acaba hangi şartlara bağlıdır? Ve kimlere verilir? Gibi sorular akla geliyor. Bu sorulara cevap olması bakımından bazı ayetler verelim:

“Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah, büyük lütuf sahibidir.”³

“...Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona **bir çıkış yolu** açar.”⁴

“...Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona **işinde bir kolaylık** verir.”⁵

“Allah, **hikmeti** dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar. Allah yolunda her ne harcar veya her ne adarsanız, şüphesiz Allah onu bilir. Zulmedenlerin yardımcıları yoktur. Sadakaları açıktan verirseniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”⁶

“Süleyman, “Ey ileri gelenler! Onlar bana teslim olmadan önce hanginiz bana onun (kraliçenin) tahtını getirebilir?” dedi... **Kitaptan bilgisi olan** biri, “Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm” dedi. Süleyman, tahtı yanında

¹ Kehf suresi, 65. ayet.

² Kehf suresi, 66-9. ayetler.

³ Enfal suresi, 29. ayet.

⁴ Talak suresi, 2. ayet.

⁵ Talak suresi, 4. ayet.

⁶ Bakara suresi, 269-71. ayetler.

yerleşmiş hâlde görünce şöyle dedi: “Bu, şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur. Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse (bilsin ki) Rabbim her bakımdan sınırsız zengindir, cömerttir.”¹

Ledünni ilim hakkında şunu söylemekle yetineceğiz. İslam şeriatına göre samimi bir yaşantı ile amel eden muvahhid müminlere Rabbimizin bir Furkan mahiyetinde, hikmet cinsinden verdiği rahmetine matuf bir ilm-i mübarektir. Bu ilmin de sınırı ve tasdiki ancak şer’i şerife muvafakati ile mukayyettir. Şeriata uymayan her ilim ve havatır vesevas-ı şeytaniyyeden bir dürtü veyahut bir mekr-i ilâhîdir. Bu sebeple ilhamat türünden sayılacak keşf veya hatiften gelecek sesler hep bu şarta merbuttur. Şeriata muhalif de muvafık da olmayan varidat ve ilhamat ise nazar-ı beşeriyete arz edilmeyip sahibi kalbinde tavakkuf eder. İzhar etmez. Aksine setr ile ya teyid edecek bir haber veya reddedecek bir karine bekler.

4. Rüya

Rüya, her insanın yaşadığı ruhsal bir olaydır. Rüya bir bilgi türüdür. Ancak rüyanın doğru yorumlanması gerekmektedir. Kur’an’da Hz. Yusuf’un, Hz. Peygamberimizin ve Hz. İbrahim’in rüyalarından bahsedilir. Ayrıca Hz. Yusuf zamanındaki kralın ve Hz. Yusuf’un zindan arkadaşlarından iki kişinin rüyasından da bahsedilir. Demek ki rüyanın bir bilgi olması açısından kimin gördüğünün bir önemi yoktur. Bir peygamber de rüya yoluyla bilgilendirilebilir bir alelade insan da. Rüyanın yorumlanması ise farklı bir ilimdir ki Allah Teâlâ bu gerçeği şöyle açıklar:

“...İşte böylece biz Yûsuf’u o yere (Mısır’a) yerleştirdik ve ona (rüyadaki) olayların yorumunu öğretelim diye böyle yaptık. Allah, işinde galiptir, fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”²

“(Hz. Yusuf) Rabbim! Gerçekten bana mülk verdin ve bana sözlerin (rüyaların) yorumunu öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan! Dünyada ve ahirette sen benim velimsin. Benim canımı Müslüman olarak al ve beni iyilere kat.”³

Kur’an’da zikredilen rüyalar:

1. “Hani Yûsuf, babasına “Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı” demişti. Babası, şöyle dedi: “Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma. Yoksa, sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır. İşte Rabbin seni böylece seçecek, sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce

¹ Neml suresi, 38 ve 40. ayetler.

² Yusuf suresi, 21. ayet.

³ Yusuf suresi, 101. ayet.

ataların İbrahim ve İshak'a nimetlerini tamamladığı gibi sana ve Yakub soyuna da tamamlayacaktır. Şüphesiz Rabbin hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."¹

"(Mısır'a gidip) Yûsuf'un huzuruna girdiklerinde; Yûsuf ana babasını bağrına bastı ve "Allah'ın iradesi ile güven içinde Mısır'a girin" dedi. Ana babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsi ona (Yûsuf'a) saygı ile eğildiler. Yûsuf dedi ki: "Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın yorumudur. Rabbin onu gerçekleştirdi. Şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra; Rabbin beni zindandan çıkararak ve sizi çölden getirerek bana çok iyilikte bulundu. Şüphesiz Rabbin, dilediği şeyde nice incelikler sergileyendir. Şüphesiz O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."²

2. "Onunla beraber zindana iki delikanlı daha girdi. Biri, "Ben rüyamda şaraplık üzüm sığıtığımı gördüm" dedi. Diğeri, "Ben de rüyamda başımın üzerinde, kuşların yediği bir ekmeğe taşıdığımı gördüm. Bize bunun yorumunu haber ver. Şüphesiz biz seni iyilik yapanlardan görüyoruz" dedi. Yûsuf dedi ki: "Sizin yiyeceğiniz yemek size gelmeden önce, onun ne olduğunu bildiririm. Bu, bana Rabbinin öğrettiklerindedir. Ben, Allah'a inanmayan ve ahireti inkâr eden bir milletin dinini bıraktım... Ey zindan arkadaşlarım! (Rüyanızın yorumuna gelince,) biriniz efendisine şarap sunacak, diğeri ise asılacak ve kuşlar başından yiyecektir. Yorumunu sorduğunuz iş böylece kesinleşmiştir."³

3. "Kral, "Ben rüyamda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın" dedi. Dediler ki: "Bunlar karma karışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz."

"Yûsuf dedi ki: "Yedi yıl âdetiniz üzere ekin ekeceksiniz. Yiyeceğiniz az bir miktar hariç, biçtiklerinizi başağında bırakın. Sonra bunun ardından yedi kurak yıl gelecek, saklayacağınız az bir miktar hariç bu yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek. Sonra bunun ardından insanların yağmura kavuşacağı bir yıl gelecek. O zaman (bol rızka kavuşup) sıra ve yağ sıkacaklar."⁴

4. "Çocuk (İsmail) kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, "Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?" dedi. O da, "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın" dedi. Nihayet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona, şöyle seslendik: "Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz

¹ Yusuf suresi, 4-6. ayetler.

² Yusuf suresi, 99-100. ayetler.

³ Yusuf suresi, 36-7, 41. ayetler.

⁴ Yusuf suresi, 43-9.

iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır." Biz, (İbrahim'e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail'i) kurtardık."¹

5. "Andolsun, Allah, Peygamberinin (Hz. Muhammed) rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi."²

Peygamber efendimiz sahabesine rüyalarını sorar ve rüya gören olmuşsa onu yorumlardı. Kendisi de gördüğü rüyaları ahabına anlatır ve sonra da yorumunu yapardı. Bu durum bize rüyanın bilgi olarak bir değer ifade ettiğinin ifadesidir.

"Semüre İbnu Cündeb (radıyallahu anh) anlatıyor: "Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) sık sık: "Sizden bir rüya gören yok mu?" diye sorardı. Görenler de, O'nun Allah'ın dilediği kadar anlatırlardı. Bir sabah bize yine sordu: "Sizden bir rüya gören yok mu?" Kendisine: "Bizden kimse bir şey görmedi!" dediler. Bunun üzerine: "Ama ben gördüm." dedi ve anlattı..."³

Ancak her rüya hak katından olmayabilir. Şeytanın vesvesesi de olabilir:

"Urve (r.a.), Hz. Aişe radıyallahu anhâ'dan şunu nakletmiştir: "Hz. Peygamber aleyhissalâtu vesselâm bana dedi ki: "Rüyamda sen bana üç gece gösterildin: Melek seni bana bir ipek parçası içerisinde getirdi ve "Bu senin zevcendir, aç onu!" dedi. Ben de açtım, içindeki sendin. Ben (Hz. Aişe): "Bu rüya Allah katından ise, onu gerçekleştircektir." dedim."⁴

"Ebu Katâde (radıyallahu anh)'nin anlattığına göre: Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm)'ın şöyle söylediğini işitmiştir: "Rüya Allah'tandır. Hulm (sıkıntılı rüya) şeytandır. Öyle ise, sizden biri, hoşuna gitmeyen kötü bir rüya (hulm) görecektir. Olursa sol tarafına tükürsün ve ondan Allaha istiâze etsin (sığınsın). (Böyle yaparsa şeytan) kendisine asla zarar veremeyecektir."⁵

Verdiğimiz hadislerden hareketle sadık rüyalar gibi şeytanî rüyalar da vardır. Elbette şeytanî rüyalar doğru bir bilgi kaynağı olamazlar. Bu noktada sadık rüya ile şeytanî rüyayı nasıl ayırabiliriz? Sorusu aklımıza gelmektedir. İslam'ın ahkâmına aykırılık bulunan hiçbir rüya sadık rüya olamaz. İçinde haram ve günah olan bir husus bulunan rüyalar şeytanın aldatmacası ve vesvesesidir. En

¹ Saffat suresi, 102-11. ayetler.

² Fetih suresi, 27. ayet.

³ Buharî, Tâ'bir 48, Ezân (Sıfatu's-Salat) 156, Teheccüt 12, Cenâiz 93, Büyü 2. Cihâd 4, Bedül-Halk 6, Enbiya 8, Tefsir, Beraet 15, Edeb 69; Müslim 23, (2275); Tirmizî, Rü'ya 10, (2295).

⁴ Buhari, Nikâh 9, 35, Ta'bir 20, 21; Müslim, Fezâilu's-Sahâbe 79; Tirmizî, Menakıb (3875).

⁵ Buharî Tıbb 39, Bed'ü'l-Halk 11, Tâ'bir 3, 4, 10,14, 46; Müslim, Rüya 5, (2262); Muvatta 1, (2, 957); Tirmizî, Rüya 4, (2288); Ebu Dâvud, Edeb 96, (5021).

doğrusunu Allah bilir.

Netice itibariyle Allah her şeyi bilmektedir ve insanın bilgisi Allah'ın bilgisinin yanında çok az bir şeydir. Kur'an-ı Kerim'de bilgi değişik formlarda kullanılmıştır. Allah mutlak bilendir. Allah'ın bu bilgi içinde insana bildirdikleri sayesinde insan kâinata hükmedebilmektedir. İslam düşünce tarihinde çokça tartışılan bir konu olan insanın bilgi edinme vasıtaları Kur'an temelli olarak beş grupta şu başlıklar altında incelenmiştir: Beş duyu organı, akıl, vahy, rüya. Bu başlıklar açıklanırken konuyu tavsif edici ara başlıklarla konu detaylandırılmıştır. Konu tamamen Kur'an merkezli olarak incelenmiştir. Vahy kültürü de Allah'ın insana kendi bilgisinden bildirmesi sayesinde oluşmuştur.

el-BÂRİKÂT'TA ZİKİR VE DUANIN PSİKOLOJİK BOYUTU

Hüseyin KURT*

Giriş

el-Bârikât (Zuhurât, Kalbe Gelen Mânâlar), Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi¹ (1266/1850-1345/1927)'nin, Arapça olarak kaleme aldığı önemli eserlerinden biridir. Elif Efendi'nin tevhid, nübüvvet, ahlâk ilim ve tasavvuf konularındaki düşüncelerinden oluşan bu kitap, 15 Şevval 1322/1904 tarihinde tamamlanmıştır. Eser, oğlu Yusuf Zâhir Efendi tarafından, 1347/1928'de istinsah edilerek, üç ayrı risale, bir cilt halinde toplanmıştır. Bunlar, *el-Bârikât*, *et-Tenbih* ve *en-Nehcü'l-kavim lî men erâde en yestekîm* adlı risâlelerdir.

el-Bârikât'ta başlıca şu konulardaki düşünceler yer almaktadır: Peygamberlerin gerekliliği, Hz. Muhammed'in önemi, Hz. Peygamber ve ehl-i beyt sevgisi, iman, İslâm, tevhid, nefis, ahlâk, sabır, zikir ve zikrin önemi, adâlet, zulüm, sevginin gücü, şükür, bilgi ve Allah'ı bilmek, Allah'ı sevmek, ilim öğrenmenin önemi, dünyanın geçiciliği, hikmet, akıl-kalp ilişkisi, ilim-amel ilişkisi, Allah'ın yaratması, duanın önemi, dünya imtihanı, vb.

el-Bârikât, özlü sözler bölümünden sonra, fasıllar (bölümler) halinde devam etmektedir. Bu fasılların ilki, Elif Efendi'nin, Esmâ-i Hüsnâ'ya dair kalbe atılan bazı mânâları izah etmeye çalıştığı bölümdür.

el-Bârikât'ın diğer bölümlerinde ise; Allah'ı tanımanın, O'nun isim ve sıfatlarını bilmenin önemi, Allah'ın isimlerinin sonsuzluğu, Allah'ın belli isimleriyle her ihtiyaca karşılık verilmesi, duanın Allah'ın isimleriyle yapılmasının önemi, tevhid, kesbî ve vehbî ilim, bilginin elde edilmesindeki yollar, rüyalar, ilham, zikir, Kur'an'a ve Sünnet'e bağlılık, aklî ve sezgisel ilimlerin değeri, kerâmet ve istidrâc, tarikata girme ve bir mürşide bağlanmanın önemi gibi konular üzerinde durulmaktadır.

* Arş. Gör. Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi.

¹ Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ahmed Sâfi, *Sefinetü's-Sâfi*, c.12, ss.1390-1405; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, c.I, ss.354-362; Zâkir Şükrü, *Mecmûa-i Tekâyâ*, s.68; İbnülemin, Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, ss.291-293, 983-985, 1671-1672; Albayrak, Sadık, *Osmanlı Ulemâsı*, c.III, ss.150-151; Tanman, Baha, "Hasırîzâde Tekkesi", *STY*, c.IV(1976-77), ss.107-142.

1. Zikir

Zikir, unutmamanın zıddı olup, lügatte bir şeyi ezberleyip korumak, hatırlamak, şeref, öğüt, namaz, dua ve övgü anlamlarına gelir. Bir şeyin dilde dolaşıp akması, devamlı olması, hatırlanması gereken bir şeyi korumak, Allah'ı anmak da zikirdir. Kur'an'ın sıfatlarından biri olan Zikr-i Hakîm, her türlü ihtilaf ve çelişkiden uzak, sağlam ve şerefli mânâlarına gelir¹.

Tasavvuf terminolojisinde zikir, Allah'ı anmak, hatırdan çıkarmamak ve unutmamak şeklinde ifade edilir. Zikir, tasavvuf ve tarikat ehli kişilerin belli kelime ve ibareleri çeşitli miktar ve yerlerde, edebe riâyet ederek, ferdî ya da toplu olarak söylemeleridir. Zikrin hakikati, zikreden kişinin kendisinden geçip, Allah'ın dışında her şeyi unutmamasıdır.²

Zikir, genel olarak dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayrılır. Kişinin sürekli olarak diliyle Allah'ı anması, dilin zikridir. Kalbin zikri ise, sevilenin hakikatinin kalbde tasavvuru ve bu düşüncede yoğunlaşmasıdır. Başka bir sınıflamaya göre zikir, hafî (gizli) ve cehrî (açık) olarak iki kısma ayrılır. Hafî zikir, zikredenin sadece kendisinin işitebileceği alçak bir sesle yaptığı zikirdir. Cehrî zikir, yüksek sesle veya çevrede bulunanların işitebileceği şekilde, sesli olarak yapılan zikirdir³.

Kur'an-ı Kerim'de zikirle ilgili birçok âyet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

¹ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredât*, ss. 179-180; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, ss. 1507-1509; Firuzabâdî, *Kamusu'l-Muhît*, Kahire 1989, c.II, s.34; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s. 512; Asım Efendî, *Kamus*, İstanbul 1305, c. II, s. 346. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.539. et-Tûsî, zikrin iki yönüne dikkat çeker, birincisi tehlil, tesbih ve Kur'an okumak; ikincisi de Allah'ın birliğini, isimlerini ve sıfatlarını hatırlatma (tezkîr), şartlarına göre kalpleri uyarımadır. Bkz. et-Tûsî, *el-Lüma'*, s.223.

² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 101,464; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 290; Kelâbazî, *et-Taarruf*, s. 106; Gazâlî, *İhyâ*, I, s. 301; Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 563.

³ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri*, ss. 588-589; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri*, s. 783. Mutasavvıflara göre, tasavvufi manada zikir telkinini ilk olarak Hz. Muhammed (s.) yapmıştır. O, dört halifesine de değişik usullerde zikir telkin etmiş; tarikat kurumlarının teşekkülünden sonra da her tarikat bu dört usule göre zikirlerine şekil vermişlerdir. Bu dört çeşit zikir telkini şunlardır:

1. Siddîkiye: Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ederken, Hz. Ebubekir'in kulağına üç kez Allah isminin zikir telkininde bulunmuştu. Bu sırada Hz. Peygamber (s) uylukları üzerinde, Hz. Ebubekir de ayaklarını önde kavuşturarak oturmuş vaziyettedirler. Hafî (gizli) zikir bu hadiseye dayanır.

2. Kübreviye: Hz. Ömer müslüman olduğu sırada Hz. Peygamber ile kucaklaşmış, bu esnada Peygamber Efendimiz, "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhidini cehrî (sesli) olarak ona telkin etmiştir. Fakat Hz.Ömer ayakta duramayıp yere çöktüğü için, Kübrevîler ayaklarını önde kavuşturmuş vaziyette oturarak zikrederler.

3. Nurbahşiye: Hz. Peygamberin, Hz. Osman'ı telkin ettiği harfsiz ve sessiz kalbî zikir çeşididir.

4. Cehriye: Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi diz üstü oturtturup, gözlerini kapattırılmış ve üç defa "Lâ ilâhe illallah" demiştir. Daha sonra da aynı cümleyi üç kere de ona tekrarlattırılmıştır. Bu nedenle cehri (sesli) zikir yapan tarikatlar, genellikle silsileleriyle Hz. Ali'ye bağlıdır. Bkz. Aynî, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, ss.241-243; Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss.201-202.

Beni anın, Ben de sizi anayım.¹ Ey iman edenler, Allah'ı çok anın.² Allah anıldığında müminlerin kalbi ürperir.³ Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzere Allah'ı zikrederler.⁴ Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.⁵ Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar: Allah, bunlar için başış ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.⁶

Hz. Peygamber (s.) de zikrin önemini şu hadisleriyle dile getirmiştir.

Bir topluluk oturup Allah'ı zikrederse, melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar.⁷ Allah'ı o kadar çok zikredin ki, size mecnun –deli-divâne- desinler.⁸ Size amellerinizin en hayırlısı haber vereyim mi? Allah'ı zikretmek.⁹ “İçinde Allah'ın anıldığı ev ile içinde Allah'ın zikredilmediği ev diri ile ölü gibidir.¹⁰

Kur'an ve Sünneti kendisine rehber edinen ilk dönem zâhidlerinden Hasan-ı Basrî, manevî zevkin namaz, Kur'an okuma ve zikirde aranmasını ister. Ona göre, bunlardan manevî bir haz alamayan kişinin kalbi kasvetlidir¹¹.

Kuşeyrî zikri, Allah'a giden yolda uyulması gereken kuvvetli bir esas olarak görür. Ona göre, Allah'a ulaşmanın tek yolu olan devamlı zikir, dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayrılır. Daimî zikir mertebesine dilin zikriyle ulaşılır. Zikrin belli bir vaktinin olmayışı ve zikreden kişinin zikrine karşılık bulması zikrin özellikleri arasındadır. Bu açıdan kul bütün vakitlerde zikir yapabilir. Namaz ibadetlerin en şerefli olmakla beraber bazı vakitlerde kılınması caiz değildir. Kalble yapılan zikre herhangi bir sınırlama yoktur. Her zaman ve her yerde yapılabilir. Kuşeyrî, zikredenlerin zikirlerine karşılık bulmalarıyla ilgili olarak, *Beni zikrediniz, Ben de sizi zikredeyim*¹² âyetini delil getirmek suretiyle, Allah'ın, kendisini ananları andığını belirtir¹³.

¹ Bakara, 2/152.

² Ahzâb, 33/41.

³ Enfâl, 8/2.

⁴ Âli İmran, 3/191.

⁵ Âli İmran, 3/41.

⁶ Ahzâb, 33/35.

⁷ Muslim, Deavât, 8.

⁸ Ahmed b. Hanbel, Musned, III, 68, 71.

⁹ Tirmizî, Deavât, 6.

¹⁰ Buhârî, Deavât, 66/1, VII, 168; Muslim, Salâtu'l-Musâfirîn, 211.

¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 371. Zikir, başkasına sezdirmeden kalb ve ruhla Allah'ı hatırlayıp zikretmek ve Allah'ın haram kıldığı şeyleri yapacağı anda kişinin Allah'ı hatırlayıp vazgeçmesi olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan ikincisi, birincisinden daha üstündür. Bkz. Gazâlî, I, s. 297. Zünnûn-ı Mısıri'ye göre, Allah zikreden kulunu her şeyden korur, kul da Allah'ın dışında her şeyi unuttur. Böylece kul için Allah her şeye bedel olur. Sehl b. Abdullah Tusterî de, Allah'ı unutmaktan, O'nu zikretmemekten daha büyük bir günah bilmediğini söyleyerek zikre verdiği önemi belirtir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e., s. 368, 372.

¹² Bakara Sûresi, 2/152.

¹³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 367-370. Gazâlî ise zikri, Kur'an okumadan sonra en üstün ibadet olarak değerlendirebilir. Ona göre faydalı olan zikir, devamlı ve kalb huzuruyla yapılan zikirdir. Kalbin gafil

İslâm tasavvufunun kurumlaşmasından sonra, Melâmetîler ve Nakşebendîler hafî zikri, Rifâîler ve Kâdirîler ise cehrî zikri esas almışlardır. Bu zikirler hem oturarak hem de ayakta icra edilebilir. Şayet ayakta dönerek yapılırsa, buna “devr” ve “deverân” adı verilir. Yesevîlikte, hançereden testere ve bıçkı sesi gibi ses çıkarılarak yapılan zikre ise “zîkr-i erre” denilir.¹

İslâm tasavvufunda Allah’ı sürekli anma, O’na olan yakınlığın bir tezahürüdür. Allah’ı anma, “Kur’an ahlâkı ile ahlâklanma” olarak görülür. Kur’an’ı özümseyerek anlayan bir insan, yaptığı her işi doğruluktan ayrılmadan, Allah’ı görüyormuş gibi ibadet vecdiyle yapar.

Elif Efendî’ye göre, zikir konusunda nefse düşen en büyük görev, Rabbini zikretmesi, Mîsak Günü’nde Hak Teâlâ ile kadîm (ezelî, ilk) ahdini zikretmesi (hatırlaması), O’ndan başlayıp birçok yurttan belirli zaman için kalıp, özellikle de, ona en zor gelen bu unsurî yurttan (unsurlar, madde âlemi içerisinde) kalıp, yine O’na dönüşünü zikretmesidir.² Çünkü insan, asıl vatanından kopup, dünyadaki mecâzî vatanına gönderilmiştir. Bu nedenle, içinde daima asıl vatanının özlemine duymaktadır.

Müellifimize göre, genel anlamı itibariyle zikir, yüce isimleri ve üstün sıfatları ile Hak Teâlâ’yı vasfetmektir. Bu ise, tasavvuf ve sülûk adâbı kitaplarının birçok yerinde genişçe açıklandığı üzere, çeşit çeşittir. Buna göre zikir, zikreden kimseyi dört duruma ulaştırır:

1. Gaflet perdesinin kalkması.
2. Kesret perdelerinin kaybolması.
3. Müşâhedenin sürekliliği.
4. Gece sohbeti ve özellikle seher vakitlerini değerlendirmek.

Gece sohbeti (müsamere)³, âyette işaret olunduğu gibi, “Hak Teâlâ’nın gayb

olduğu bir sırada sadece dil ile yapılan zikrin faydası olsa da bu azdır. Başlangıçta her ne kadar zikirten bir tat alınmasa da, zamanla ünsiyet ve muhabbet meydana gelir. Bunun neticesinde de kişi yaptığı zikirten zevk almaya başlar. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, I, ss. 295, 303-304. İbn Arabî de zikri, ilâhî bir sıfat olarak nitelendirir. Ona göre Allah, “Beni anın ki Ben de sizi anayım” (Bakara, 2/152) âyetiyle kendi zikrini kulun zikriyle irtibatlandırmış, kendisini zikredeni O da zikredeceğini bildirmiştir. Çünkü zikir, zikri doğurmaktadır. Bkz. İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkîyye*, II, s. 302.

¹ Zikir ve zikir çeşitleri için bkz. Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 162 vd.

² Elif Efendî, *el-Bârikât*, s. 24.

³ Müsamere (gece sohbeti), tasavvufta Hakk’ın kul ile gizlice konuşması, Hakk’ın sır ve gayb âleminde âriflere hitabı ve hatırlamanın unutulmaya yüz tuttuğu sırada ruha gelen serzeniş şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 658; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 472; Serrâc, *Lüma*, s. 426; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 496.

âleminde ariflere hitabı"dır.¹ "Ya vahiy yoluyla, ya perde arkasından, ya da bir elçi göndermesi dışında Allah'ın bir beşerle konuşması söz konusu değildir."² Bunu, "gece sohbeti" ifadesiyle imâ etmişlerdir. Zira, "gece sohbeti" lügatte, "akşamdan sonra; gece karanlığı vaktinde sohbet etmek, karşılıklı konuşmak" demektir. Sözü edilen hitap da, gayb âleminde ve dünyevî hayat gecesinin karanlığındaki insana ulaşmaktadır. Bu yüzden imâ (bu kinâye) uygun düşmüştür. Bu gücün sahibine şu âyette işaret olunur: "Bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz."³

Elif Efendi'ye göre, Allah'ın, bir kulunu kendisini zikre muvaffak kılması, onun için vadettiği nimetlerin en üstünüdür. Çünkü Allah, "Kulum Beni zikrettiği zaman Ben de onu zikrederim"⁴ buyuruyor. Allah'ın zikri, hatırlaması, kulun onu zikretmesinden daha öncedir. Allah ona izin ve güç verdiği için zikredebiliyor. Bundan daha büyük nimet ne olabilir? Kul Rabbinden gafilken bile Rabbi onu zikreder, hatırlar."⁵

Elif Efendi'ye göre, bazı tarikat ehlinin sözlerinde, zikir ve zikir ehliyle ilgili çeşitli ifadeler yaygın bir şekilde bulunmaktadır. Çok kısa ve veciz oluşları nedeniyle, bu sözlerin mânâları, çoğu zaman okuyanlar tarafından tam olarak anlaşılmemektedir. Bunlar, zâhiren şeriata ve sünnete aykırı düşebilmektedir. Çünkü bu sözlerin zâhirî mânâları, Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnetle çatışabilmektedir. Onun için bu sözleri, zâhirine göre yorumlamak mümkün değildir. Bunlar, açıklamalara ve bu konudaki âyetlerle takviyeye muhtaçtır. Kur'an ve hadis ışığında onlara bakmak gerekir ki, Kur'an ve Sünnete uygun düşsünler. Çünkü asıl olan onlardır.⁶

Müellifimiz, bu muğlâk sözleri, âyet ve hadislerin ışığında te'vil etmeye, açıklamaya çalıştığını belirtmektedir. Bunu da, tasavvuf yoluna yeni girmiş olanların ümitlerinin kırılmaması, onlara kolaylık olması ve ayaklarının kaymaması için yaptığını ifade etmektedir. Çünkü bu yola yeni girmiş olanlar, bu sözleri yanlış anlayarak inkâra gidebilmekte ve böylece ayakları kayabilmektedir.⁷

Ona göre, genelde söyleyeni belli olmayan bu sözler, tasavvuf ehli arasında çok yaygındır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Dilin zikri lâklâkadır (mânâsız, boş söz). Kalbin zikri vesvesedir. Sırrın zikri de sırdır." Onların, "dilin zikri mânâsızdır" sözünden maksat, ubûdiyet niyeti olmayan, sadece dille yapılan zikirdir. Bu, Allah'a ibadet ve yakınlık maksadı taşımayan, Onun, "Beni zikredin"⁸ ilâhî emrini

¹ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s. 26.

² Şûrâ, 42/51.

³ Enbiyâ, 21/7.

⁴ Bakara, 2/152.

⁵ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s.16

⁶ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s. 37.

⁷ Aynı eser, s. 38.

⁸ Bakara, 2/152.

ve Onun büyüklüğünü düşünmeden, sevgisini taşımadan, cansız varlıkların tokuşmasından meydana gelen şuursuz ses gibidir.¹

Müellifimize göre, bu ilk tür zikirler, mânâsız sözlerden ibarettir. Çünkü bu zikir, kesinlikle zikreden kalbinde bir tesir yaratmamaktadır. Zikrullah ile kalbin nurlanması, nefsin temizlenmesi, ruhun saflaşması, göğsün açılması gibi durumlar meydana gelmemektedir. Meşrû ve zâhirî şartlar dahilinde, edebe riâyet ederek, sâlih bir niyetle yapılan dilin zikri ise, tamamıyla faydadan hâlî değildir. Bilakis bunu yapan sevap alır. Ahirette de onun menfaatini görür. Çünkü o, zikirten sayılan şeyleri yapar; meselâ Kur'an okur, tesbih çeker, salavât getirir. Bunu yapan gaflet üzere olsa dahi onun sevabını alır. İnsan tümüyle dünyevî düşüncelerden kurtulmadığı için, Allah da, tümüyle o sözleri boş saymıyor. Çünkü Allah, kulun aczini bilir. O affedici ve günahları örtücüdür. Bundan dolayı dilin zikri mutlak olarak anlamsız değildir. Bilakis uhrevî sevabı vardır ve zikreden uyanmasına sebep olur. Zâkir bununla belki kalbî zikre ulaşır. Bu faydalar, Kitap, sünnet ve mutasavvıfların sayısız eserleriyle sabittir.²

Bilindiği gibi, yapılan zikir insan ruhunu etkilemektedir. Zikir sırasında yapılan tekrar da, insanda Allah şuurunun oluşmasına yardımcı olmaktadır.

Elif Efendi, bu konudaki yanlışlığa dikkat çekerek, bazıları tarafından yapılan kalbî zikrin, "zorlamayla yapılan bir zikir" olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu, himmet ve tasarruftan âciz olan bazı şeyhlerin, elleri kalbe vurarak yaptıkları zorlama zikiridir. Çünkü, o şeyhlerin güçlü bir himmeti yoktur ve talebelerinin kalplerine tesirli bir bakışla nazar edemedikleri için zorlamayla bu zikri yapmaktadırlar.³

Ona göre, gerçek olmayan bu zikir, vesvese ve vehimden ibarettir. Eğer zikreden bir fayda gördüyse de, bunu zorlamayla görmüştür. Bu faydanın eseri devam etmez. Vehmî olan bir güçten meydana geldiği ve o şeyhten müride gelen himmet gayr-i samimi olduğu için bu vesvesedir. Bunda, nefis ve hevânın da katkısı vardır. Böyle yapılan zikir, hiçbir fayda sağlamaz. Bazı tesirleri görülse de, bunlar asılsız hayâlâtan ibarettir. Hatta bazı zararları dahi olur. Bazen öyle zarar verir ki, hastalıkla neticelenir. Bu şekildeki bir zikirde dünyevî, uhrevî, zâhirî ve bâtinî fayda yoktur. Bu gerçek anlamda kalbî bir zikir değildir. Bundan dolayı bu zikre vesvese denmiştir.⁴

Elif Efendi'ye göre, gerçek şeyhlerin yanında geçerli olan kalbî zikir ise şöyledir:

¹ Elif Efendi, a.g.e., s. 39.

² Elif Efendi, *el- Bârikât*, ss. 40.

³ Aynı eser, s. 41.

⁴ Elif Efendi, *el- Bârikât*, s. 42.

Dilin susup, kalben Hakk'la beraber olarak, zorlamasız ve yapmacıksız, hûşû içinde, ihlâsla ve tefekkürle yapılan zikirdir. Gafletten hâlî olan, dâhili ve hârici nefse kayıtlı olmadan yapılan bu zikir elbette muteberdir. Çünkü burada zâkirin, nefse ilgili ve gaflet uyandıracak herhangi bir meşgalesi yoktur.¹

Elif Efendi, burada râbîta konusuna da temas ederek, bu hususta yapılan bir yanılaşa işaret etmektedir. Buna göre, "bazı tarikat ehlinin kendilerine şart olarak saydıkları rabıtayı, aynı zamanda şeyhleri de kendilerine yapın, diye emrediyorlar. Kendi tarikatlarında özel bir şekilde, şeriatla ve diğer tarikatlarda yeri bulunmayan bir şekilde bu râbıtayı tavsiye ediyorlar. Böylece müridlerine kötülük etmiş oluyorlar. Belki bu insanlar, bu tür bir rabıtayı kendi nefislerinden çıkarmışlardır ve bu sadece kendilerinden menkul olan bir durumdur. Bu, önceki ve sonraki ulemânın katında bâtil olan, bid'at sayılan kötülüklerden birisidir."²

Müellifimiz, burada, gerçek olmayan zikri, bazı şeyhlerin, kendileri tarafından uydurdukları râbîtaya benzetmektedir. Çünkü, bu şekildeki bir râbîta, zâkiri zikirden ve mezkûrdan (Allah'tan) gaflette tutar. Zikri ve Allah'ı düşünmeden, bir kulu düşünür. Râbîtada asıl olan ise, Allah'ı düşünmektir.

Elif Efendi'ye göre, gerçek bir zikir ise, insanın nefesine ve kalbine gaflet gelmeden, derin tefekkürle yapılan ve her hâl üzere faydalı bir zikirdir. Bu zikirle zâkirin kalbi nurlanır ve ona uyanıklık verir. Zâkir biraz derinleştiği zaman, bu zikri yapa yapa kendini düzeltir ve zikr-i hafi'ye kadar gider. Kalbin kendi kendine zikretmesi olan zikr-i hafi'ye, "zikr-i sırrî" (çok gizli zikir) de denir. Zikirden asıl maksat, bunun elde edilmesidir. Mutlak mânâda kastedilen zikirden de zikr-i sırrî anlaşılır. Buna göre, kalple yapılan zikir, tümüyle vesveseden ibaret değildir. Bilakis Kitap ve sünnetin hükmüyle, dinî, dünyevî ve uhrevî faydaları, aslı ve yeri vardır.³

Zikr-i sırrî (sırrın zikri), Allah'ın, kulun sırrında (kalbinde) kendini zikretmesidir. Sırru'l-abd, ruhun, bedendeki varlığı gibi görülmeyen ve kalbe konulan ilâhî bir lâtifedir. Bu, kulun Allah'tan aldığı bir hisse ve ilâhî bir lütuftur. Bu sır, ilâhî tecellî ve müşâhede yeridir. Bu sırta, "kalbin gerçeği" ve "kalbin içi" de denilir. Bu şekildeki zikri, hadiste işaret olduğu gibi, hafaza melekleri işitmediği gibi, zikreden de bunun farkında olmaz. Çünkü o, kendisinden geçmiştir. Kul, o makamda fânî olduğu için, Rabbi kulun kalbinde kendini zikretmektedir. Kulun sırrında zâkir Allah olduğu için, kul hem zikri hem de mezkûru unuttur. Çünkü tüm sıfatları Allah'ın sıfatlarında kaybolmuştur. "Lâ mevcûde illâ hû" mertebesine çıkmıştır. Öyle bir dereceye gelir ki, kul kendisinde kaybolur. Hem nefisten, hem zikirden, hem de mezkûrdan bîhaber olur. Çünkü zikreden kendisi değil, sanki

¹ Aynı eser, s. 47.

² Aynı eser, s. 48.

³ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s. 51.

Allah'tır. Allah kendi zikrini onun kalbinde yapar. Onun kalbinde zikir, zikreden ve zikrolunan birleşmiştir. Kulun tüm sıfatları burada kaybolur. Burada insan, tümüyle zikir gibi olur. Fakat kendisi bunun farkında olmaz. İşte bu zikrullah, "zikr-i sırî" denilir. Bu öyle gizli bir durumdur ki, Allah'tan başka kimse bunun hakikatini bilemez. Bu, zikrin son mertebesidir. Bundan daha üstün bir zikir mertebesi yoktur.¹

Elif Efendi, bu mertebeye ulaşabilmek için zâkirin bazı çalışmalar yapması gerektiğini belirterek şöyle der: "Ey insan, bu büyük zikir kimin için meydana gelir; kim bu sırra erişebilir? İnsan önce diliyle zikredecektir. Şeriatın çizdiği ölçülere riayet ederek (şeriatın çizdiği dairede), zâhirî ve bâtinî temizlikle (Allah'tan başka her şeyin kalpten silinmesi), salih bir niyetle, ubûdiyet kastı ile yapılan zikir, zikr-i sırî'nin başlangıcı olmaktadır. Dil ile yapılan zikir, mükemmel bir şekilde yapılırsa kalbî zikre vesile olur. Kalbî zikir de, zikr-i sırî'ye vesile olur."² Buna göre, zikirde bir tekâmül söz konusudur.

Elif Efendi, burada bir uyarıda da bulunmaktadır. Buna göre, âriflerin kitaplarını okuyan talebeler için, yazılanları iyice düşünme ve araştırma gereklidir. Çünkü bazı sözlerden kastedilen anlam gizli, kısa ve özdür. Onların kastettikleri mânâ, bu kısa söz içinde gizlidir. Dışarıdan bakıldığında, İslâm'a, Kitaba ve sünnete muhalif gibi görünür. Bu ise onlara karşı şüphe ve tereddüt uyandırır. Ârif bir velîde, hiçbir zaman Kitaba ve sünnete muhalif bir söz sâdır olmaz. Eğer onlarda böyle bir şey görülürse, araştırmacılar bunların zahirine bakmamalı, gerçek manasına ulaşmak için araştırma yapmalıdır. Bazı tevillerle bunları açıklamalı, eğer kendisi bilmiyorsa, bir bilene sormalıdır.³

Elif Efendi, zikir ve murâkabe yoluyla Hakk'a ulaşmak isteyen kimselere seslenerek şöyle der: "Ey Hakk'ı isteyen murâkib! Hak zâtının üstün olan nuru kalbinde parıldamaya başladığında, senin bâtinünde (ruhunda, sırrında) İllallâh'ın soyut anlamından başka bir şey kalmaz. Eğer bâtinündeki zikir diline dökülecek olsa, o ancak "illallâh" olur. Kulun dilinden dökülen "illallâh" zikri bir süre daha devam eder. Sonunda kulun sırrından ruhuna düşünme, zorlama ve yapmacık olmadan (Hû) isminin nurları inmeye başlar. Ruhdan kalbe inen (Hû) ismini kul, ister istemez anmaya koyulur. Bu, kalbin, ruhun ve sırrın bir anışıdır ki, bu anışa kulun nâsût (fizik) bedeni de katılır. Bu anışta ses yoktur. Melekler bile bu anışı bilemezler"⁴.

Görüldüğü gibi, Elif Efendi, tasavvufta zikir konusunu eleştirel bir tarzda ve objektif olarak ele alıp, bu hususta yapılan bazı yanlış uygulamalara dikkat çekmiş;

¹ Aynı eser, s. 52.

² Elif Efendi, *el-Bârikât*, s. 53.

³ Aynı eser, s. 54.

⁴ Elif Efendi, *el-Kelimâtü'l-mücmele*, s. 97-102.

doğru ve gerçek zikrin nasıl olması gerektiği üzerinde durmuştur. Zikrin tasavvufta ve seyr u sülûkta önemli bir husus olduğunu kaydeden müellifimiz, bunu yaparken de gerçek bir şeyhten ve mürid-i kâminden ders almanın gereğini vurgulamıştır.

2. Duâ

Duâ, lügatte yakarış, yalvarış, niyaz, nidâ, çağrı, dâvet, Allah'tan dilekte bulunma ve halini arz etme anlamlarına gelmektedir.¹ Tasavvuf ıstılahında ise, kulun Hakk'a yakarışıdır. Mutasavvıflara göre, halkın duâsı lisanla, zâhidlerinki fiille, âriflerinki ise hâl diliyledir. Duâ, sevgiliye özlem duymaktır ve Hakk'ın huzuruna utanarak çıkmaktır.²

Duâ, insanın tekebbür ve istiğnâdan vazgeçip, Allah'ın mutlak kudretini, adaletini ve merhametini kavramasından doğan bir boyun eğmedir. Allah, kâinat nizamına (kader), fert ve toplumun bağlı olduğu zorunlu yasalara (sünnetullah) ters düşmeyen duâları kabul edeceğini vaat etmektedir.

Elif Efendi'ye göre, bütün mahlûkât her hâl ve durumda Allah'a muhtaçtır. Allah'ın nice kapıları vardır ve açıktır. Fakat o kapılar Allah'ın isimleriyle açılırlar. Allah'ın nice güzel isimleri vardır.³ İstedğin isimle duâ edebilirsin. Her ihtiyaç için de, şifreli özel bir isim vardır. Ancak o isimle bu ihtiyaç kapısı açılabilir. Allah'a mahsus olan isim ve sıfatlarla O'na dua edilmelidir.⁴

Her muhtaç için Allah'ın huzuruna gidecek bir kapı vardır. İnsan ihtiyacına göre o kapıdan girmelidir. Bu özel isimlerle irtibat kurup, yalnızca Allah'tan istemelidir. Bu isimlerden herhangi birinin sırrını bilen kimse, o isme uygun şekilde zikir ve duâ eder ve böylece ihtiyacına kavuşur.⁵

Müellifimize göre, insan için en güzeli, Allah Resûlünden gelen ve hadislerde öğretilen şekliyle duâ etmektir. Sonra, Allah Resûlünün vârisleri olan evliyâ-i kâmillerden rivâyet edilen sözlerle duâ etmektir. Hz. Peygamberin hadislerinde ve evliyânın rivâyetlerinde kendine uygun bir duâ bulamayan kimse, Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını içeren, özel ismiyle duâ etmelidir. Bu, "Yâ Allah" veya "Allahümme"dir. Allah'ın, o ihtiyaca uygun ismiyle duâ edilirse, bu duâ kabul edilir. Meselâ, hasta olan, "Şâfî" ismiyle duâ edip, şifâ istemelidir.⁶ Müellifimiz,

¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, c. XIII. s. 550; Râzî, *Sihâh*, c. I, s. 154; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 139; Asım Efendi, *Kâmûs*, c. IV, s. 954.

² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 572.

³ Allah'ın güzel isimleri hakkındaki âyetler için bkz. A'raf, 180; İsrâ, 110; Tâ-Hâ, 8; Haşr, 22-24.

⁴ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s.19.

⁵ Aynı yer.

⁶ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s.20

İsm-i Âzam'la duâ etmenin de, duânın kabulünde müessir olduğunu belirtmektedir.¹

Elif Efendi'nin sıkça yaptığı duâlardan bazıları şu şekildedir:

“Yâ Rabbi! Senden başka hiçbir ilah yoktur. Kulların tedbiri senin elindedir. Ey gökleri ve yeri mükemmel yaratan! Ey tüm mülkiyetin mâliki, celal ve ikram sahibi olan! “Allah bir şeyin olmasını istediği zaman ‘Ol!’ der, o da hemen olur.”²

“Yâ Rabbi! Seni her şeyden tenzih ederim. Ben, yeryüzündeki kulların içinde en kötüsü, en günahkârı ve en reziliyim. Ya Rabbi! Senin rahmetini dilemekten başka elimde artık hiçbir şey kalmadı. Çünkü senin rahmetin, içinde yaşadığım dünyadan daha geniştir. “Benim rahmetim her şeyi kapsamıştır.”³ Ümitsizlikten ve O'nun rahmetinden ümit kesmekten yine O'na sığınırız.”⁴

“Yâ Rabbi! Bize hidâyet et. Bizi gerçek ve doğru yola eriştir. Bize yardım et ve yardımınla bize güç ver. Sana itaat etmemizde de bize güç ver. Sevdiğin ve râzı olduğun şekilde bize muvafakat ver Yâ Rabbi!”⁵

“Yalnız Allah'tan yardım diler ve O'na tevekkül ederim. Dönüş ancak O'nadır. Allah, dilimizi ve kalbimizi kendisinden başkasına meyletmekten muhafaza buyursun. Gerçek doğruyu Allah söyler ve yalnız Allah hidâyete erdiredir.”⁶

“Yâ Rabbi! Kalbimizi Senden başka hiçbir şeye meylettirme. Bizi hidâyete erdirdikten sonra kendi katında bize rahmet bahşet. Çünkü verenlerin en mükemmeli Sensin.”⁷

Elif Efendi, “Allah” isminin, sadece Allah'a mahsus olduğu için, hiç kimseye bu ismin konulamayacağını belirtir. Aynı zamanda, ikilem veya çoğul olarak da bu lafz-ı celîle söylenmez. Her isim ondan çıkar ve yine ona gider. Bu isim, tüm isimlerle vasıflanır. Başka isimler ise, onun gibi bütün isimlerle vasıflanmaz. Bu isimler, zât menziline sahiptir. Buna işareten âyet-i kerimede “Allah için esma-i hüsnâ vardır. Onlarla dua ediniz”⁸ buyurulmuştur.⁹

Müellifimize göre, bu ismin bir özelliği olarak, mutlak mânâda her hâl ve harekette o isimle duâ edilebilir ve zikir yapılabilir. Duâ için özel bir isim olsa dahi, o ismin yerine “Allah” lâfzı söylenebilir. Meselâ, Rezzâk ya da Şâfi ismi yerine

¹ Aynı yer.

² Yâsin, 82.

³ A'raf, 156; Mü'min, 7.

⁴ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s.20

⁵ Aynı eser, s.34.

⁶ Aynı eser, s.2.

⁷ Aynı müellif, *ed-Durru'l-mensûr*, s.36.

⁸ A'raf, 180.

⁹ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s. 56.

Allah diyebilirsin. Nasıl ki, günahkâr bir insan, günahlarını hatırlayıp korkuya kapıldığı zaman, “Yâ Gaffâr” yerine “Yâ Allah” diyor. İşte bu mevkide, Allah ismi Gaffâr yerine girebiliyor. Nasıl ki, aç bir kimse Rezzâk yerine Allah derse ve o ismin duâsına icâbet edilse, Rezzâk isminin tecellisiyle cevap verilir. Zor duruma düşmüş hasta da, hastalık halinde Allah dediği zaman, Şâfi isminin tecellisiyle ona cevap verilir.¹

Allah öyle bir isimdir ki, tüm isim ve sıfatları kendinde toplamıştır. Allah ismi mademki tüm isimleri içeriyor, yerde ve gökte, imkân dairesinde herhangi bir şey ona nispet edildiği zaman, o nurdur. Çünkü nur lâfzı lügatte, kendi nefsinden zâhir ve başkalarını da açıklayıcıdır.²

Görüldüğü gibi, dua kulluğun özü ve başlı başına bir ibadettir. İnsan, kendi acziyetini anlayarak Allah’a yönelir. Allah da ona, isimlerinin tecellisiyle cevap verir. Bu nedenle, Allah’a, O’nun güzel isimleriyle dua edilmelidir.

Sonuç

Elif Efendi, nasıl ki İslâm beş temel üzerine bina edilmişse, tasavvufun da aynı şekilde beş esasının bulunduğu belirtmiştir. Bunlar; az konuşmak, az yemek, az uyumak, uzlet ve devamlı zikir.³ Bu beş esas birbirleriyle ilişkilidir. Az yiyen ve gereksiz konuşmalardan sakınan kimseye hikmet verilir. Karnı aç olan kimse fazla uyuyamaz ve seher vakti erken kalkıp zikirle meşgul olur. Uykusuzluk ve açlık, kişiyi insanların arasına karışmaktan alıkoyar; dolayısıyla uzlette⁴ kalır. Uzlette de

¹ Aynı eser, s. 57.

² Aynı müellif, *ed-Durru'l-Mensûr*, ss. 4-6.

³ “Hakk’a ulaştıran yollar, mahlûkâtın nefesleri sayısındadır” sözünün işaret ettiği mânâyı da göz önünde bulundurursak, tarikat esasları, her tarikat kurucusunun veya sonradan gelen meşâyihin anlayış ve terbiye usûllerine göre farklılık arzeder. Mesela, müellifimizin beş temel esasa dayandığı tarikat usûlü, Necmüddin el-Kübrâ’da “on esas (usûlü aşere)” şeklinde ortaya çıkar ki, bunlar; tevbe, zühd, Allah’a tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, tamamen Allah’a yönelme, sabır, murâkabe ve rızâdır. (Bkz. Necmüddin el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, Şerh: İsmail Hakkı Bursevî, Terc.: Mustafa Kara, *(Tasavvufî Hayat içinde)*, İstanbul, 1980). Cüneyd el-Bağdadî de “gündüzleri sâim (oruçlu), geceleri kâim (namazda) olmak, ihlâsla amel, ifâsı süresince amellere dikkat ve titizlik, her durumda Allah’a tevekkül” şeklindeki beş esastan söz eder. Ebû Ahmed Kalânîsi, “bizim yolumuzun esasları üçtür: İnsanlardan hakkını istememek, kendi nefsinden insanların hakkını istemek ve başa gelen her olayda hep kendini kusurlu görmek” der. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de yedi esasdan söz eder: Kur’an-ı Kerim’e sınıksız sarılmak, Hz. Peygambere (s) uymak, helal lokma yemek, başkalarına eziyet vermemek, günahlardan kaçınmak, tevbe etmek ve görevleri yerine getirmek. el-Husrî de, “sonradan olana (hâdis) takılıp kalmamak, kadîm olanı birlemek, ihvândan ayrılmak, vatandan uzaklaşmak, bildiğini ve bilmediğini unutup hiçliğe soyunmak” şeklindeki altı esası öne çıkarır. (Bkz. et-Tûsî, *el-Lüma’*, s. 221)

⁴ Uzlet, tıpkı bir ölü gibi başka insanlarla beraber yaşamaktan, inzivâ ve halvet yoluyla yüz çevirmek demektir. Mürîdin, kendisine mânevî terbiye veren şeyh ve mürşidine yaptığı hizmetler de uzlet hayatının içinde olup, halkla münâsebet sayılmaz. Uzletin esası, halvet yoluyla duyu organlarını çeşitli

devamlı zikirle¹ meşgul olur. Böylece kalbi saflaşır ve hikmetler zuhur etmeye başlar. Kalbi saflaşınca Allah'ın isimleri tecellî edip gönlüne, oradan da diline gelir. Devamlı zikir halinde bulununca da, bu zikrin nuru kalbine nüfûz ederek muhabbetullah meydana gelir. Bunun neticesinde zikirten hiç ayrılmaz. "Kim bir şeyi severse onu çokça anar"² hadisi buna işaret etmektedir.³

Elif Efendi, tarikatin kapısının şeriat olduğunu, şeriata uygun olmayan hiçbir tasavvuf, tarikat, hakikat ve ma'rifet anlayışının dînen makbûl sayılamayacağını ifade etmektedir. Buna göre, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyyeye tam anlamıyla bağlı kalmayan herhangi bir tasavvuf yolunun kabul edilmesi mümkün değildir.

tasarruflardan uzak tutmaktır. Uzlet, insan ruhunun kendileriyle denendiği her türlü âfet, fitne ve belâlarla güçlenmesini, kötü özelliklerinin terbiyesini ve denetim altına alınmasını sağlar. Ayrıca halvet ve uzlet ile nefsin his ve şehvetle ilgili gücü de kesilmiş olur. (Necmüddin el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, ss. 52-58)

¹ Devamlı zikir, Allah'tan başka her şeyi unutarak, sadece Onu zikretmek demektir. Buradaki unutmada maksat, -bir ölü gibi- Allah'tan başka bütün varlıkları ve eşyayı unutmaktır. Nasıl ki, bir tabip hastasının zararlı unsurlarla olan ilişkisini kestikten sonra, onun vücudunda bulunan zararlı maddelerin de vücudunu terk etmesi için ona müshil içiriyor ve bundan sonra da bünye tabii durumuna kavuşuyorsa, aynı şekilde devamlı zikir de müshilin yerini tutan mâcun ve ilaç gibidir. Devamlı zikir neticesinde, "Beni zikrediniz, Ben de sizi zikredeyim" (Bakara, 2/152) âyetinin mânâsı gerçekleşir ve zikredenle zikredilen yer değiştirerek zâkir mezkûrda fânî olur; mezkûr ise zâkirin halîfesi olarak bâkî kalır. (Necmüddin el-Kübrâ, *Usûlü Aşere*, ss. 56-62)

² Aclûnî bu hadisin, Ebû Nuaym ve Deylemî tarafından, Hz. Âişe (r.)'den merfû' olarak rivâyet edildiğini belirtir. Bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.II, s. 222.

³ Elif Efendi, *el-Bârikât*, s. 24.

KUR'AN AÇISINDAN EKOLOJİK DENGE VE AVLANMA*

Hikmet AKDEMİR*

Son yıllarda artan çevre sorunları sebebiyle dünya gündemini en çok meşgul eden konulardan birisi, hiç şüphesiz ekolojik dengenin korunmasıdır. Bu hususta araştırma yapan bilim adamları, bir taraftan insanları çevreyi kirletmemeleri konusunda sürekli uyarırken, diğer yandan da mevcut ekolojik dengenin bozulmaması için kaybolmaya yüz tutan bitki ve hayvan türlerinin tamamen yok olmasını önlemek amacıyla var güçleriyle çalışmaktadırlar. Zira artık herkes tarafından bilinen ve kabul edilen gerçek şudur ki, "hayvan olsun bitki olsun, doğadaki her canlı türünün ekolojik dengenin sağlanmasında ayrı bir yeri ve görevi vardır."¹ Hatta bazı bitki türleri, bu görevin yanı sıra insanların aksine çevreye de zarar vermeden toprağı temizlemektedirler.²

Günümüzdeki bu vahim durumu tespit ettikten sonra şimdi de Kur'an-ı Kerim'in bu husustaki yaklaşımını görelim:

Kur'an-ı Kerim'de ekolojik dengenin korunmasıyla ilgili dikkatimizi çeken iki âyet mevcuttur. Bunlardan birincisi Nisa 4/119. âyettir. Şeytanın insanları saptırma taktiklerini dile getiren söz konusu âyetin meâli şöyledir: "*Mutlaka onları saptıracağım, onları bir takım temennilerle oyalayacağım. Onlara hayvanların kulaklarını yarmalarını emredeceğim. Yine onlara Allah'ın yaratışını değiştirmeyi emredeceğim.*"

"Şeytan'ın, âyette bildirilen son emrini dile getiren 'Allah'ın yaratışını değiştirecekler' ifadesi hakkında müfessirler bir çok tefsir ve yorum ileri sürmüşlerdir. Bunları kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

1-İnsanları veya hayvanları iğdiş etmek.

* Bu makale, M.Ü. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından 15.11.2006 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "Türk Kültüründe Av ve Avlanma" adlı sempozyumda bildiri olarak sunulmuş ancak yayınlanmamıştır.

* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Örnek olarak bkz. Çeviri: Özgür Tek (Wildlife, Ağustos-Eylül 1995), "Orman Sağlığının Bekçileri Ötücü Kuşlar", *Bilim ve Teknik*, Sayı 339, Şubat 1996, s. 59.

² Bkz. Andy Coghlan (New Scientist, 17 Şubat 1996), "Metal Yiyen Bitkiler", *Bilim ve Teknik*, Sayı 344, Temmuz 1996, s. 64.

2-Cilde dövme yapmak, süs için dişleri seyrekleştirmek gibi insan bedeninde sağlık nedenlerine bağlı olmayan operasyonlar.

3-Cinslerden (erkek-kadın) birinin diğerine benzemeye çalışması.

4-Cinsel arzuların kadın yerine erkekle tatmin edilmesi.

5-Organları ve kabiliyetleri yaratılış gayesinin dışında kullanmak.

6-Helali haram, haramı helal saymak.

7-Gözleri çıkarmak, kulakları kesmek gibi fiillerle canlıların bedenine zarar vermek.

8-Güneş, Ay, taş ve ateş gibi Allah'ın insanların faydası için yarattığı varlıkları, yaratılış gayesine aykırı olarak ilahlık mertebesine çıkarmak.

9-Fıtrat dini olan Allah'ın dinini, yani İslamiyet'i değiştirmek.

Müfessirlerin yaptıkları bütün bu yorumların tamamının, esasen âyetin delalet ettiği mananın kapsamına girmemesi için hiçbir sebep yoktur. Çünkü lafzın (halk-yaratmak, yaratılmış şey) umumi olması, bu tür yorumların hepsine imkân vermektedir.”¹

“Âyetteki “خلق” (halk) kelimesine ki “خلق” (haleka) fiilinin mastarıdır, şu anlamlar yüklenmektedir:²

1-Ölçmek, ölçüsüne göre yapmak, takdir ve hükmetmek.

2-Bir nesneyi aslı, örneği ve benzeri olmadan yoktan var etmek, yaratmak.

3-Bir nesneden bir nesneyi yaratmak.

4-Özellikle insanlar için kullanıldığında, yalan uydurmak.

5-Bir nesneyi yumuşatıp dümdüz etmek.

6-Ağacın budaklarını giderip düzeltmek.

Müfessirler bu anlamlar içinden âyete uygun olan ‘yaratmak’ maddesini tercih etmişlerdir. Bir de aynı fiilin ism-i mef’ûl manası (mahlûk- yaratılmış şey, yaratık, insanlar, canlılar ya da canlı-cansız tüm yaratıklar) benimsenmiştir ki bu da yaygın olarak kullanılmaktadır.³ Bilindiği gibi, bütün türetilmiş kelimelerin kökü ve

¹ Konuyla ilgili daha fazla bilgi ve kaynaklar için bkz. Hikmet Akdemir, “Şeytanî Bir Fiil Yaratılışı Değiştirmek”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, (2000), s. 217-218.

² Bkz. Râğib el-İsfahanî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, s. 157-158; İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Celalüddin el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, X, 85-86; Asım Efendi, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *Kamus Tercümesi (Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhit)*, III, 835.

³ Bkz. Râğib el-İsfahanî, *a.g.e.* s. 158; İbn Manzur, *a.g.e.* X, 86.

kaynağı olarak kabul edilen mastarlar, bazen ism-i fail; bazen de ism-i mef'ûl manasına delalet etmektedirler. Dolayısıyla burada Şeytan'ın değiştirmeyi emrettiği şeyin Allah'ın yarattığı her şeyi kapsamı mümkündür. Bu yaratılan şeyler varlık olabileceği gibi, kâinatın nizamı için Allah tarafından konulmuş kanunlar da olabilir. İşte bu perspektiften bakıldığı zaman, yukarıdaki yorumların yanı sıra şunların da âyetin kapsamına girebileceği düşünülebilir:

1-Tıbbî amaçların dışında insanların beden ve ruh sağlıklarına zarar verecek; onların bedensel, aklî veya ruhî dengelerini bozacak operasyonları gerçekleştirmek.

2-Özellikle çocukları, onların ruhsal dengelerini bozarak normal gelişimlerini olumsuz yönde etkileyecek korku, cinsellik ve benzeri şeylerle ilgili şoklara maruz bırakmak.

3-Kısırlaştırma, avlanma ya da doğal ortamlarını tahrip etme gibi sebeplerden ötürü canlı türlerinin sayısını azaltmak veya tamamen ortadan kaldırmak.

4-Başta ağaçlar ve ormanlar olmak üzere, canlılar için hayatî önemi olan oksijenin üretilmesine katkı sağlayan bitkilerle kaplı yeşil alanları daraltmak veya yok etmek.

5-Mevcut ısı dengesini bozacak şekilde, küresel ısınmaya yol açacak faaliyetlerde bulunmak.¹

6-Ozon tabakasının incelmesine sebep olacak olan gazların üretilmesini ve kullanılmasını sağlamak.²

7-Yer altında yapılan nükleer deneme ve benzeri faaliyetlerle yer kabuğunun normal hareketlerini ve dengesini bozmak.

8-Başta nükleer atıklar olmak üzere, doğal çevreyi kirletip zarar verecek olan her türlü atıkları imha etmeyip doğaya atmak, dağıtmak veya nehirlere ya da denizlere dökmek.³ Hâlbuki özellikle katı atıkların son teknolojik imkânlarla değerlendirilmesi, hem çevreye verdiği zararı ortadan kaldırmakta, hem de

¹ Küresel ısınmanın sebepleri ve bazı çözüm önerileri hakkında bilgi için bkz. Çeviri: Murat Ertem (Scientific American, Kasım 1994), "Havanın Temizlenmesi", *Bilim ve Teknik*, Sayı 339, Şubat 1996, s. 71.

² Ozon tabakasının korunmasına yönelik gerekli bazı tedbirler hakkında bilgi için bkz. Şenol Ataman, "Ozon Tabakasının Korunması ve Türkiye'deki Uygulamalar", *Bilim ve Teknik*, Sayı 338, Ocak 1996, s. 78-79.

³ Atıkların ekolojik dengeyi bozmakla beraber yol açtıkları diğer bazı zararlar hakkında bilgi için bkz. Lütfi Çakmak-Tuncay Demir, "Su Kirliliği ve Etkileri", *Çevre ve İnsan*, Sayı 36, Ağustos 1997, s. 28-29; Dr. N. Haluk Nakipoğlu, "Kıta İçi Su Kaynaklarındaki Kirlenme ve Toplu Balık Ölümleri", *Çevre ve İnsan*, Sayı 47, Kasım-Aralık 1999, s. 18-25.

üretime ve ekonomiye önemli ölçüde katkı sağlamaktadır.¹

9-Doğal çevreye veya onun dengesine zarar verecek faaliyetlerde bulunmak.

10-İklim değişikliklerine sebep olacak projeler üretmek ve uygulamak.

Sonuç olarak denebilir ki, yukarıda sayılan hususların yanı sıra, canlı varlıkların, dünyanın veya kâinatın mevcut dengesini bozmak cihetiyle onlara benzeyen pek çok fiil, Kur'an-ı Kerim'in tasvip etmediği Şeytanî birer telkindir. İnsanlığın en büyük düşmanı olan Şeytan'ın bütün vesvese ve telkinlerinden sakınmak gerektiğine göre bunlardan da sakınmak gereklidir."²

Ekolojik dengenin korunmasıyla ilgili dikkatimizi çeken ikinci âyet ise Bakara 2/205. âyettir. Bu âyette, nüzul sebebiyle ilgili rivâyetler göz önüne alındığında ekin ve hayvanları telef etmek, "fesat" olarak nitelendirilmekte ve yerilmektedir. Ancak buradaki ekin yerine kullanılan "hars" ile hayvan nesli için kullanılan "nesl" kelimesinin kapsamlı oluşundan dolayı birçok müfessir, haklı olarak âyetin yorumunu daha geniş bir çerçeveye oturtarak "arzda yetişen tüm bitki çeşitleriyle insan ya da hayvan olsun bütün canlıların neslini" yok etme fiilinin fesat sayıldığı sonucunu çıkarmaktadır.³ Mefhum-u muhalifi düşünülürse âyetin yeryüzündeki tüm canlı türlerini korumayı ve onlara zarar vermemeyi emrettiği söylenebilir.

Yukarıda arz edilen bilgilerden elde edilen sonucu kısaca şöyle özetlemek mümkündür: "Kur'an ekolojik dengenin korunması için tüm varlık âlemine ve içindekilere yapılacak her müdahaleyi şeytanın telkini olarak takdim etmiş, insanları bu davranıştan men ederek önemli bir prensibi ortaya koymuştur. Bu prensibe paralel olarak her türlü bitki ve hayvan türüne zarar verecek, onların yok olmasına ya da türlerinin azalmasına sebep olabilecek fiilleri de yasaklamıştır."

Şüphesiz ki Kur'an-ı Kerim'in avlanmaya izin vermesi, bu genel prensip çerçevesinde değerlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle avlanmanın caiz olabilmesi için ekolojik dengeye zarar verecek boyuta ulaşmaması gerekir. Esasen bu yaklaşım, İslâm'ın ortaya koyduğu genel bir ilkedir. Nasıl ki beden gelişmesi ve hayatın devamı için yemek yemek gerekli ve helal ise, doyduktan sonra mideyi tıka basa doldurmak da beden sağlığına zarar vereceği için haramdır. Demek ki yemek yemenin cevaz sınırı tok olmaktır. Bu örnekte olduğu gibi avlanmanın caiz olma sınırı da ekolojik dengeye zarar vermemesidir.

¹ Bkz. Prof. Dr. Cengiz Yılmaz-Yrd. Doç. Dr. Tuncer Özdiç, "Çevre Sorunları İçerisinde Katı Atıkların Ekonomik Önemi", *Çevre ve İnsan*, Sayı 43, Mart 1999, s. 51-55.

² Bkz. Hikmet Akdemir, *a.g.m.*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, (2000), s. 218-220.

³ Bkz. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, IV 239-242; Beğavi, Ebu Muhammed el- Huseyn b. Mesud, *Mealimüt-Tenzil*, I, 235-236; Razi, Fahrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Umer, *Mefatihü'l-Gayb*, III, 218-219.

Bu genel prensibin dışında Kur'an, avlanmaya izin verdiği âyetteki bir kelime ile av sınırlamasına da açıkça işaret etmektedir. Söz konusu âyetin meâli şöyledir: "Deniz avını avlamak ve yemek, hem size hem de yolculara meta olarak helal kılındı."¹

Âyette geçen "meta" (مَتَاع) kelimesi sözlükte "faydalandırmak, fayda, menfaat, kendisinden fayda sağlanan her şey, azık edinilen şey, dünyada sonu gelen fani şey, mal, insanların ihtiyacını karşılayan ev eşyası, evin demirbaş eşyası " gibi anlamlar içermektedir.² Bu anlamların tümü dikkate alındığında avlanmanın geçimi sağlamak gibi bir ihtiyaçtan kaynaklanmasının gereği ortaya çıkmaktadır. Bu demektir ki söz konusu gayenin dışında bir amaçla yapılan avlanma meşru değildir. Başka bir deyişle "zevk için, spor için, yeri başka giysilerle doldurulabilecek lüks kürk imalatı için" yapılacak avlanmalar Kur'an nazarında meşru değildir. Nitekim bu hususu destekleyen birçok hadis mevcuttur. İşte bunlardan birkaç tanesi:

1- "Kim av peşine düşerse gafil olur."³

İslam bilginleri bu hadisi açıklarken farklı yorumlar yapsalar da genel olarak zevk ve eğlence için yapılan avcılığın kerahetinde ittifak etmişlerdir.⁴ Farklı yorum yapanlardan bazıları ise bunun haram olduğunu söylemişlerdir.

2- "Haksız yere bir kuş veya daha küçük bir hayvan öldüren insana, Allah mutlaka onun hesabını soracaktır. Kendisine 'onun hakkı da nedir?' diye sorulunca: 'onu keser ve yer, başını kesip atmaz.' diye cevap verdi."⁵

Bu hadisten ihtiyaç için değil de zevk için hayvan avlamanın veya zararsız olduğu halde onu öldürmenin yasaklandığı kolayca anlaşılmaktadır.⁶

3- "Kim boş yere bir hayvanı öldürürse, kıyamet günü o hayvan sesini Allah'a yükseltip 'Ey Rabbim, falanca beni boş yere öldürdü, bir fayda için öldürmedi.' diyerek şikâyet edecektir."⁷

Bu hadis, daha açık bir şekilde hayvanların sebepsiz yere boşu boşuna telef edilmesinin mahşer gününde hesabı sorulacak kötü bir davranış olduğunu vurgulamaktadır.

4- Yılan,⁸ akrep,⁹ keler,¹ kurt,² karga,³ fare, çaylak ve saldırgan köpek⁴ gibi

¹ Maide 5/96.

² Bkz. Râğıb el-İsfahanî, *a.g.e.* s. 699-700; İbn Manzur, *a.g.e.* VIII, 328-333.

³ Nesai, Sayd ve Zebaih 24 (VII, 195); İbn Hanbel, I, 357.

⁴ Bkz. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, VI, 310-311.

⁵ Nesai, Sayd ve Zebaih 34 (VII, 206-207); Darimi, Edahi 16 (s. 409).

⁶ Hadisin açıklaması için bkz. İbrahim Canan, *a.g.e.* VI, 218.

⁷ Nesai, el-Mektebetü'ş-Şamile el-İsdir es-Sani, XIII, 455.

⁸ Buhari, Bed'u'l-halk 14 (IV, 97); Tirmizi, Sayd 15 (IV, 76).

⁹ Müslim, Hac 68 (I, 857).

zararlı hayvanların öldürülmesine izin veren Hz. Peygamber (s.a.v.) özellikle bazı hayvanların öldürülmesini yasaklamıştır. Hadis kaynaklarında tespit edildiği kadarıyla yasaklanan hayvanlar şunlardır: Evcil yılanlar,⁵ bal arısı,⁶ karınca,⁷ kurbağa,⁸ hüthüt (çavuş kuşu),⁹ göçeğen kuşu¹⁰ ve çekirge.¹¹ Bu hadislerden hareketle, kaynaklarda zikredilmese bile insanlara doğrudan veya dolaylı olarak zararı bulunmayan bütün hayvanları bu yasak kapsamında değerlendirmek gerekir.

5- Allah Resûlü, ekolojik dengenin bozulup çevrenin tahrip edilmesini önlemek maksadıyla Mekke¹² ve Medine'nin belli bölgelerini harem (kutsal) ilan etmiş, bazı zararlı olanlar hariç bu bölgelerdeki hayvanları avlamayı ve bitki örtüsüne dokunmayı yasaklamıştır.¹³ Bu davranışıyla Hz. Peygamber, yeryüzünde bazı bölgelerin doğal sit alanı ilan edilmesinin ilk örneğini vererek bu hususta da önder olduğunu göstermiştir. Ayrıca bu uygulamada insanlığa yönelik bir teşvik de söz konusudur.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Allah, kudretinin en mükemmel sanat eseri olan insan için yarattığı doğanın dengesini bozacak bütün fiillerden, sonucunda yine kendileri zarar göreceği için insanları men etmiştir. Avlanmaya verilen izin de bu genel prensip çerçevesinde değerlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle, ekolojik dengeyi bozan bir avlanma, Kur'an nazarında hoş karşılanmayan ve sorumluluk gerektiren bir eylemdir.

¹ Darimi, Edahi 27 (s. 414); İbn Mace, Sayd 12 (II, 1076). Bu hadiste öldürülmesi emredilen alaca kelerdir ki, zehirli bir türdür. Haydar Hatiboğlu, *Sünen-i İbn Mace Tercümesi*, VIII, 597.

² İbn Hanbel, II, 30.

³ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 634.

⁴ Müslim, Hac 66-79 (I, 856-59); Tirmizi, Sayd 17 (IV, 79-80).

⁵ Tirmizi, Sayd 15 (IV, 77).

⁶ İbn Hanbel, I, 332; İbn Mace, Sayd 10 (II, 1074).

⁷ İbn Hanbel, I, 332; Nesai, Sayd ve Zebaih 38 (VII, 210).

⁸ Nesai, Sayd ve Zebaih 36 (VII, 210).

⁹ İbn Hanbel, I, 332; İbn Mace, Sayd 10 (II, 1074).

¹⁰ İbn Hanbel, I, 332; Darimi, Edahi 26 (s. 413).

¹¹ Nesai, Sayd ve Zebaih 37 (VII, 210).

¹² Mekke, aslında Allah tarafından harem (kutsal) kılınmış (Ankebut, 29/67), bunun sınırları ise Resûlullah tarafında belirlenmiştir. Salim Ögüt, "Harem", DİA, XVI, 127.

¹³ Malik, Cami 10, 11, 12, 13 (II, 889-90); İbn Hanbel, V, 329.

BİBLİYOGRAFYA

Andy Coghlan (New Scientist, 17 Şubat 1996), "Metal Yiyen Bitkiler", *Bilim ve Teknik*, Sayı 344, Temmuz 1996.

Asım Efendi, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *Kamus Tercümesi (Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit)*, İstanbul 1304-1305.

Beğavi, Ebu Muhammed el- Huseyn b. Mesud, *Mealimüt-Tenzil*, Tahkik: Muhammed Abdullah ve Arkadaşları, Daru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1417/1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.

Cengiz Yılmaz- Tuncer Özdil, "Çevre Sorunları İçerisinde Katı Atıkların Ekonomik Önemi", *Çevre ve İnsan*, Sayı 43, Mart 1999.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (ö. 255/869), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.

Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1982.

Hikmet Akdemir, "Şeytanî Bir Fiil Yaratılışı Değiştirmek", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, 2000.

İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, el-Mektebetü's-Şamile el-İsdir es-Sani.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Celalüddin el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut t. y.

İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınları, İstanbul t.y.

Lütfi Çakmak-Tuncay Demir, "Su Kirliliği ve Etkileri", *Çevre ve İnsan*, Sayı 36, Ağustos 1997.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.

Murat Ertem (Scientific American, Kasım 1994), "Havanın Temizlenmesi", *Bilim ve Teknik*, Sayı 339, Şubat 1996.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.

N. Haluk Nakipoğlu, "Kıta İçi Su Kaynaklarındaki Kirlenme ve Toplu Balık Ölümleri", *Çevre ve İnsan*, Sayı 47, Kasım-Aralık 1999.

Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şu'ayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.

--- *es-Sünen*, el-Mektebetü'ş-Şamile el-İsdir es-Sani.

Özgür Tek (Wildlife, Ağustos-Eylül 1995), "Orman Sağlığının Bekçileri Ötücü Kuşlar", *Bilim ve Teknik*, Sayı 339, Şubat 1996.

Râğıb el-İsfahanî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, Tahkik: Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut t. y.

Razi, Fahrüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Umer, *Mefatih'ül-Gayb*, el-Mektebettü'ş-Şamile, el-İsdir es-Sani.

Salim Öğüt, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI. Cilt.

Şenol Ataman, "Ozon Tabakasının Korunması ve Türkiye'deki Uygulamalar", *Bilim ve Teknik*, Sayı 338, Ocak 1996.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r- Risale, 1420/2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.

HADİSLERDE HAYVAN BEDENLERİNE EZİYETE ENGEL OLMA ÖRNEKLERİ*

Mehmet DİLEK**

İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, insan hayatında önemli bir yere sahip olan hayvanlar hakkında pek çok bilgiye yer verir. Allah, hayvanların da insanlar gibi birer ümmet olduklarını, Kitap'ta onları da ihmal etmediğini bildirir: *"Yerde yürüyen hayvan ve iki kanadıyla uçan kuşlardan hepsi, ancak sizin gibi ümmetlerdir. Biz, Kitap'ta hiçbir şeyi noksan bırakmadık. Sonra ancak Rabbiniz toplandı gelirler."*¹

Diğer başka ayetlerde de hayvanların insanlara olan faydalarından şöylece söz edilir: *"Hem kendilerine binersiniz, hem de ziynet olsun diye atları, katırları, merkepleri yarattı."*² *"Küçükbaş ve büyükbaş hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için ısınma/korunma(araçları) ve faydaları vardır. Ve bazılarından/bazılarını da yersiniz."*³ *"Ağırlıklarınızı da sizin yarı canınız gitmeden varamayacağınız bir beldeye taşıyıp götürürler. Gerçekten Rabbiniz çok şefkatlidir, çok merhametlidir."*⁴

Bazı ayetlerde ise pek çok hayvandan çeşitli vesilelerle söz edilir.⁵

Dinimizin hayvanlarla ilgili talimatını hadisler tamamlar. Bu konu üzerinde Hz. Peygamber'in birçok hadisi vardır. Hayvanlara gösterilmesi gereken merhametten, eziyet ve hakareti yasaklamaya; onları sevip okşamaya, gıda ve temizliklerine

* Bu tebliğ, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından düzenlenen "Türk Kültüründe Beden Sempozyumu"nda sunulmuştur.

** Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, mdilek25@hotmail.com

¹ En'am 6/38

² Nahl, 16/8

³ Nahl, 16/5

⁴ Nahl, 16/7

⁵Bkz. Sinek (Hacc 73), sivrisinek (Bakara 22), örümcek (Ankebut 41), karınca (Neml 18), arı (Nahl 68), kurt(Yusuf 13,14,15), eşek (Cum'a 5, Bakara 259, Nahl 8), katır (Nahl 8), at (Al-i İmran 14, Enfâl 60, Nahl 8), öküz ve inek (Bakara 67-71, En'am 144, 146, Yusuf 43,46), deve (En'am 144, Gaşiye 17), koyun (En'am 146, Enbiyâ 78, Tâhâ 18), yılan (Tâhâ 20, A'raf 107) domuz(Bakara 173, Mâide 60), maymun (Bakara 65, Mâide 60) köpek (A'raf 176, Kehf 22). Bunun dışında bazı sûrelerin de isimleri hayvan adları ile. Bakara, Nahl, Ankebût, Neml gibi... Bu konularda daha geniş bilgi için bkz. Bayrakdar, Mehmet, "Hayvan", *DİA*, XVII, 87

önem vermeye, yavrularının bakım ve korunmasına kadar pek çok hususta tavsiyeleri vardır.¹

Canlı hayvanların boğazlanmadan, yani canlı iken herhangi bir uzvunun kesilmesi, hedef tahtası gibi atış yapılması, yüzüne vurularak dövülmesi, yüzünden, burunlarından dağlanması ve kesilmesi, yüzüne dövme yapılması, binek hayvanının üzerinden inmeden herhangi bir maslahat olmaksızın uzun süre sohbet edilmesi, kulaklarından tutularak çekilmeleri gibi davranışların hepsi **hayvan bedenine kötü yönde müdahale ve eziyet** olarak hadislerde zikredilmektedir.

Bu tebliğde, mezkur hususlar üzerinde duracak ve ilgili hadisleri ele alıp, Hz. Peygamber'in bunlara engel olma anlamındaki tutumunu ortaya koymaya çalışacağız.

İlk olarak İbn Ömer'den gelen şu rivayeti zikretmek konumuz açısından uygun olacaktır: **“Allah hayvanlara işkence(müsle) edene lanet etmiştir.”**²

Bu hadisteki “müsle”, insan olsun hayvan olsun, bir canlıya burnunu, kulağını kesmek, kolunu bacağına kırmak suretiyle diri diri işkence yapılmasıdır.³ İşkence(müsle) kavramının içine pek çok davranış girebilmektedir. Ayrıca hadiste lanet (لَعْن) ifadesinin kullanılması böyle bir davranışın dinen haram olduğunu göstermektedir.⁴

Hayvan bedenlerine yönelik bazı uygulamaları hayvanlara eziyet ve işkence kapsamında değerlendiren Hz. Peygamber, bu davranışları yapanları uyarılmış ve bazı müeyyideler koyarak bunları engellemiştir. Bu davranışlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır.

1. Canlı Hayvanın Bedeninden Bir Şey Kesmek

Ebu Said el-Hudri⁵, Ebu Vâkîd el-Leysi⁶, Abdullah b. Ömer⁷, Temim ed-Dâri⁸, Zeyd b. Eslem⁹ gibi sahabîlerden gelen rivâyetlere göre; Hz. Peygamber Medine'ye

¹ Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, İstanbul VI, 301

² İbn Hanbel, Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî, *el-Müsned*, II, 13

³ Aydınlı, Abdullah, *Süneni Darimi Tercümesi*, İstanbul 1994, IV, 319

⁴ Münavi, Abdurraûf, *Feyzulkadir şerhu Cami'is-sağır min ehadi'si'l-beşiri'n-nezir*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996 V, 335

⁵ Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek bi ta'liki ez-Zehebi*, t.s, VI, 92

⁶ Ebu Davud, Sayd, 3(II, 124); Tirmizi, Sayd, 12(IV,62)

⁷ İbn Mace, Sayd, 8 (II, 1072); Hakim, *a.g.e.*, IV, 138; Bu rivayet için Hâkim, Buhâri ve Müslim'in şartına uyduğunu belirtmiş, Zehebi de sahih olduğunu söylemiştir.

⁸ İbn Mace, Sayd, 8(II, 1072); Taberani, Ebu'l-Kasım b. Ahmed, *Mu'cemu'l-evsat*, (thk.Tanık b. İvadullah b. Muhammed, Abdurraman b. İbrahim el-Hüseyini), Kahire ts. III,264

⁹ Abdurrezzak, Ebubekir b. Hemmam es-San'anî, *el-Musannaf*, BeyrutIV, 494; Bu rivayet Zeyd b. Eslem'den mürsel olarak rivayet edilmiştir.

geldiğinde kimi insanların develerin hörgüçlerini ve koyunların da kuyruklarını canlı iken keserek yediklerini görür. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.): “Hayvan diri iken ondan her ne kesilmiş ise, murdar hükmündedir, yenilmez.”¹ diyerek bu hususu yasaklamıştır.

Said el-Hudri ve Temim ed-Dâri rivayetinde; Hz. Peygamber’e sahabîler, deve hörgücünün ve koyun kuyruğunun canlı iken kesilmesinin hükmü sorulduğunda Hz. Peygamber’in mezkur cevabı verdiği nakledilir.²

Zeyd b. Eslem hadisinde; cahiliye toplumunun develerin hörgücünü ve koyun kuyruğunu diri iken kestikleri belirtilmekte, Hz. Peygamber’in bundan men ettiği ifade edilmektedir.³ Hadiste “cahiliye toplumu” ifadesinden bunun sadece Medinelilere has bir uygulama olmayıp, diğer yerlerde de bu uygulamanın var olduğu anlaşılmaktadır.

İçki yasaklanmadan önce Hz. Hamza ile ilgili bir olay da bu ifadenin doğruluğunu güçlendirmektedir. Bu rivayete göre, Hz. Ali’ye Bedir’de ganimet olarak bir deve verilmişti. Daha önceden de bir devesi olan Hz. Ali’nin (r.a) develeri ensardan birinin evinin yanı başında duruyorlardı. Develeri için ip, çuval ve semerlerden müteşekkil eşyayı toplarken, bir de bakar ki, develerin hörgüçleri kesilmiş; böğürleri delinmiş ve ciğerlerinden bir şeyler alınmış. Bunu, kimin yaptığını araştırınca, Hz. Hamza’nın yaptığını öğrenir. Çünkü bir câriye Hamza’ya(r.a), şöyle bir şiir okumuştı;

Ey Hamza, semiz yaşlı develere dikkat et!

Onlar avluda bağlıdırlar,

Bıçağı onların sinesine vur,

Pirzola veya benzerini çabuk yap.”⁴ Deyince Hamza(r.a) fırlayıp, kılıcı kapıp develerin hörgüçlerini kesmiş, karınlarını yarmış, ciğerlerini sökmüştü.”⁵

Cariyenin söylediği şiirdeki ifadelerden ve Hamza(r.a)’ın yaptığı hareketten böyle bir davranışın cahiliye döneminde yaygın bir davranış olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen cahiliye toplumu bu tarz davranışı, kahramanlık

¹ Bkz. Tirmizi, Sayd, 12 (IV,62) Tirmizî’ye göre bu hadis hasen garibtir. Bu hadisi sadece Zeyd b. Eslem’in rivayetiyle biliyoruz. İlim adamlarının uygulaması da bu hadise göredir. Ebû Vakîd el Leysî’nin ismi Hâris b. Avf’tır.”

² Hâkim, a.g.e, t.s, VI, 92; Bu rivayet için Buhâri ve Müslim’den hangisinin şartına uyduğunu ifade etmemiş, Zehebî de herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

³ Abdurrezzak, a.g.e., IV, 494

⁴ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani, *Fethul- Bari li şerhi Sahihî'l-Buhari*, Daru’t-Türasî'l-Arabi, Beyrut 1988, IV, 149

⁵ Buhari, Hums 1(III-IV, 503); Meğâzi 11, Libas 7; Müslim, Eşribe, 2(III, 1659); Ebu Davud, Harac 20(II,165)

gösterisi veya bir uygulamanın devamı olarak sürdürülmekte idiler. Ancak Hz. Peygamber'in böyle bir durumda etlerin murdar hükmünde olduğunu açıklaması "**hayvan bedenine eziyet**" anlamındaki bu geleneğin bitmesine sebep olmuştur.

Canlı iken hayvan vücudundan kesilen parçanın murdar olması hükmü av hayvanları için de geçerlidir. Bu itibarla avlanan hayvan henüz ölmemiş iken vücudundan kesilen parça murdar sayılır. Hatta av hayvanı bu parçanın kesilmesinden dolayı ölse bile hüküm aynıdır.¹ Av köpeğinin avdan kestiği ve atılan okun avdan kopardığı parça da diri hayvanın vücudundan kesilen parça gibidir. Mesela av peşinde gönderilen köpek yakaladığı avın bir parçasını önce kesip sonra avı öldürürse veya atılan ok avın bir parçasını kopardıktan sonra av ölse, avın ölümünden önce vücudundan kesilen parça murdardır. Çünkü av henüz hayatta iken bu parça onun vücudundan kesilmiştir. Şayet köpek veya atılan ok, avı ikiye bölerse, bu kesim, hayvanı boğazlama hükmündedir. Dolayısıyla iki taraf da yenir.²

2- Hayvanların Yüzlerini Dağlama ve Damgalama

Câbir³ İbn Abbas⁴ Abbas b. Muttalib⁵ Talha b. Ubeydullah'dan⁶ gelen rivayetlere göre, Hz. Peygamber, hayvanların yüzüne damga vurmaya ve dağlamaya yasaklamıştır. Çünkü bu, **hayvan bedenine yapılmış bir işkence ve eziyettir.**

Cabir(r.a) rivâyetine göre; Yanlarında yüzü dağlanarak en vurulmuş bir merkep olduğu halde Resûlullah'a rastlayanlar oldu: "Bunu böyle dağlayanlara

¹ Hatiboğlu, Haydar, *Sünen-i İbn Mace Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul, 1983. VIII, 573. Ebu Hanife'nin rivâyetine göre İbrahim en-Nehai şöyle demiştir: Sen bir hayvanı avlarken onu iki eşit parçaya ayırmak suretiyle avladığını zaman, o avın tamamını ye. Şayet avın baş tarafı diğer parçadan büyük ise, başın bulunduğu tarafı ye ve diğer tarafı at. Şayet avlarken avın bir parçasını kesip koparmış isen, hepsini ye, yalnız kestiğin parçayı yeme. Eğer kestiğin parçanın deri kısmı; diğer deriden tamamen kesilmemiş ise kesilen parçayı da ye.

Şâfi de: Avlanan hayvan, avlanma esnasında kesilip koparılan parçanın kesilmesinden dolayı ölürse, kesilen parça da helaldir, murdar sayılmaz. Avlanma esnasında kesilen parça tamamen kesilmeyip birleştirilmesi mümkün ise veya kesilip tamamen ayrılan kısım olmaksızın hayvanın yaşamaya devam etmesi mümkün olmazsa, mesela hayvan ikiye bölünmüş veya başı ile vücudunun bir parçası bir tarafa, vücudunun çoğu dadiğer tarafa ayrılmış, ya da hayvanın başının yarısı kesilmiş ise bütün bu şekillerde avın bütün parçaları yenir, hiçbir parçası murdar sayılmaz. Çünkü anlatılan şekildeki bir bölümü kesilmiş durumdaki av hayvanının yaşamını devam ettirmesi düşünülemez. Bu nedenle bu meseleler, bu hadisin şumulüne girmez. Ama vücudun üçte ikisi başla beraber olup kalanı kalça ile beraber kesilmiş ise veya başın yarısında azı kesilmiş ise, kesilen kısım murdar sayılır. Çünkü bu takdirde, kesilen parça, diri bir hayvandan kesilmiş durumdadır. Hatiboğlu, *a.g.e.*, VIII, 573-574

² Hatiboğlu, *a.g.e.*, VIII, 574

³ Müslim, Libas ve Zînet, 107(III,37); Ebu Davud, Cihad, 58(II,31);Tirmizi, Cihad, 30(IV,182)

⁴ Müslim, Libas ve Zînet, 107(III,37)

⁵ Heysemi, *a.g.e.*, VIII, 109;

⁶ Heysemi, *a.g.e.*, VIII, 109;

Allah lanet etsin!" buyurdular.¹ Cabir'in Ebu Davud'daki rivayetinde Hz. Peygamber, dağlayanlara, benim hayvanların yüzüne dağlama yapmayı ve yüzlerine vurmaya lanetlediğim size ulaşmadı mı? Demekte ve bundan onları men etmektedir.²

İbnu Abbas'ın rivayetine göre; Resûlullah (sav), yüzünden dağlanmış bir merkeb görünce, bunu uygun bulmadığını belirtti ve: "Allah'a yemin olsun! (Ben olsaydım) dağlamayı bu hayvanın yüzünün en uzak noktasına vururdum!" buyurdu. Sonra emir verdi, kendi merkebinin sağrılarını³ dağlama yapıldı. Böylece sağrılar ilk dağlayıp (en vuran) Hz. Peygamber oldu.⁴

Talha b. Ubeydullah rivayetine göre; Resulullah'a yüzünden dağlanmış bir deve getirildiğinde, "Keşke deve sahipleri bu deveden ateşi uzaklaştırsalar" buyurdu. "Ben de devenin kuyruk sokumunu dağladım"⁵, şeklinde geçmektedir.⁶

Kolay kolay lanet etmeyen ve insanların da birbirlerine karşı lanet okumalarını yasaklayan Peygamberimizin, hayvanlara bu tarz bir davranış karşısında lanet etmekten kendisini alamaması dikkat çekicidir. Bu lanet, vahşetidir, şiddetidir. Vahşetin gerçekleştiği obje, bu lanette etkin değildir.⁷ Peygamberimiz hayvanların yüzünün dağlanarak tabii görünümünün bozulmasını yasaklamıştır. Müslim, bu rivayetlere zînet ve libas bölümünde yer vermiştir. Yani hayvanların yüzlerinde değişiklik yapmak onların güzel görünmelerine engel olmaktadır. Hayvanların

¹ Müslim, Libas ve Zînet, 107(III,37)

² Ebu Davud, Cihad, 58(II,31)

³ Hadiste الْجَاعِرَاتِ şeklinde geçmektedir ki bu sağrılar demektir. Sağrı, bazı hayvanlarda bel ve kuyruk arasında kalan dolgun ve yuvarlakça kısım ve bu kısmın derisidir. Atın sırt kısmı ve bu kısmın derisine de denir. Bkz. Şemseddin Sami, Kamusu Türkî, Çağrı yay. Dersâdet 1317. s. 806; İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis*, (thk. Mahmud Muhammed et-Tanâci) el-Mektebetu'l-islamiyye, I, 275

⁴ Müslim, Libâs, 107(III,37); «*Vallahi ben buna ancak yüzümün dibinden bir yere damga vururdum.*» cümlesi Peygamber (s.a.v)'in sözü imiş gibi anlaşılıyorsa da, Kadı İyaz bunun İbn Abbas'a ait olduğunu söylüyor. Nevevi, buradaki hadisten bu sözün İbn Abbas'a ait olduğu anlaşılıyor diyorsa da dikkat edilince Peygamber'inmiş gibi anlaşıldığında şüphe yoktur. Kadı İyaz, hadisin Süneni Ebu Davud'daki rivayetine istinaden bu sözü söyleyenin Hz. Abbas olduğunu iddia etmiştir. Buhari'nin tarihinde rivayet ettiği hadiste, Abbas olduğu açıkça ifade edilmiştir. Şu halde olay biri Abbas'a, diğeri Abdullah'a ait olmak üzere ayrı ayrı iki olaydır. Bkz. Nevevi, Yahya b. Şeref Muhyiddin ez-Zekeriyya, *Sahihu Müslim bi Şerhi en-Nevevi*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, tsz. XIV, 96; Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul 1983. IX, 5696

⁵ Bu rivayetlerde *vesm* tabiri geçmektedir. Vesm, Dağlanarak yapılan nişan ve damgadır. Bazıları bu kelimeyi "veşim" şeklinde rivayet etmişlerdir. Bunların ikisi de aynı manaya gelirlerse de bazı âlimler aralarında fark olduğunu ifade etmiş ve şöyle demişlerdir: "Vesim, yüze vurulan damgadır. Veşim, vücudun her tarafına vurulandır." Bkz. İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, V, 186; Davudoğlu, *a.g.e.*, IX, 5696

⁶ Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna et-Temimi el-Mevsili, *Müsned*, I/301; Heysemi, *a.g.e.*, VIII, 110; Heysemi, ricâlinin sahih ricali olduğunu bildirmektedir.

⁷ Yiğit, Yaşar, "Hayvana Merhamet Etmenin Dinî Boyutu", Diyanet Aylık Dergi, Sayı:146 sayfa 4/12.

bedenlerinde bu manada bir değişiklik yapmak, onların tabii görünmelerini bozmak olacağından, eziyet sayılmıştır. Gerek canlı hayvanlara işkence yapmak, gerekse onların güzel sıfatlarının toplandığı yüzlerini damgalayarak değiştirmek, Allah Teala'nın razı olmadığı bir durumdur. Dolayısıyla Hz. Peygamber, işin ne kadar ciddi olduğunu ve haramlığının kesinliğini belirtmek amacıyla "lanet" ifadesini kullanmıştır. Zira O, insanlar bir tarafa hayvanlara bile gelişi güzel lanet etmek, kötü söz söylemek veya sövmekten ümmetini sakındırmıştır. Bu yasağa uymayan bazı kimseleri herkese örnek teşkil edecek bir tarzda te'dib etmiştir.¹

Hayvanı döverken yüzüne vurmak yasaklanmıştır. Hayvan yüzüne kızgın demirle damga vurmayı bu rivayetlere dayanarak bazı âlimler mekruh görmüş hatta haram olduğuna işaret edenler bile bulunmuştur. Hayvanın yüzünden başka yerlerine damga vurmak caizdir.² Çünkü yüzün dışında hayvanların başka yerlerine Hz. Peygamber'in damga vurduğu vakidir. Fetih sırasında getirilen develere, zekat develerine, koyunların kulaklarına damga vurduğu rivayetlerde geçmektedir.³ Bu rivayetleri değerlendiren Nevevi: "Bizim mezhebimize, sahabenin görüşlerine ve sonraki cumhurun görüşüne göre, zekat develeriyle, cizye develerine damga vurmak müstehabtır." demiştir.⁴ İbn Sebbağ ve başkaları bu hususta sahabenin icmasını nakletmiştir. Ebu Hanife: "Damga vurmak mekruhtur. Çünkü ta'zip ve hayvanın bazı uzuvlarını kesmektir. Bu ise, yasaktır, demiştir. Cumhurun hücceti ise, sahih ve manası açık olan bu hadislerdir."⁵

Münâvi, bu rivayetleri değerlendirirken şu neticeye varır. Hayvanların yüzünü dağlayana Allah lanet etmiştir. Çünkü bu bir manada Allah'ın yarattığını tağyirdir. Lanet haram olmasını gerektirmektedir. İnsanın kerametinden ve değerinden dolayı yüzünü damgalamak mutlak olarak haramdır. Ancak insan dışındakilerde yüzü damgalamak haramdır. Yüzün dışındaki yerlerde ihtiyaç için caizdir.⁶ Buhari'nin rivayet etmiş olduğu Enes b. Mâlik rivayetine göre; Enes demiştir ki; Resûlullah deve ahırında deve zekât develeriyle meşgul olduğu bir sırada yeni doğan kardeşim Abdullah'ı teberrüken hurma çiğnemi yedirmesi için alıp huzura girmiştin. Bu sırada Hz. Peygamber, zekât koyunlarının- öyle sanıyorum ki, kulaklarını- damgalıyordu.⁷

Kâmil Miras, bu hadisin alametin ve işaret koymanın yüzden başka yere bilhassa koyunlarda kulağa vurulması hususunda bir delil olduğunu ve bu cihetle ülkemizin her tarafında sürü sahiplerinin koyunlarını kulaklarından

¹ www.usveihasene.com/ic_pegmbrmzn_hayvalara_muamlesi.htm - 49k -

² Davudoğlu, a.g.e., IX, 5696

³ Müslim, Libas ve Zinet, 30(III,1673)

⁴ Nevevi, , a.g.e., XIV, 96

⁵ Davudoğlu, a.g.e., IX, 5696

⁶ Münavi, Fezvu'l-kadir, V,334

⁷ Buhari, Sayd ve Zebaih, 291(VIII-IX, 185); Zekat, 953(I,II, 633),

işaretlemelerinin, Peygamberimizin yaptığı uygulamaya birebir uymuş olduğunu ifade etmektedir. Bu alamete, dilimizde (İyn) denilmekte olduğunu da peşinden eklemektedir.¹

Şimdi söz edeceğimiz bir olayda da damgalamanın nerelere yapılacağı sorusuna cevap niteliğindedir. Bir zat, Hz. Peygamber'e burnu dağlanmış bir deve getirir. Hz. Peygamber yüzünden başka dağlama yapacağın yer yok mu idi? Bu durumda sana kısas gerekir deyince, O zat: "Emir senindir ey Allah'ın Resûlü" der. Hz. Peygamber, ondan dağlama yapmamış olduğu bir deve ister. Getirdiği devenin boynuna damga vurmak için damgalama aletini koyunca, uyluklarına getirinceye kadar Hz. Peygamber geriye geriye diye işaret eder. Uyluklarına gelince "Allah'ın bereketi üzere şimdi dağla der."² Bir diğer rivayette ise, bir zatın küçük develeri damgalarken Hz. Peygamber ona develerin yüzüne damga vurmamasını, onun nereyi damgalamasını sorduğunda boyun kısmının ön tarafına yapmasını ve etini yakmayacak şekilde damgalamasını emretmiştir.³

Sonuçta, bu rivayetlerden dağlama ve damgalamanın kesinlikle yüze yapılmaması, ihtiyaç varsa boynuna, sağrılarına, uyluk ve kulaklarına yapılması aynı zamanda da eti yakmayacak bir şekilde yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun dışındaki bir uygulama **hayvan bedenine eziyet** olmaktadır.

Dağlama ve damgalamanın sebepleri arasında; hayvanın diğer hayvanlardan ayırt edilmesi, kaybolduğu zaman tanınması, zekat olarak verildiğinde geri dönülmemesi gibi bazı hususlar sebebiyledir. Bu tarz bir uygulama, şartlara uygun olmak kaydıyla tıpkı çocukların sünnet edilmesi gibi bir maslahata binaen olduğundan müsl (işkence) olarak değerlendirilmemiştir.⁴

3- Canlı Hayvan Bedenini Hedef Tahtası Edinmek

Hadislerde rastladığımız diğer bir uygulama hayvan bedeninin canlı olarak hedef tahtası yapılmasıdır. Hz. Peygamber bu tarz bir uygulamayı da işkence kapsamında değerlendirip böyle davrananları lanetlemektedir.

Bu anlamda; "İçinde ruh bulunan hiç bir şeyi atış hedefi olarak kullanmayınız."⁵ Demiş, hayvanları **sabren** (yâni bağlayıp hedef ederek ölünceye kadar ok, taş ve benzerini atma) öldürmeyi yasaklamıştır.⁶ Bu rivayetteki sabr [**صَبْرَ الْبَهَائِمِ**]

¹ Ez-Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, (terc. Kamil Miras) DİB, XII,30-31

² Taberâni, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, (thk. Humeydi Abdulmecid es-Silefi),ts. II,283.

³ Taberâni, *Mecmau'l-Evsat*, VIII, 110; es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekr, *Camiu'l-Ehadis*, X/318

⁴ İbn Hacer, *a.g.e.*, III, 386

⁵ İbn Mâce, *Zebâih*, 10(II, 1063)

⁶ İbn Mâce, *Zebâih*, 10(II, 1063); Buhari, *Zebâih*, 281(VII-IX, 178); Müslim, *Sayd* 58(III, 1549); Ebu Davud, *Dahâya* , 11(II, 110)

kelimesinin anlamı, hayvanı nişan alıp öldürmek için hapsetmek veya bağlamak demektir. ¹

Hadislerden anlaşıldığına göre; bir canlının bedenini hedef alarak onunla nişancılık talimleri yapmak dinen yasaklanmıştır. Buradaki nehiy bunun haram olduğunu bildirir. Hayvanı hedef almak ona eziyet olduğu gibi, maliyetini zayı etmek ve murdar olmasına sebep olma gibi zararları da vardır. Çünkü bir hadiste de Hz. Peygamber, mücesseme'nin yenmesini yasaklamıştır. Mücesseme ok atışlarına hedef olarak kullanılan hayvan demektir.² Her ne kadar bazı âlimler, hayvanı bağlayarak hedef yapmak suretiyle öldürmeyi yasak eden birçok sahih hadis rivâyet edildiğini, ancak bir hadisten başka o hayvanın yenilmesini yasak eden hadis olmadığını söylese de³ bu tarz bir uygulama, Hz. Peygamber'in bu tarz çirkin davranışları yasaklama metoduna uymaktadır. İnsanların atış hedefi yaptıkları hayvanın sonuçta etinden mahrum kalma endişesi taşıyor olmaları, böyle bir uygulama yapma isteklerinden vazgeçmelerine sebep olacaktır. Ancak hayvan ölmeden önce kesilirse yenmesi caiz olduğu söylenmiştir.⁴

Sahabe uygulamaları da Hz. Peygamberin koymuş olduğu bu yasağa uymadaki ciddiyetlerine bir örnektir. İçlerinde İbn Ömer'in de bulunduğu bir topluluk, bir tavuğu hedef dikip de atış yapmakta bulunan birtakım gençlerin yanına uğradılar. Bu atış yapanlar İbn Ömer'i görünce, atıştan dağıldılar. İbn Ömer: "Bu tavuğu kim dikti? İyi biliniz ki, Peygamber (s.a.v) canlı bir hayvanı böyle atış hedefi edinen kimseye lanet etti" diyerek, onlara yaptıkları işin çirkin bir şey olduğunu hatırlatmıştır.⁵

Bu ve benzeri hadisler, eti yenen veya yemeyen herhangi bir hayvana işkence yapıp azap etmenin veya bunu bağlayıp hedef ederek ok veya taş gibi bir şeye tutmak suretiyle öldürmenin haram olduğuna delalet eder. Çünkü böyle bir hareket hayvana azap etmektir ve eti yenen hayvanları ise telef etmek, etini yenmez hale sokmaktır.⁶

4- Sırtlarından İnmeden Konuşmak, Uzun Süre Sohbet Etmek

Hayvan bedenlerine eziyet anlamına alabileceğimiz bir konuda binek hayvanları üzerinden iken herhangi bir maslahat gereği olmaksızın, uzun süre sohbet etmek, konuşmak, alış-veriş gibi davranışlarda bulunmaktır. Bununla ilgili bir olay ise şöyledir.

¹ Kelimenin anlamı için bkz. İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, III, 8

² Tirmizi, *Et'ime*, 24(IV, 238)

³ Davudoğlu, *a.g.e.*, IX, 203

⁴ Canan, *a.g.e.*, X,453

⁵ Buhari, *Zebaih ve's-Sayd*, 281(VII-IX, 178); Müslim, *Sayd ve Zebaih*, 59(III, 1550)

⁶ Hatiboğlu, *a.g.e.*, VIII, 532

Hz. Peygamber bir kavme uğramıştı, onlar binek hayvanlarının üzerinde durarak sohbet ediyorlardı. Resûlullah, hayvanlara (zahmet ve meşakkatten) uzak olarak binin, doğru dürüst terk edin. Yollarda ve çarşılarında konuşmak için onları kürsüler (sandalyeler) edinmeyin. Çok binilen vardır ki binenden daha hayırlıdır ve Allahı daha çok zikredendir.¹ Diyerek yaptıkları işin hayvanlara eziyet olduğunu ifade etmiştir.

Ebu Hureyre (r.a.)'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber , "hayvanlarınızın sırtını minberler edinmekten sakınınız. Çünkü (yüce) Allah sadece zorlukla varabileceğiniz yerlere sizi iletmeleri için onları sizin emrinize verdi. Arzı da sizin için yarattı. Binaenaleyh ihtiyaçlarınızı yerde karşılayınız."² Şeklinde geçmektedir ki, bu da hayvanları lüzumsuz yere yormaktan ve onlara eziyet etmekten sakındırmadır.

Hadisteki nehiy herhangi bir gaye olmaksızın yapılan bir oturmaya yöneliktir. Devamlı bir şekilde değil de ancak bir ihtiyaçtan dolayı olursa bu yasaklanmamıştır. Buna delil Hz. Peygamberin ihtiyaçtan dolayı devesinin üzerinde hutbe okumasıdır.³ Çünkü veda haccında umumi bir maslahattan dolayı Hz. Peygamber devesinin üzerinde hutbe okumuştur. Buradaki nehiy arada bir olup ta maslahat için olan değil, kişinin devamlı bir şekilde bunu alışkanlık haline getirmesinden dolayıdır.⁴

Ali el-Kâri, bu hadisi şöyle yorumlamıştır: "Hayvanların üzerinde alış-veriş veya buna benzer uzun şeyleri yapmayınız. Bilakis ininiz, ihtiyaçlarınızı yerine getiriniz sonra bininiz."⁵

Öte yandan hayvanların güzelliğini bozmak da bir nevi bedene eziyet sayılabilir. Nitekim Hz. Peygamber bundan nehyetmiştir. Utbe b. Abd es-Sülemî'den rivâyet olduğuna göre kendisi Rasûlullah (s.a.)'ı şöyle buyururken işitmiştir: "Atların alınlarındaki saçlarını, yelelerini ve kuyruklarını kırmayınız. Çünkü kuyruğu onun yelpazesidir, yelesi elbisesidir, alınlarında ise, hayırlar düğümlemiştir."⁶ Ayrıca Hz. Peygamber, hayvanların yüzlerine vurmaya da yasaklamıştır.⁷ Kulaklarından tutarak çekmeyi de hayvanı acıttığı için uyarıyor, bu şekilde davranan bir adama: "Hayvancağızın kulağını bırak da boynunun

¹ Heysemi, *a.g.e.*, VIII, 107; Darimi, *İsti'zan*, 39 (I-II, 595)

² Ebu Davud, *Cihad*, 55 (II, 32)

³ Münavi, *a.g.e.*, III, 169

⁴ Azimâbâdi, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk, *Avnu'l-ma'bud şerhu Ebu Davud*, Beyrut 1990. VII, 168

⁵ Azimabadi, *a.g.e.*, VII, 169 el-Münzirî, rivâyetteki İsmail b. Ayyâş'ın hakkında cerh vaki olduğunu bildirmiştir.

⁶ Ebu Davud, *Cihad*, 41(II, 62); el-Münzirî, isnadında meçhûl bir râvinin var olduğunu ifade etmektedir.

⁷ Buhari, *es-Sayd ve'z-Zebâih* 35(VIII-IX, 185)

kenarından tut", demiştir.¹ Sağım sırasında hayvanların memelerinin incinmemesi ve çizilmemesi için sağıcıların tırnaklarını kesmesini de istemiştir.²

Sonuç

1- İslamiyet, insan ve hayvan bedenlerine yapılan eza ve işkenceyi yasaklamıştır.

2- Kur'an ve hadislerin ifade ettiği gibi hayvanlar bizim hizmetimize sunulmuş varlıklardır. Onlardan güzel bir şekilde istifade edilmelidir. Ama bunu yaparken, onların haklarına tecavüz etme hakkına sahip değiliz.

3- Hz. Peygamber, hayvan bedenine eziyet anlamına gelen uygulamaları yasaklamış ve cezai müeyyideler koymuştur. Neticede cahiliye dönemindeki hayvanlara karşı yapılan çirkin davranışların önüne geçilmiştir. Hayvanların yüzlerinde değişiklik yapmak onların güzel görünmelerine engel olmuştur. Hayvanların bedenlerinde bu manada bir değişiklik yapmak, onların tabii görünmelerini bozmak olacağından, eziyet sayılmıştır.

Bu müeyyideler arasında hedef tahtası haline getirilerek ve işkence yapılarak ölen hayvanın etinin yenmemesi, böyle yapanlara lanet edilmesi, uygulama esnasında uyarılmaları gibi hususlar zikredilebilir. Görüldüğü üzere İslam, hayvanların hukukunun korunmasını sağlamıştır. Ayrıca hayvanların bizim hizmetimize verilen varlıklar olduğunu, onlara şefkat etmemiz gerektiği, gerek ayetlerde gerekse hadislerde açıklanmıştır.

¹ İbn Mâce, Zebâih, 3(II, 1059)

² Heysemî, *a.g.e.*, VIII, 196; Bu rivayeti Ahmed b. Hanbel, Sevâde b. Er-Rabî'den rivayet etmiş ve isnadının ceyyid olduğunu söylemiştir. İbn Hanbel eş-Şeybânî, Ahmed, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, t.s. III, 484; H

SA'DEDDİN et-TAFTAZÂNÎ VE İRŞADU'L-HÂDÎ ADLI ESERİ

Halil ÖZCAN*

Bu çalışma Sa'deddîn et-Taftazânî ve *İrşadu'l-hâdi* adlı eserini tanıtmayı amaçlamaktadır. et-Taftazânî'nin birçok dalda eser verdiği gibi Arapça gramer sahasında da kıymetli eserler verip Arap diline hizmet ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Taftazânî, İrşadu'l-Hâdî, nahiv, gramer,

Giriş: Et-Taftazânî'nin Yaşadığı Asırda İlmî Durum¹

Moğol istilasından (656/ 1258) sonra doğu dünyasında tamamen duraklamış olan ilmî hareketler, hicrî 8. asırda bütün karışıklık ve İhtilâllere rağmen yeni bir canlılık göstermiştir.

İlhanlıların yıkılmasından sonra İran'a hakim olan Muzafferiler Devleti hükümdarları, özellikle âlim bir hükümdar olan Şüca' (öl. 786/1384) ilim adamlarına çok değer vermiş, medreseler kurarak ilmin gelişmesine çok yardımcı olmuştur.

Bu asırda İran ve çevresinde 'Adududdîn el-Îcî (öl. 756/1355), Kutbuddîn er-Râzî (öl. 766/1365), Sa'duddîn et-Taftazânî (öl. 782/1390), Şemsuddîn el-Kirmânî (öl. 786/1384) ve es-Seyyid Şerif el-Curcânî (öl. 816/1413) gibi değerli ilim adamları yetişmiştir. Bu âlimlerin her biri yüzlerce ilim adamı yetiştirdiği gibi, telif ettikleri değerli ilmî eserleriyle de daha sonraki asırlara ışık tutmuşlardır.

İbn Haldûn'a göre Doğuda ilmi destekleyen faktörlerin devam etmesine rağmen asıl büyük ilim merkezleri sayılan Bağdat, Basra ve Kûfe gibi ilim merkezlerinin harap olmasıyla ilmî faaliyetler, toplumsal refah, kültür ve medeniyetin üst seviyede olduğu ve çok sayıda ilim adamının bulunduğu Irak-ı Acem, Mâverâünnehir ve Kahire gibi yerlere kaymıştır².

'Adududdîn el-Îcî, Kutbuddîn er-Râzî, Sa'deddîn et-Taftazânî, Şemsuddîn el-

* Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-posta: halilozcan64@hotmail.com

¹ Abdurrahman, İbn Haldûn (*Mukaddîme*, Beyrut, ts.)'un, Sadreddin Gümüş (*Seyyid Şerif Curcânî* İstanbul, 1984)'ün, ve H. Murat Kumbasar (*Taftazânî ve Usûlü Fıkıh'taki Yeri*" adlı yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1990)'ın çalışmasından özetlenmiştir

² İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddîme*, Beyrut, ts. s. 432.

Kirmânî, es-Seyyid Şerîf el-Curcânî, İbn Teymiyye, İbn Haldûn, İbn Hişâm (öl. 761/1360) vb. bazı ilim adamlarını istisnâ edecek olursak, bu asırda İslâm dünyasında Moğol istilâsından önce yetişmiş olan ilim adamlarının benzerlerinin yetişmediğini görürüz. Gerçekte aklî ilimlerde bir dereceye kadar ilerleme kaydedilmiş olmakla beraber, naklî ilimlerde öncekilere bir şey ilâve edilmediği, hattâ gerileme olduğu ve önceki asırlarda yetişmiş olan âlimlerin emsâlinin bu asırda yetişmediği kabul edilebilir.

Bu dönemde yetişen ilim adamları ve müellifler, önceki asırlarda yazılan eserlere şerh, hâşiye ve ta'lik yazarak veya önce yazılmış olan geniş eserleri ihtisar ederek ya da nazım şekline sokarak, ilmi faaliyetlerini sürdürmüşler, hattâ bazı müellifler, kendi eserlerini dahi çoğu kez önce kısa metin şeklinde yazıp, sonra şerh ederek veya yazdıkları geniş eserleri ihtisar ederek yeni bir eser meydana getirmişlerdir.

1. Sa'duddîn et-Taftâzânî Hayatı ve Eserleri:

et-Taftâzânî'nin asıl ismi, hakkında yazılan eserlerin çoğu **Mes'ud b. 'Umer b. Abdullah (Sa'duddîn) et-Taftâzânî**¹ olduğu yönünde birleşir. Taftâzân kasabasına doğduğu için bu kasabaya nisbet edilmiştir. et-Taftâzânî'nin bu lâkabından (et-Taftâzânî) başka el-Herevî (Herât'a nisbeten) ve el-Horâsânî (Horasan'a nisbeten) lakablarıyla da anılmaktadır. Taftâzânî diye anılması Taftâzân 'da doğduğu, el-Herevî diye anılması Herât'ta bir müddet ikamet ettiği, Horâsânî diye anılması ise Horâsân'da yaşadığı içindir².

et-Taftâzânî, Safer 722/ (Şubat-Mart) 1322 de Horasan bölgesinde Nesâ yakınındaki Taftâzân köyünde dünyaya gelmiştir.³ Zamanın meşhur âlimleri 'Adududdin el-Îcî ve Kutbuddin er-Râzî ve et-Tahtânî (öl. 766/1364)'den ders alarak tahsilini tamamlamıştır⁴.

1 et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, nşr. 'Abdu'l-Kerim ez-Zübeydi, Dâru'l-Beyan el-'Arabî, Cidde, 1985, s. 9; Taşkoprüzâde, 'İsâmuddîn Ahmed b. Muslihuddîn, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, nşr. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdulvahhâb Ebû'n-Nûr, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Kahire, ts, I, 205; Şerefuddîn, *İbn-i Esirler ve meşâhiru 'ulemâ*, Dersa'âdet, İstanbul, 1322, s. 144; Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicazî el-Sekâ, Mektebetu'l-kulliyat el-Ezheriyye, Kahire, 1988, s. 4; Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin esmâ'u'l-mu'ellifin ve âsârü'l-musannifin min Keşfi'z-zunûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1982, II, 430; 'Umer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.; eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Ali, *el-Bedru't-tâli*, Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut, ts., II, 303; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-'Alâm*, Mehran Matbaası, İstanbul, 1316., III, 1657; Ferîdûnî, Meşayih, "*et-Taftâzânî*" md. Dâ'iretu'l-me'ârif-i Teşeyyu', Tahran, 1373, IV, 463; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Curcânî*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, İstanbul, 1984, s. 75.

² et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 9.

³ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 9; el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'Arifin*, II, 430; Storey, C. A., "*Taftâzânî*" md. *İA*, İstanbul, 1979, XX, 118; Haddad, Wadi Z., "*al-Taftâzânî*," md. *Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, XIV, 244; Gümüş, *a.g.e.*, s. 75; H. Murat Kumbasar, *a.g.t.*, s.12.

⁴ Gümüş, *a.g.e.*, s. 75; Storey. *a.g.md.*, *DİA*, XX, 118.

et-Taftâzânî'nin Feryûmad, Herât, Guçduvan, Gülistan, Havârizm, Serahs ve Semerkand şehirlerinde bulunduğu, bu şehirlerde yazdığı eserlerden anlaşılmaktadır.

Timur zamanının ilk yıllarında önemli iki âlim vardı ve öğrenciler özellikle onlardan ders almak için Semerkand ve Herât'a gitmekteydi. Bunlardan biri Sa'duddîn Mes'ûd et-Taftâzânî'dir. et-Taftâzânî, Timur'un daveti üzerine 787/1385'te Hârezm'den Semerkand'da geldi. et-Taftâzânî'den doğrudan ya da dolaylı olarak ders almak, o dönem öğrencileri için büyük şerefti. et-Taftâzânî'nin şöhreti o kadar büyüktü ki, daha o ölmeden önce, Mısır'da İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde ondan şöyle bahsetmekteydi: "... Bağdat, Basra ve Kûfe gibi büyük ilim merkezlerinin harap olmasıyla ilim, 'umrân ve medeniyetlerin devam etmesi ve ilim adamlarının çokluğu sebebiyle Irak-ı Acem, Mâverâünnehir ve Kahire gibi medeniyetleri geliştirmiş yerlere intikal etti. Şu anda Mâverâünnehir'de eski medeniyet, var olan hükümet tarafından sürdürülmektedir. Ben bu sonuca oradaki âlimlerden birinin eserlerini inceledikten sonra vardım ki, o âlim Sa'duddîn et-Taftâzânî'dir..."¹.

et-Taftâzânî vefat edinceye kadar (793/1390) Semerkand'da ikamet etmiştir.² Muharrem ayının 22. Pazartesi günü vefat etmiş olup, na'sı Serahs'a nakledilerek orada defnolunmuştur³.

2. et-Taftâzânî'nin İlmî Münazaraları

Kaynaklarımızda et-Taftâzânî'nin ilmî münazaralarından bahsedilmekte, genellikle de bu münazaraların muhatabının Seyyid Şerîf olduğu belirtilmektedir. et-Taftâzânî'nin Seyyid Şerîf ile görüşmesi ise Timur (öl. 789/1387)'un Şiraz'ı fethettikten sonra önceden tanıştığı Seyyid Şerîf'i Semerkand'a davet etmesiyle mümkün olmuştur⁴.

Zaptettiği çeşitli ülkelerdeki büyük âlimleri Semerkand'a toplayıp burasını İslâm kültürü merkezlerinden biri hâline getiren Timur'un, hususî meclislerinde dâima âlimleri toplayıp, onlarla sohbet ederek ilmî münakaşa ve münazaralarını dinlediği bilinmektedir⁵.

Aklî ve felsefî ilimlerde de büyük âlim olan 'Allâme et-Taftâzânî de, Timur'un meclisinde bulunuyordu. el-Curcânî, ihtiyarlamış olan bu âlimin karşısına genç bir rakip olarak çıkmıştır. Fasâhat ve talâkat sahibi, münâzara, mubâhase ve ihticâc yollarını çok iyi bilen el-Curcânî, aynı derecede âlim olan fakat, dilinde kekemelik

¹ İbn Haldûn, a.g.e., s. 500.

² Madelung, W., "al-Taftâzânî, Sa'd al-dîn", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1998, X, 89.

³ Zebîhullah Safâ, *Tarih-i Edebiyyât der İrân*, Tahran, 1363, III, 1, 294295.

⁴ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 27; Storey, a.g.m.d., *DİA*; XII,118.

⁵ Gümüş, a.g.e., s. 99.

bulunan et-Taftâzânî'ye bütün tartışmalarda galip gelmiştir¹.

Bu iki âlim arasında cereyan eden ilk münazaranın konusu, “ *İntikam isteği (irâdesi) mi gazaba sebep olur, yoksa gazap mı intikam isteğine sebep olur*” şeklindeydi. Bu münazaranın hakemi Nu'mâneddîn el-Hârezmi el-Mu'tezilî (öl. 805/1402) idi². et-Taftâzânî, birinci görüşü, yâni intikam isteği gazaba sebep olduğunu; el-Curcânî ise, ikinci görüşü yâni, gadabın intikam isteğine sebep olduğunu savunmuştur³.

İkinci münazara ise yine et-Taftâzânî ile el-Curcânî arasında

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ

Allah, Kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş; gözlerine bir perde inmiştir⁴. âyeti hususundaki tartışmadır. Bu münâzarada da el-Curcânî galip gelince, et-Taftâzânî'nin çok üzüldüğü hatta bunun ölümüne sebep olduğu rivayet edilir⁵.

Aralarında geçen bir başka münazara ise, “*İsti'âre-i tebe'iyye ile İsti'âre-i temsiliyye nin bir arada kullanılması*” hususunda olup, yine Nu'mâneddîn el-Hârezmî el-Mu'tezilî nin hakemliğinde olmuştur. Mevzu olarak meşhur müfessir ez-Zemahşerî (öl. 538/1143)' nin (أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ) “*Onlar Rablerinden bir hidâyet üzerindedirler*”⁶ âyetinin tefsiri hakkındaydı⁷.

Bu mübâhasenin günlerce devam ettiği, el-Curcânî'nin, et-Taftâzânî'ye ait bazı eserleri, özellikle *Keşşâf* tefsirine yazdığı hâşiye ile fıkıh usûlüne dâir yazdığı “*et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*” adındaki eserlerini meclise getirerek ulema nezdinde tenkit ettiği rivayet olunur⁸.

Neticede el-Curcânî, bu teşbîhin sadece isti'âre-i tebe'iyye olduğunu, isti'âre-i temsiliyye ile ictimânın mümkün olmadığını ispat etmiş, hakem de bu görüşü tercih ederek, onu gâlip ilân etmiştir⁹.

3. Hocaları

Değişik sahalarda ilim tahsil eden et-Taftâzânî'nin zamanının meşhur hocalarından ders almış olduğu muhakkaktır. Ancak kaynaklar sadece iki hocasından bahsetmektedir. Bunlar:

3.1. Kutbuddîn er-Razî:

¹ Gümüş, *a.g.e.*, s. 99.

² et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 24; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, II, 305.

³ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 24; Gümüş, *a.g.e.*, s. 99-100; Kumbasar, *a.g.t.*, s. 23.

⁴ Bakara, 7.

⁵ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 24; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, II, 305.

⁶ Bakara, 5.

⁷ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 24; Gümüş, *a.g.e.*, s. 99-100; Kumbasar, *a.g.t.*, s. 24.

⁸ Gümüş, *a.g.e.*, s.105; Kumbasar, *a.g.t.*, s. 24.

⁹ Gümüş, *a.g.e.*, s. 105.

Asıl adı Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî eş-Şâfiî et-Tahtânî (öl. 766/1364) dir. Tefsir, Me'ânî, Nahiv ve Şer'î ilimler gibi birçok ilimde söz sahibiydi. (763/1361)'te Dimaşk'a gelmiş Zâhiriyye Medresesinde hocalık yapmış, 6 Zilka'de (766/1364) tarihinde vefat etmiştir¹.

Belli başlı eserleri şunlardır:

Şerhu'ş-Şemsiyye fi'l-Mantık: (Tahrîru'l- Kavâ'idil -Mantıkıyye fi şerhi'ş-Şemsiyye diye de adlandırmıştır).

Hâşiyetu'l-Keşşâf.

Levâmî'u'l-Esrâr: (Şerhu Metâli'i'l-enoâr li'l-Urmevî fi'l-Mantık).

Şerhu'l-İşârât: İbn Sinâ'nun el-İşârât adlı eserinin şerhidir.

Letâ'ifu'l-Esrar fi'l-Mantık.

Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm li's-Sekkâkî.

Risale fi tahkîki'l-Kulliyât

3.2. 'Adududdîn el-Îcî :

Asıl ismi 'Adududdîn 'Abdurrahman b. Ahmed b. 'Abdilğaffâr Kâdî Kudâti'l-Meşrik ve Şeyhu'l-'Ulemâ eş-Şîrâzî'dir. Şiraz yakınlarında Îc kasabasında doğmuştur. Birçok ilim sahasında söz sahibi olan el-Îcî, mudakkik, muhakkik ve meşhur bir âlim olup birçok eser sahibidir. 756/1355 yılında Duriyman kalesinde zindanda vefat etmiştir².

Belli başlı eserleri şunlardır:

Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib.

el-Mevâkîf fi 'ilmi'l-keîm.

el-Cevâhîr.

el-Fevâ'idu'l-ğiyâsiyye fi'l-me'ânî ve'l-beyân.

Risâletu'l-ahlâk.

4. et-Taftâzânî'nin Talebeleri:

Asrın en büyük alimlerinden olan Allâme et-Taftâzânî'nin talebeleri hakkında kaynaklarda fazla bilgiye raslanmamaktadır.

Belli başlı talebeleri şunlardır:

¹ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 27.

² et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 27.

4.1. Burhânuddîn Haydar b. Muhammed el-Herdevî:

et-Taftâzânî'nin "*Şerhu'l-Keşşâf*" ına hâşiye, el-Îcî'nin *Şerhu'l-Mevakîfi*'na hâşiye ve *es-Sirâciyye fi'l-ferâiz*'e şerh yazmıştır. (öl. 820/1417)'den sonra vefat etmiştir.

4.2. Celaluddîn Yûsuf el- Evbehî:

Horasan, Irak ve Mâverâünnehr ulemasındandı. Arapça ilminde zamanında tek otoriteydi. Taftâzânî'nin yakın talebelerinden olup öğrencileri arasında ona eserlerini düzeltme icazeti vermiştir.

4.4. Hasan b. Alî b. Hasan es-Serahsî el-Ebîverdî eş-Şâfiî (Ebû Muhammed Husâmuddîn):

Ebîverd'de doğmuş, orada yaşamış, et-Taftâzânî'nin derslerine devam etmiş, daha sonra Bağdad'a oradan da Isfahan'a gitmiş, orada Matematik tahsili yapmış, 13 Cumâde'l-Âhire 816/1413'te Yemen'in Ta'iz kasabasında vefat etmiştir. *Hâşiye 'alâ şerhi Metâli'i'l-envâr fi'l-mantık li'l-Urmevî ve Rabî'u'l-Cenân fi'l-me'ânî ve'l-beyân* adlı eserler bırakmıştır.

4.5. Fethullah eş-Şirvânî:

Asıl adı Fethullah b. Ebî Yezid b. 'Abdulazîz b. İbrâhim eş-Şirvânî eş-Şâfiî (öl. 857/1453)'te vefat etmiştir. *Şerhu İrşâdi'l-Hâdî, Tefsiru Âyeti'l-Kürsî ve Şerhu'l-Merâh* gibi eserleri vardır.

4.6. el-Mevlâ Kara Dâvud:

Keşfu'z-Zunûn'da et-Taftâzânî'nin talebesi olarak zikredilir. *Hâşiye 'alâ hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Curcânî 'alâ şerhi Kutbiddîn er-Râzî 'ale's-Şemsiyye* adlı eseri vardır¹.

4.7. Muhammed el-Buhârî:

Asıl ismi 'Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-'Acemî'dir.. 779'da doğmuş, Buhara'da yetişmiş Aklî ve naklî ilimlerle meşgul olmuş, 5 Ramazan 841 yılında Dimaşk'ta vefat etmiştir. *Fazîhatu'l-Mülhidîn ve Nasihatu'l-Muvahhidîn ve Risale fi'r-reddi 'alâ'l-Vucûdiyye* adlı eserleri mevcuttur².

5. Eserleri:

et-Taftâzânî, döneminin bütün ilimlerini ihata ettiğinden bize İslamî ilimlerin hemen hemen her sahasında metin, şerh ve Hâşiye şeklinde birçok eser bırakmıştır. et-Taftâzânî hakkında yazılan teliflerden istifade ederek eserlerini şu tertip üzere tasnif edebiliriz:

5.1. Nahiv ve Sarf İlmine Dair Eserleri

¹ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1063.

² *Keşfu'z-zunûn*, II, 1215; et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 31

Şerhu't-Tasrîfi'l-İzzî: Hindistan'da Sa'dîyye olarak bilinir. İzzeddin İbrâhim b. 'Abdilvehhâb b. 'Îmâduddîn İbrâhim ez-Zencânî (öl. 655/1257)'nin Sarf ilmine dair yazdığı eserinin şerhidir. et-Taftâzânî'nin 16 yaşındayken telif ettiği ilk eseridir.¹Süleymaniye Kütüphanesi'nde *'İzzî Şerhi*, *Şerhu't-Tasrîf fi'l-İzzî*, *Tasrîf Şerhi* isimleriyle kayıtlıdır. Eser *'İzzi Şerhi* 3 nüsha, (Yazma Bağışlar, nr. 134), *Tasrîf Şerhi* 1 nüsha (İsmihan, nr. 405/1), *Şerhu't-Tasrîfi'l-İzzî* 54 nüsha (Ayasofya, nr. 2536) adıyla mevcuttur².

Eser birçok kez, İstanbul,1235, Tahran 1270/1884 (bir mecmûa içinde), Delhi 1289, 1295 (Ahmed b. Şah Gûl'un *Miftâhu's-Sa'diyye'* si ile birlikte) Bombay 1292, Luknov 1306, Kahire 1307'de basılmıştır. ³Bu şerh üzerine bir çok hâşiye yazılmıştır.

Suyûtî (öl.911/1505): *Şerh 'ale't-Tasrîf*.

Muhammad b. Ali el-Halebî (öl. 933/1526): *Hâşiye*.

Nasîruddîn el-Likânî (Ebû 'Abdillah) (öl. 958/1551)

Nasîruddîn el-Likânî (İbrâhim) (öl. 1041/1631)

Sa'duddîn el-Berde'î.

Mahmûd b. Kasım el-Gazzâ.

Kasım b. Kutluboğa (öl. 879/1474)

İrşâdu'l-Hâdî: et-Taftâzânî'nin, Havârizm'de 778'de oğlu Hâdî için yazmış olduğu bir nahiv kitabıdır. Ayrıca bu eseri Hasan Şâzelî Ferhûd, (Riyad 1984) ve Abdulkerîm ez-Zebîdî (Cidde 1985) tahkik etmişlerdir.

Mukaddime ve üç bölümden ibaret olan eserin şerhleri şunlardır:

Fethullah eş-Şîrvânî (Talebesi).

eş-Şeyh 'Alâeddîn el-Buharî.

'Ali b. Muhammed el-Bistâmî (Musannifek).⁴

Şerefuddîn 'Ali eş-Şîrâzî

Muhammed Emircân et-Tebrîzî.

Muhammed b. eş-Şerif (Seyyid Şerif el-Curcânî'nin oğlu).

¹ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1139; Thomson, William, "*Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî*", *Muslim World*, New York, 1951, XLI, 66.

² Kumbasar, a.g.t., s. 28.

³ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 36; İA, XII, 119.

⁴ *er-Reşâd fî şerhi irşâdî'l-Hâdî*, çalıştığımız eserdir. Nüshaları ve özellikleri daha sonra nüshaların tanıtımı adlı başlık altında zikredilecektir. el-Bağdâdi, *Hediyetu'l-Arifîn*, II, 430.

Muhammed b. Muhammed el-Buhârî¹.

.et-Terkibu'l-celil fi'n-Nahv: Nahvin bütün vecihlerine şâmindir².

Şerhleri şunlardır:

Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî (Debbâğzâde)

el-İsbâh fi Dibâceti'l-Misbâh fi'n-Nahv.³

Kavânînü's-Sarf.⁴

5.2. Belâgat İlmine Dair Eserleri

el-Mutavvel: *Şerhu'l-Mutavvel* ve *Şerhu't-Telhîsi'l-Mutavvel* isimleriyle de bilinmektedir. Bu eser et-Taftâzânî'nin, Herât'ta 748'de el-Kazvinî'nin (öl. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân* adlı eserine yazdığı bir şerhtir⁵. Eser, bir çok kez, İstanbul 1260-1289 (el-Curcânî'nin Hâşiyeleri ile birlikte), Luknov 1265, (sadece birinci kısım) 1287 (sadece birinci kısım), 1878-1300,1889, (Türâb Ali'nin, metindeki beyitler hakkındaki *İzâlatu'l-uzel* adlı şerhi ile), Tahran 1270, Delhi 1326 (Muhammed 'Abdurrahman'nun şerhi *el-Mu'avvel* ile birlikte), 1274 tarihli Farsça bir rivâyeti (el-Fenârî, el-Curcânî, es-Semerkindî ve Muhammed Rızâ Gulpâyagânî'nin şerhleri ile), basılmıştır⁶. Bu eserin Hâşiyeleri şunlardır:

Seyyid Şerif el-Curcânî (öl. 816/1413).

Hasan b. Muhammed Şah el-Fenârî (öl. 886/1481).

Muhammed b. Ferâmuz (öl. 885/1413).

Ebu'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkindî.

Habîbullah eş-Şirâzî (öl. 994/1585).

Ahmed b. Yahya b. Muhammed (öl.906/1500).

Muslihuddîn Muhammed el-Lârî (öl. 979/1571).

'Alâeddîn 'Ali b. Muhammed el-Bistâmî (öl. 875/1470)

Ahmed b. 'Abdillah el-Ğanîmî (öl. 850/1446).

¹ *Keşfu'z-zunûn*, I, 67-68; *İA*, XII, 119.

² et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 47; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l'Arîfin*, II, 430.

³ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 47; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l'Arîfin*, II, 430.

⁴ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 47; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l'Arîfin*, II, 430.

⁵ Mukaddem, Muhammed-i 'Alevî, "Bahsî der bâre-i Kitâb-ı Mutavval-ı Sa'duddîn Taftâzânî ve te'sîr-i ân der kutub-ı belâgi", *Miškât*, Meşhed, sy. 6, 1363/ 1984, s. 62-87; Recep Dikici, "Yûsufağa Kütüphanesindeki al_Mutavval ve Şerhlerinin Yazma Nüshaları", *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul,1992, sy. 81, s 193.

⁶ *İA*, XII, 119.

Ahmed et-Taişî.

Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Bistâmî (öl. 842/1438).

‘İzzeddîn Muhammed b. Ebî Bekr (öl. 819/1416).

Yahya b. Yûsuf es-Sîrâmî (öl. 833/1429).

Hasan b. ‘Abdissamed es-Samsunî (öl. 891/1486).

Nizâmüddîn ‘Osmân el-Hatâyî (öl. 901/1495)¹.

Mutavvel'in Türkçe'ye tercümesi Muhammed b. Muhammed (Altıparmak) (öl. 1033/1623) tarafından yapılmıştır².

Muhtasaru'l-Me'ânî: Muhtasaru Şerhi Telhîsi'l-Miftâh, Muhtasar ve İhtisâru Şerhi't-Telhîs diye de adlandırılmıştır. et-Taftâzânî bu eserinde *el-Mutavvel*'i muhtasar bir şekilde şerh etmiştir³. Çok kısa ve metne ithal edilmiş bir şerh olup 756/1356'da Ğucduvân'da ikmal edilmiş ve Mahmud Cânî Bey'e ithaf olunmuştur. Birçok kez baskısı yapılan eser, Kalküta 1813, Luknov 1261,1312, (el-Benanî'nin şerhi ile), Bulak 1271 (Desûkî'nin tahşiyesi ile), Beyrut 1285, İstanbul 1301, Lahur 1306 ve Delhi 1286, 1324'te basılmıştır⁴. Bu eserin Hâşiyeleri şunlardır:

Nizâmüddîn ‘Osman el-Hatâyî (öl. 901/1495.).

Abdullah b. Şihâbiddîn el-Pezdevî (e-Yezdî) (öl. 1010/1601).

İbrâhim b. Ahmed (İbni Molla Halebî)

‘Umer b. el-Hatîb (Hatib Zâde).

Yûsuf b. Huseyn el-Kirmasetî (öl. 906/1500).

Şihâbuddîn Ahmed b. Kâsım el-‘İbâdî el-Ezherî (öl. 994/1585).

Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed (öl. 916/1510).

Muslihuddîn Mustafâ b. Hişam er-Rûmî.

Muhammed el-Hatib (Hatibzâde er-Rûmî) (öl. 901/1495)⁵.

Şerhu'l-kısmi's-sâlis mine'l-Miftâh: Sîrâcuddîn Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (öl. 676/1277)' nin *Miftâhu'l-'Ulum* adlı eserinin üçüncü kısmına yazmış olduğu bir şerhtir. et-Taftâzânî'nin hayatının son zamanlarında yazdığı eserlerden biridir. Yazma nühaları şu kütüphanelerde

¹ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 47

² *Keşfu'z-zunûn*, I, 474.

³ Weis, B., "al-Taftâzânî", *Encyclopedia of Araic Literature*, London, 1998, II, 751.

⁴ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 37; *İA*, XII, 119.

⁵ *Keşfu'z-zunûn*, I, 476.

bulunmaktadır: Escorial nr. 26, India Office (loth, nr. 847/848), Leiden (de Goeje ve Houtsma, nr. 298), Trinity College, Cambridge (Palmer, nr. 18) ve başka yerler¹.

5.3. Mantık, Kelâm ve Akaid İlimlerine Dair Eserleri

Şerhu Risâleti'ş-Şemsiyye: *Şerhu'ş-Şemsiyye* diye de bilinir. Bu eseri, Necmuddîn b. 'Ali el-Kazvî'nin Mantıkla ilgili *eş-Şemsiyye* adlı eserinin şerhidir. Yazma nüshaları Berlin (Ahlwardt, nr. 5266-5268)'de olup 1326'da Luknov'da basılmıştır².

Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm: Ğayetu Tehzîbi'l-keîâm fî tahrîri'l-Mantık ve'l-Kelâm diye de bilinir. Müellif bu eserini, birinci bölümü mantıkla ikinci bölümünü de Kelâm ile ilgili olmak üzere iki kısma ayırmıştır.³Eser defalarca, Kalküte 1243 (el-Yezdî'nin şerhi ile), 1328 (Urduca bir tercüme ile birlikte), Luknov 1260 (*İsâğûcî*'yi tâkiben), Luknov 1869, ve daha bir çok defa basılmıştır⁴. Bu eserin şerhleri şunlardır:

Celâluddîn Muhammed b. Es'ad es-Siddîkî el-Dîvânî (öl. 905/1499).

Ahmed b. Muhammed et-Taftâzânî (öl. 906/1500).

Necm b. Şihab.

Murşid b. el-İmâm eş-Şirâzî

'Ubeydullah b. Fadlullah el-Hubeysî.

Zeynuddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (İbnu'l-Ânî).

Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân el-Kûficî.

Muhammed b. İbrâhim b. Ebî's-Sefa (İbnü Humâm'ın öğrencisi).

Hîbetullah el-Huseynî.

Muzafferuddîn 'Ali b. Muhammed eş-Şirâzî (öl. 922/1516)⁵.

el-Makâsîd fî 'İlmi'l-Kelâm: Makâsîdu'l-Tâlibîn fî 'İlmi usûli'd-Dîn diye de bilinir. Semerkand'da 784 yılında telif etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Makâsîdu't-Tâlibîn* ismiyle 12 (Ayasofya, nr. 2365), *Şerhu'l-Makâsîd* ismiyle 42 (Cârullah, nr. 1234) nüshası ve Irak'ta Mektebetu'r-Ravzâti'l-Haydariyye'de bir yazma nüshası bulunmaktadır.

Eserin şerhleri şunlardır:

¹ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 37; *İA*, XII, 119.

² et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 40; *İA*, XII, 120.

³ *Keşfu'z-zunûn*, I, 515; Rûhânî, Muhammed Huseyn, "Tehzîbu'l-mantık", *Dâ'iretu'l-Ma'ârif-ı Teşeyyü'*, Tehran, 1375, V, 175.

⁴ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 40; *İA*, XII, 120.

⁵ *Keşfu'z-zunûn*, I, 515.

'Aliyyu'l-Kârî.

İlyâs b. İbrâhim es-Sinânî.

Hızır Şah el-Müteşâvî (öl. 853/1449).

el-Makâsîd'ı Muhammed b. Muhammed ed-Delcî (öl. 947/1540).

Makâsîdu'l-Makâsîd ismiyle kısaltmıştır¹.

Şerhu'l-Makâsîd fi'l-Kelâm: el-Cezru'l-Asammu fi şerhi Makâsîdi'l-Tâlibin diye de bilinir².

Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye: Şeyh Necmuddîn Ebû Hafs, 'Umer b. Muhammed en-Nesefî (öl. 537/1142). nin Akaid'le ilgili eserinin şerhidir. Birçok hâşiyesi vardır *Keşfu'z-Zunûn*'da 50'ye yakın hâşiyesi zikredilmiştir³. Birçok kez Kalküta 1244, Delhi 1870-1904, Luknov 1876, İstanbul 1297 (el-Kestelî ve el-Hayâlî'nin hâşiyeleri ile), Kahire 1297 (el-Hayâlî'nin Hâşiyesi ile), Cevnpûr 1903- 1930 (bazı kısımlarının Fransızca'ya çevirisi) ve başka yerlerde basılmıştır⁴.

*Fusûsu'l-Hikem: (Def'u'l-Fusûs ve'n-Nukûs)*⁵ et-Taftâzânî bu eserinde İbnu'l-Arabî'ye reddiyeler yazmıştır⁶.

5.4. Usûle Dair Eserleri:

et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh: Keşfu't-Telvîh fi Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh olarak da geçer⁷. Sadru's-Şerî'a 'Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî (öl. 747/1346)' nin *et-Tenkîh* adlı eserinin şerhidir. Eser Delhi 1267 (1851; Sadru's-Şerî'a'nın kendi *el-Tavzîh* adlı şerhi ile), Luknov 1281 (1864; *et-Tavzîh* ve Hasan Çelebî. Molla Husrev ile Zekeriyâ el-Ensârî'nin Hâşiyeleri ile) ve Kazan 1301 (1884; *et-Tavzîh* ile basılmıştır⁸. Birçok Hâşiyesi vardır.

Şerhu'l-Muhtasar fi'l-Usûl: Şerhu's-Şerh diye de bilinir. 'Adududdîn el-'Îcî'nin, İbnu'l-Hâcib'in *Muhtasar el-Müntehâ* adlı eserine yazdığı şerh'in şerhidir. 1316-1319 tarihli bir tabı Moh. Ben Cheneb tarafından İbnu'l-Hâcib maddesinde zikredilmiştir⁹. Berlin (Ahlwardt, nr. 4376), India Office (Loth, nr. 302- 304) ve

¹ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1780.

² et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 41; Anawati, G. C, "Textes Arabes Anciens Édites en Égypte au Cours des Annees 1985 à 1986" Kahire, 1988, c. 18, s. 304-307; Gilliot, Claude, "Textes Arabes Anciens Édites en Égypte au Cours des Annees 1990 à 1992", Kahire, 1993, c. XXI, s. 480.

³ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1145; Gilliot, Claiude, "Textes Arabes Anciens en Égypte au Cours des Annees 1985 à 1987", Kahire, 1989, c. XIX, s. 338-331.

⁴ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 41; *İA*, XII, 120.

⁵ el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'Ârifîn*, II, 430.

⁶ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 41

⁷ *Keşfu'z-zunûn*, I, 496.

⁸ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 42; *İA*, XII, 121.

⁹ *İA*, XII, 121.

başka kütüphanelerde yazmaları vardır¹.

5.5. Fıkıh İlmine Dair Eserleri

el-Miftâh fi furû'î'l-fıkhi's-Şâfiî: Miftâhu'l-fıkh adıyla da bilinir. Berlin Kütüphanesinde (Ahlwardt, nr. 4604) bir yazması vardır².

*el-Fetâva'l-Hanefiyye*³:

*İhtisâru Şerhi Telhîsi'l-Câmi'i'l-Kebîr: Mes'ud b. Muhammed el-Gucdevânî'nin, eş-Şeybânî'nin el-Câmi'u'l-Kebîr, adlı eserinin şerhinin şerhidir*⁴. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, 963/4), "*Şerhu't-Telhîsi'l-Camî'il-Kebîr*" ismiyle "*Muhtasaru şerhi't-Telhîs'il-Camî'i'l-Kebîr*" ismiyle birer adet yazma nüshaları vardır⁵.

*Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye: Sirâcuddîn Muhammed b. Mahmûd b. Abdirreşid es-Secâvendî el-Hanefî'nin eserine yazmış olduğu şerhtir*⁶.

5.6. Tefsir İlmine Dair Eserleri

*Keşfu'l-esrâr ve 'İddetu'l-ibrâr: Farsça yazdığı bir tefirdir*⁷.

*Hâşiye 'ale'l-Keşşâf: Zemahşeri'nin Keşşâf 'an hakâ'iki't-Tenzîl adlı eserine ta'lik ve şerh tarzında yazdığı eseridir*⁸. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 0.365) "*Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*" ismiyle 44 Berlin (Ahwardt, nr. 793) India Office ve başka kütüphanelerde yazmaları vardır⁹.

5.7. Hadis İlmine Dair Yazdığı Eseri

Kitâbu'l-Erba'in fi'l-Hadis: Şerhu Hadîsi'l-Erba'in diye de bilinmektedir. Bu kitap Tunus'ta h.1295'te basılmıştır¹⁰.

5.8. Fıkhu'l-Luğa'ya Dair Yazdığı Eseri

*en-Ni'amu's-Sevâbiğ fi Şerhi el-Kelimi'n-Nevâbiğ: Zemahşeri'nin Nevâbiğu'l-Kelim adlı eserinin şerhidir. Bu eser Kahire'de 1287'de (el-Beyrûnî'nin Hâşiyesi ile) ve Beyrut'ta 1306'da basılmıştır*¹¹.

5.9. Edebiyat'a Dair Yazmış Olduğu Eseri

¹ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 42; *İA*, XII, 121.

² et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 42; *İA*, XII, 121.

³ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 42.

⁴ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 42; *İA*, XII, 121.

⁵ Kumbasar, *a.g.e.*, s. 35.

⁶ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 43.

⁷ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 43.

⁸ *Keşfu'z-zunûn*, II, 1478.

⁹ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 43; Kumbasar, *a.g.t.*, s. 35; *İA*, XII, 121.

¹⁰ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 43.

¹¹ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 43.

Bostan Tercemesi: Muslihuddîn Sa'dî Şirâzî (öl. 671/1272) nin Farsça olan eserini Taftâzânî Türkçe'ye tercüme etmiştir.¹

5.10. Muhtelif Konulara Dair Yazmış Olduğu Eserleri

Risâletu'l-İkrâh:²

*Risâletu'l-Hudûd*³

ET-TAFTÂZÂNÎ'NİN İRŞÂDU'L-HÂDÎ ADLI ESERİNDE TAKİP ETTİĞİ METOD

et-Taftâzânî'nin gramere dair metodundan bahsedecek olursak öncelikle gramer metotları hakkında özellikle de yaşadığı dönemdeki metotlara göz atmak uygun olacaktır. Hicri 4. asırdan sonraki dönem Arap dili gramerinin tamamlandığı bir zaman olarak kabul edilir. Bu zamanda şöhret bulan müellifler mevcut olan metotlara gramer açısından yeni bir şey katmamıştır. Onlar Şevki Dayf'ın⁴ görüşüne göre bunlar kendilerinden önce telif edilen eserlere şerh, muhtasar, ve haşiye yazmışlardır.

Bu gramerler geldiklerinde gramer ekolleri metotlarını belirlemiş, gramer belirli esaslara oturtulduğu için onlardan birinin yapabileceği tek şey sadece bu ekollerden birine tabi olmak, onun görüşlerini almak, onu savunmak, metodunda bu ekolün ıstılahlarını kullanmaktır. Bu yüzden 7. asır müelliflerinden birine, sırf tedris ve teliflerinde Basra ekolünün görüşlerini esas alıyor ve onu müdafaa ediyorsa bu Basra ekolünden denemez çünkü ekolün tesisinde herhangi bir katkı veya yeni bir şey eklememiştir. Ona ancak Basra ekolünün metodunu kullanıyor veya taklit ediyor denir. Bu aynı zamanda Kûfe ekolünü taklit edenler içinde söylenebilir.

Bu Sibeveyh için söylenemez ona ancak Basra ekolündendir denir bu el-Ceremî, el-Mâzinî, el-Muberred, ibnu's-Sirâc'a içinde denebilir.

El-Kisâî'ye Kûfelidir denebilir. Yine el-Ferrâ, Sa'leb, ebu Bekri'l-Enbârî'yede Kûfelidir denebilir. Çünkü bunlar mensup oldukları ekole yenilikler getirerek ekolün oluşmasına katkıda bulunmuşlardır

Ekoller hakkındaki belirttiğimiz bu görüşe binaen et-Taftâzânî'nin İrşâdu'l-Hâdî adlı eserinde kullandığı mustalahlar, benimsediği ve savunduğu görüşlere

¹ et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 43; *İA*, XII, 121.

² et-Taftâzânî, *İrşâdu'l-Hâdî*, s. 43.

³ 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, , "Risale fi'l-Hudûd li'l-Allame et-Taftâzânî", *Adwa al-Shari'a*, Riyad, 1404, sy., XV, s. 9-23; Eserleri için bkz. Tafazzulî, Âzer- Cevân, Mehîn Fezâilî, *Ferheng-i Bozorgân-ı İslâm ve İrân*, Meşhed, 1993, s. 616

⁴ Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.

göre Basra ekolünü taklit ediyor denebilir. O Basra ekolündendir denemez. Bazen her iki ekolün kullandığı mustalahları kullansa da o Bağdat ekolündendir diyemeyiz.

Bu sonuca varmamızı sağlayan unsurlar et-Taftâzânî'nin *İrşâdu'l-Hâdî* adlı eserinde eserinde Basra ekolünün ıstılâhlarını kullanmıştır. Örneğin:

ما لا ينصرف هو ما يجتمع فيه فرعتان من علل تسع أو ما يقوم مقامهما. و ما ينصرف و ما لا ينصرف

gibi mustalahlar Basra Dil Ekolünün kullandığı mustalahlardır. Buna karşılık Kûfe Dil Ekolünün kullandığı mustalahlar ise *ما يجري و ما لا يجري* gibi mustalahlardır.

Tenâzu' (تنازع) bâbında, ikinci fiilin i'mâl ettiğini savunmuş buda Basra ekolünün görüşüdür.

Mübteda'yı ref' hususunda savunduğu görüş ise lafzi 'amillerden hali olması görüşüdür. Bu da Basra ekolünün görüşüdür. Buna benzer delilleri çoğaltabiliriz.

Nahiv meseleleri Basra Dil Ekolünün görüşüne göre işlenmiş olup, bununla beraber bazı konularda Kûfe Dil Ekolünün görüşüne de yer vermiştir. Bu yüzden et-Taftâzânî için *İrşâdu'l-Hâdî* adlı eserini tetkikten sonra bazen Kûfe Ekolünün görüşlerini tercih etmişse de Basra dil ekolünü taklit etmiştir diyebiliriz.

et-Taftâzânî'nin ve İbnu'l-Hâcib'in eserlerinde kullanmış oldukları metod tertib ve bölümler açısından aynıdır.

İrşâdu'l-Hâdî adlı eseri diğer eserlerden ayıran en bariz özellik müellifin eserine bir mukaddime ile başlayarak mukaddimede hamd ve senâdan sonra kitabın bir muhtasar ve isminin *İrşâd* olduğunu, oğlu ve faydalanmak isteyen herkes için kaleme aldığını belirtmiştir. Eserin başında yer alan önsöz çağdaş eserlerin metodu sayılmaktadır. El-Kâfiye ve el-Urcumuyye adlı eserler önsözden yoksundurlar.

et-Taftâzânî'nin *İrşâdu'l-Hâdî* adlı eserine göre Basra ekolündendir denemez ancak ona tabi olmuştur denebilir. et-Taftâzânî'nin Basra ve Küfe ekollerinin her ikisini de tabi olduğundan o Bağdat ekolüne tabi olmuştur diyemeyiz.

İrşâdu'l-Hâdî, et-Taftâzânî'nin Havârizm'de 778'de oğlu el-Mukerrem (Hâdî) için yazmış olduğu bir nahiv kitabıdır. Eser *el-Hâcibîyye*'nin muhtasarıdır¹.

et-Taftâzânî bu eserinin mukaddimesinde *فَهَذَا مُخْتَصَرٌ فِي عِلْمِ النَّحْوِ* ibaresiyle eserin nahiv ilmine dair bir muhtasar olduğunu belirtmiştir. Eser, bir mukaddime ve üç bölümden ibarettir.

Mukaddimede nahiv ve kelimenin tariflerini vermiş, bu kitabı telif etmedeki

¹ Hasan Şâzeli Ferhûd, "Kitâbu'l-İrşâd" *Câmi'atu'l-Melik Su'ûd Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb* (1984), XI/I, s. 313-356.

amacını, kitabın ismine işaret ve daha sonra da nahiv ilmini tarif, nahiv ilminin gayesini, kelime ve kısımlarına değinmiştir. Daha sonra kitabını üç bölüme ayırarak

Birinci bölümde: İsmi ele alarak mu'reb ismi, esmâ'î sitte'yi, memnu' mine's-sarf, el-merfû'ât ve buna tabi olan konuları, sonra da mensûbâtları işleyerek ilk olarak mef'ûl-u mulak'ı ele almış sonra da el-mef'ûl-u bihi, el-mef'ûl-u fihi, el-mef'ûl-u lehu, el-mef'ûl-u ma'ahu, hâl, sonra da tevâbî' işleyerek sıfat, atf, tevkîd, bedel, atf-ı beyân, sonra da mebnî isimleri işleyerek zâmîrleri, esmâ'î'l-işâre, el-mevsûlât, esmâ'î'l-ef'âl, esmâ'î'l-esvât, ve elğâyât'ı işlemiştir. Bu bölümde ayrıca ma'rife ve nekireyi ele alarak ma'rife'nin kısımlarına muzmâratlarla başlayarak esmâ'î'l'-aded, muzekker, muennesi işlemiş daha sonra masdar, ismi fâ'il, ismi mef'ul son olarak da ismi tafdîl'i ele almıştır.

İkinci bölümde fiili ele alarak mâzî, muzâri', muzâri' fiili nasb eden edatları, cezm eden edatları, ef'âlu'l-kulûb, ef'âlu'n-nâkîsa, ef'âlu'l-mukâraba, ef'âlu'l-medh ve'z-zem ve't-ta'accub'u işlemiştir.

Üçüncü bölümde harfleri ele alarak tenvin konusunu işleyerek kitabına son vermiştir.

et-Taftâzânî bu kitabında sarf ilmine hiç yer vermeyerek kitabını sadece nahiv ilmine tahsis etmiştir. Bu uygulaması daha önce ibnu'l-Hacib'in (el-Kafiye'yi sadece nahiv eş-Şâfiye'yi de sarf'a tahsis ettiği gibi) yaptığı gibi, konusu sadece sarf olan *Şerhu't-Tasrîfi'l-İzzî* adlı kitabıyla iktifa ettiğine delil olarak gösterilebilir.

et-Taftâzânî'nin bu eserini son derece kısa ve veciz bir üslûpla yazmayı amaçladığı için eserin anlaşılması güçleşmiş, bundan dolayı bazı müellifler tarafından şerh edilmiştir. *Keşfu'z-zunûn* sahibi yedi şerhinden bahseder¹. Şerhler eserleri kısmında zikredilmiştir. Çoğu kez nahiv kurallarını delil getirmeksizin zikretmiştir.

Eserin nüshaları:

Yazma nüshaları: Evkâf Kütüphanesi Mecâmi', nr. 1273; Evkâf Kütüphanesi Mecâmi', nr. 6095; Mektebetu'd-dirâsati'l-'Ulyâ Mecâmi', nr. 632, Edebiyat Fakültesi, Bağdat; Mektebetu'l-İmâmu'l-Hakîm, Mecâmi' nr. 34, Necef'te 4 nüshası mevcuttur.

Süleymaniye Ktp. (Pertev Paşa, nr.542)

Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa, nr. 542'de bulunmaktadır. Bu nüsha 56 varak olup, her varakta 25 satır bulunmaktadır. Metin, şerhten kırmızı çizgilerle ayrılmıştır. Nesih hattıyla yazılmıştır. Müstensihî ve istinsah tarihi

¹ *Keşfu'z-zunûn*, I, 67-68.

zikredilmemiştir.

Eserin varak kenarlarında çok olmasa da hâşiyeler mevcuttur. Bunlar çoğu zaman asıl metinden düşen bir kelimeyi veya cümleyi tamamlamak için, bazen müphem bir kelimeyi bazen de bir kaideyi açıklamak içindir.

Süleymaniye Ktp. (Şehid Ali Paşa, nr. 2388)

Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, nr. 2388'de bulunmaktadır. Bu nüsha 63 varak olup, her varakta 31 satır bulunmaktadır. Metin, şerhten kırmızı çizgilerle ayrılmıştır. Talik hattıyla yazılmıştır. Müstensihî Yahya b. Hüseyin Muhammed'dir. İstinsah tarihi ise 1092/1681 dir. Müstensih, hattın güzel, açık ve okunaklı olmasına özen göstermiş, noktalama işaretlerine riayet etmiştir.

Süleymaniye Ktp. (Şehid Ali Paşa, nr. 2477)

Süleymaniye Kütüphanesinde Şehid Ali Paşa, nr. 2477 'de bulunmaktadır. Bu nüsha 69 varak olup her varakta 25 satır yer almaktadır.

Süleymaniye Ktp. (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 417)

Süleymaniye Kütüphanesi Amcazâde Hüseyin Paşa No:417'de bulunmaktadır. Bu nüsha 97 varak olup her varakta 17 satır bulunmaktadır. Nüshanın hattı talik olup okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Müstensihî zikredilmemiş ancak istinsah tarihi 963/1556 olarak kaydedilmiştir. Keşfu'z-zunûn'un sahibi c.1,s.67 İrşâdu'l-Hâdî'den

إرشاد الهادي في النحو للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفنيزاني ألفه سنة ثمان وسبعين وسبعمئة بخوارزم لولده المكرم وجعله على مقدمة وثلاثة أقسام المقدمة في تعريف النحو والكلمة القسم الأول في الاسم والثاني في الفعل والثالث في الحرف فصار متنا لطيفا جامعا متداولاً في أيدي أصحابه فشروحه ممزوجاً وغير ممزوج منهم

تلميذه شاه فتح الله الشرواني

والشيخ علاء الدين علي البخاري

وعلاء الدين علي بن محمد البسطامي المعروف بمصنفك الفه سنة ثلاث وعشرين وثمانمئة وسنة عشرون سنة وهو أول تأليفه

وشرف الدين علي الشيرازي

ومحمد المدعو باميرجان التبريري شرح شرحاً ممزوجاً بين اعرابه اولاً ثم ابرز معناه وسماه توضيح الإرشاد أوله أولى الألفاظ الموضوعات بالتقديم الخ

ومحمد بن الشريف الحسيني ولد السيد الشريف الجرجاني صنف شرحاً لطيفاً ممزوجاً وفرغ من تأليفه بشيراز سنة ثلاث وعشرين وثمانمئة أوله نحوك تصريف النواظر الخ

وشمس الدين محمد بن محمد البخاري وسماه المرشد أوله ان أخرى ما يفتح به تيمنا كل كتاب الخ

şeklinde bahsettiğini görmekteyiz.

GÜNÜMÜZ PARALEL NUSAYRİLİK İNANCINA YANSIYAN SENKRETİZMİN TEMEL FORMLARI: MERSİN KARADUVAR MAHALLESİ ÖRNEĞİ

Abdurrahman TOGAYHAN*

Özet

Nusayrılık, gerek konsekansiyel (akidevî-ritüel) algılarıyla, gerekse dinsel sosyalleşmelerinde görülen tezahürleriyle ilgili olsun, hakkında vurgulu değerlerin tespitiyle alakalı, bilimsel ölçütler muvacehesinde, objektif araştırma kurallarına uygun, henüz hakkında çalışma yapılmayan, akidevî teamüle muhalif ezoterik bir versiyondur. Daha önce yapılan tespitlerle ilgili çalışmalarda, bize göre yapılan hata, Nusayrî perspektife yansıyan akidevî formlarla alakalı hususlarda, tek taraflı tez dayatılmasından ve bunun mutlak oluşundaki ısrarından kaynaklanmaktadır. Halbuki Nusayrî inançlılar arasında; Kur'anı kutsal kitap olarak kabul edenler etmeyenler, Ali'yi ilâh olarak görenler görmeyenler, tenasühe inananlar inanmayanlar, Sünnî terminolojiye uygun ibadeti-genellikle eksik de olsa-yerine getirenler getirmeyenler olduğu gibi; gerek İslam, gerekse İslam dışı inançlardan ve mezheplerden, bireylere ve gruplara göre farklı idraklerle tecrübe edilen, değişken mizaçlarda çok çeşitli inançlar manzumesi görmek mümkündür. Bu doğrultudaki marjinal Nusayriliğin akide boyutunda üç temel form göze çarpmaktadır; Ali eksenli heretik ezoterizm, adaptasyon niteliğinde totemizm ve daha çok İslam-öncesi izler taşıyan historisizmdir. Binaenaleyh, kendimizce ilginç bulduğumuz ve fakat görebildiğimiz kadarıyla, Nusayrîlerin cahiliyye döneminden günümüze taşıdıkları akide boyutlarıyla ilgili özgün iman sembollerinin, her hangi nedenlerle farkına varılmamış olması, bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir.

Anahtar Sözcükler: Paralel Nusayrî(lik),Totem(izm),Historisizm, Ezoterizm, Senkretizm, Buheyman, Horoz, Mana, Toprak Ana, Cahiliyye, Ali, Kader birliği asabiyesi.

Abstract

In this article, the pagan and the Nusayri (Arab Alawities) cultures and the Senkretic symbols embodying the Marginals who are seen as occupying the bottom level of the Nusayri society are studied. Their transformation of the pagan culture to the present day is also examined. In addition, their religious and ideological views are worked. Marginal Nusayrisizm within Nusayrisizm shows a specific character. In our opinion, previous mistakes about the issue comes from the facts that one sides view about the form of the faith

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

which shapes Nusayrisizm is forced and insisted that the argument is a fact. In fact, it is possible to observe many different faith series within the believers of Nusayrisizm. Three main form of marginal Nusayrisizm stand out; Ali axial heretic esotericism, totemism with adaptation character, and historicism which bear pre-Islamic steps.

Giriş

İlk muharrik âmîlin kimliği ya da nedenselliğiyle ilgili tespitte görülen agnostik sonuçsuzluk, kavram yaratma sınırsızlığında ve zenginliğindeki çoklu alternatiflerle yorumlanan "din" sembolüyle angaje akideyi zorunlu kılmaktadır. Evren, ekosistem örneklemeyle "inanma" sıra dışılığındaki insanî türlere tek ilham kaynağı olabilme vasıflarına oldukça haizdir. Tabiattaki mecazî ve gerçek anlamlarıyla kontrast renkler, bir yandan yıkan öbür yandan yapan ya da kimi zaman yıkıcılıktan yapıcılık, yapıcılıktan yıkıcılık yaratan oluşumlar ve türler arası perspektiflerdeki ayrışan tonlar, detaylı vizyonlarıyla isabetli anlam çıkaran merakları celp etmekte, estetik harikalar cazibeyi ve ilgiyi artırmaktadır.

Değişkenlik analizine göre tarihî, sosyal, kültürel ve dinsel platformlarda farklı boyutlar kazanan hadiseler, ister istemez duyguları etkilemekte ve düşünceleri yönlendirmekte; keza idrakleri zorlamakta, mantıksal muhakemeyi farklı öznelerde, olumlu veya olumsuz farklı mecralara sürükleyebilmektedirler. Bu durumdaki süreçte algılar, duygular ve düşünceler doğrultusunda etkileşim kaçınılmaz olmaktadır. Kimi zaman ve durumlarda, geçmişin muğlaklıkla illetli verileriyle, şimdiki halin –göreceli de olsa –yaşanan gerçekleri arasında görülen uyumsuzluk ya da uygunluk tezahürleri, anlam yüklenen kavramların hermenötik geleceğini olumlu veya olumsuz bir şekilde etkileyebilmektedir. O bakımdan, dinsel kategoride en ilkelinden en gelişmişine kadar olan dinlerin, akidevî yapılanmalarının temel formunda, maddî ve manevî pragmanın, göreceli yorumlarla ve farklı yaklaşımlarla anlam kazandırılmış uçlarını görmek mümkündür. Bu doğrultuda "pragma" sözcüğünden türetilen pragmatizm, *apriori* ilkeleri soruşturmaktan çok, eylemler ile onların uygulamadaki *nakit değerleri* üzerinde soyut ve felsefî sistemler kurmaktan kaçınarak yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla, *Günün birinde bir tanrıyı yetersiz bularak, kaidesinden alaşağı edivermek ya da bereketsiz tanrıçayı, daha etkili olacağı varsayılan bir başkasıyla değiştirmek, rastlanılmayacak olaylardan değildir.*¹

Bir topluluğun kültürel muhtevaları, hiçbir spesifik özelliğe sahip olmasalar da, muhteşem bir simgesel değer kazanabilirler. *İnsan yaratıldığı andan itibaren başlayarak, doğayı denetimi altına almaya, ona egemen olmaya çabalar. Kültür, bu süre içinde insanoğlunun doğayı denetimine almak için yarattığı her şey ve bütün bu çaba*

¹ Aytunç ALTINDAL, *Üç İsa*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004, s. 12-13.

sonunda beliren anlamlar, değerler, kurallardır.¹ İdealde tutulan anlamlı kavramlar, entelektüel ve fiilî vurgularına göre zamanı etkilemekte ve tarihte iz bırakabilmektedirler. Keza söz konusu kavramlar, aynı etkilerle amaçlarının arzuları doğrultusunda zaman içinde süreklilik kazanabilmekte, elde edilen süreklilikle birlikte zenginleşen ve çok değişkenli uçlara açık olan değer yargılarıyla evrensel muhtevaya sahip olabilmektedirler. Evrensel muhtevaya sahip olan kavramlar ise, referans kaynakları olmaları bakımından geleceğin favori sembolleri durumuna yükselebilmektedirler. Kimi zaman bilgiyi kullanma esnasında görülen şuursuzluk veya iğretlik ya da verileri değerlendirmede görülen subjektiflik, kimi zaman da bilgi kifayetsizliğinden veya yorum isabetsizliğinden kaynaklanan eksiklikler nedeniyle, bilimsel güven kaybı ya da şaibeli hüküm kuşkusu veya ayrıcalıklı konumda tutulan her hangi bir vurgulu kavram lehine ya da *görece* yaklaşımlarla, "aykırı" akide konseptinde mütalaa edilenin tecrübesi aleyhine geliştirilen, olumlu-olumsuz özel tutum girişimleri, bilimsel akamete zemin hazırlayabilmektedir. Bu durumda, Nusayrîliğin kendisini ansiklopedik çağa anlatamamasının, bu nedenle de kimlik arayışında *uç* nitelikli *heretik* vurgulara başvurmasının ya da bu konuda yalnız kalmasının bizce nedeni, konuya müteveccih bilimsel yaklaşımların, taraflı ve önyargılı mesafe engelleri nedeniyle, polemiğin ve demagojinin tasallutundan kurtulamamış olmasındandır. Problem, akide eksenli geleneksel toplumlarda, dinî-sosyal statünün, neye göre belirlenmesi gerektiği hususunda düğümlenmektedir. Tecrübe edilen akidenin vaat ettiği bölüştürücü adaletinin, beşerî subjektivitede, daima güçlüden yana kararlar alması ya da öyle olduğu sanılması veya akidenin duygu ve düşüncelere yüklediği kurtuluş muştusunun, genellikle talihin ve şansın kendilerine güldüğü düşünülen kimselere beklenen mutluluğu getirmesi, ister istemez müminde, tecrübe edilen akideye ve o akidenin diğer mensuplarına karşı olan güveni sarsmaktadır. Binaenaleyh, problematiğin derinliğinde; kimlik vurgusunda göze çarpan belirsizlik, ve bu belirsizliğin neden olduğu, sosyolojik ve psikolojik boyutların içi içe geçtiği kimlik krizinin, bireyleri veya grupları arayışa zorlaması, son derece düşük gelir düzeyinin, toplumsal istikrarsızlığa yansıyan kronik sonuçları, giderayak gettolaşan alt-kültür ayrışması veya karşı kültür oluşumu, her hangi bir nedenle geç kalınmış ya da hâlâ gerçekleştirilememiş ve fakat sağlıklı istikrar için zorunlu olan kültürel intibakın, sosyalleşmeyi güçleştiren yönlerindeki çatışmalı akidevî tecrübe tarzları, sınırsız ve bilinçsiz bir senkretizm serbestliğinin veya akide akışının, ister istemez duygu ve düşüncelerde meydana getirdiği tercihsel belirsizliğin tahrik ettiği akidevî-kültürel bölünmeler veya kopmalar, sosyalleşmeyi gerekli kılan şehirleşmeye karşı, soyutlanmaya zorlayan "pastoral mit" in akidevî tecrübeyle aynileştirilmesi, iktisadî geri kalmışlık, buna bağlı olarak

¹ Emre KONGAR, **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 23.

sosyal statü yoksunluğu ile, kültürel seviye yetersizliği nedeniyle, biyotik rekabete uyumda görülen problemler, olumsuz değişkenlerin baskınlığında bireyselleşen pragmatizm, karşıt tabakalarda ekonomik ve kültürel farklılaşma nedeniyle oluşan sosyal statü protokolü tabusu ile tüm bunlar ve bunlara benzer diğer olumsuzluklara bağlı, bilhassa Max Weber'in üzerinde durduğu, kişisel niteliklere dayanan karizmatik veya geleneksel egemenlik meşruiyetinde güç gibi sembollere, topluluğun sahip olamaması vs. gibi hususlar vardır. Pek tabiidir ki, istenmeyen bu nevi değişkenlerin yoğunluğu, ayrışan grupları ve bu grupların ayrışan duygu ve düşüncelerini gündemden düşürmemektedir.

Durkheim perspektifinde, *Din ne derece bir sosyal fenomen ise, toplum da o derece bir dinî fenomendir.*¹ Doğrudan sosyal muhtevalı bu hüküm, metodolojik olarak etno-sosyolojiyi zorunlu kılmaktadır. Araştırma alanımızla ilgili olarak sürecin aktörleri; sosyal varlık olan yarı-klan aileler ile, soyut-somut objelerin iç içeliğinden oluşan totemik detayların bütünlüğüdür. *Etno-sosyolojinin bulguları olmaksızın bugün artık bir din sosyolojisi düşünülemez.* göre, ancak alan araştırmalarında sınırları açık olarak bilinen belli bir inanç kavramı sayesinde şimdiye kadar bilinmeyen bir hadisenin değerini tespit etmek mümkün olur.² O bakımdan bu çalışmada temel yaklaşımımız, İştirak edici müşahede metodu olmuştur. Sosyolojik çözümlemenin çerçevesi dahilinde, metodik kuramın temel omurgası olan etnometodolojik ve sosyo-biyolojik yaklaşım tarzı, araştırma evreninin özgünlüğüne uygun düşmektedir. Zira klan bütünlüğü içerisinde toplu isteklerin kolektif ideale nasıl dönüştüğünü, hayvan davranışlarıyla bitkisel özellikler arasında kutsal bir ilişki kurmaya çalışan, hatta bunu bir nevi ibadet olarak algılayan klanın fertleri üzerinde, totemik objelerin nasıl bir tesir icra ettiğini tespit edebilmek, ancak bu yöntemle mümkün görünmektedir. Durkheim yapısalcılığına göre, *nedensellik düşüncesi özellikle ilkel insanın bazı totem ritüellerine tabi olması sonucu ortaya çıkmıştır.*³ Söz konusu yaklaşım dikkate alınacak olursa bu çalışma bir yönüyle, doğrudan gözlem tekniğinde, örnek olay incelemesine dahil klan niteliğinde akide tecrübe eden, özne elemanlar arasındaki "nedensellik" ilişkisi üzerine gerçekleştirilen bir yoğunlaşmadır. *Sosyal davranışa dair ameli bilgi arasında malum bir fark vardır. İlmin esas gayesi kontrol etmek ve önceden kestirmekten ziyade 'anlamak'tır. Müessir bir şekilde kontrol etme, anlamının bir mükafatı, önceden kestirme de ise anlamayı tahkiktir.*⁴ Bu bilimsel objektifliği sağlayacak olan yöntem, daha çok

¹ Günter KEHRER, **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat YÜKSEL, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1992, s. 24.

²Günter KEHRER, Ronald ROBERTSON, Emile DURKHEİM, **Din Sosyolojisi**, Türkçe'si: M. Emin KÖKTAŞ, Abdullah TOPÇUOĞLU, Vadi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 10.

³Tom BOTTOMORE, Robet NİSPET, Çev. Binnaz TOPRAK, Yayına hazırlayanlar: Mete TUNÇAY, Aydın UĞUR, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 566.

⁴Krech, Crutchfield, Ballachey, **Cemiyet İçinde Fert**, Çev. Mümtaz Turhan, Sosyal İlimler Komisyonu Yayınları, İstanbul, 1970, c. I, s. 2.

Butcherin kullandığı kuşkusuz *metodografi** pratiğidir. Öte yandan, *Bir failin neyin peşinde olduğunu bilmek için, bir gözlemcinin ya da yorumcunun failin neleri bildiğini ve kendi eylemleriyle bağlantılı olarak neleri uygulamaya geçirdiğini bilmesi gerekir.*¹ Bunu gerçekleştirebilmenin yolu ise, dar alanlı derinliğine yoğun gözlemdir. Çalışmamıza, bu metoda göre yön vermeye gayret ettik. Demografik olarak sınırlı ve fakat beklentileri ya da istekleri evrensel olduğu belli olan bir popülasyonu, sosyolojik analize tabi tutmanın, ancak bu yol ile mümkün olabileceğini düşündük. Duygu ve düşüncelerdeki ani değişkenliklerin tabiiği ve idraklerdeki farklılıkların, aynı ana kültürde olsa, görülmeleri nedeniyledir ki, bilhassa inanç ya da din sosyolojisinde elde edilen veriler, taşıdıkları muhtevaları itibarıyla kalıcı olmadıkları için, uzun vadeli olarak genel-geçerlilik hükmünde beyanlarda bulunmak pek yerinde olmamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir çalışmayla ilgili elde edilen verilerin gerçeklikleri ve geçerlilikleri geçici olabilmektedir.

Bireylerin kendi toplumsal dünyalarını anlamadaki yöntemleri demek olan etnometodoloji doğrultusunda araştırmanın amacı: Bilhassa paralel Nusayrîliğin dinî veya din dışı sosyal hayatında egemen faktörlerin neler olduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Araştırmanın konusu ise: Marjinal Nusayrîliğin sosyal hayatına yansıyan İslam-öncesi historisizmin, üstlendiği *düşünülen* ve fakat müntesiplerince kendisine yüklendiği anlaşılan kimlik koruyuculuğu rolüyle, totemizmin ve *Ali* kimliğindeki protestoyla birlikte kendi içinde ayrışmayı zorunlu kılan heretik-ezoterizmin ifade edilen akide boyutundaki temel formlarının, çalışma kapasitesi dahilinde sosyolojik analize tabi tutulmasıdır. Buna göre varsayımlar şunlar olmaktadır; 1) sosyo-konjonktürel oluşum sürecinde paralel Nusayrîlik; etnik aristokrasi asabiyesine, Sünnî İslam ortodoksisine ve Nusayrî elit dışlamasına bir tepki hareketi olarak doğmuştur. 2) Bu oluşumda fonksiyonel olarak kolektif mücadeleyi güçlendiren temel dinamikler; aykırı idrakler olarak kabul gören *bâtınî* unsurlarla birlikte totemizm ve historisizmdir. 3) Paralel Nusayrîlik, metafizik soyutlukla fizikî somutluğu akide boyutunda birlikte tecrübe eden yeryüzünde belki de tek topluluktur. 4) Dolayısıyla vurgudaki paralel Nusayrîlik, evrensel açı senkretist karakterli bir yapılanma göstermektedir.

"Din" kimliğinde yer alan, aynı zamanda ilkel ya da gelişmişlik bütünlüğü içerisinde tecrübe edilen akideler çeşitliliği, ister soyut, ister somut olsun, mutlak sembollerden hâlî değildirler. Bundandır ki J. F. McLennan, totemizmin kökeninin animizde olduğunu söylemekte; E. Durkheim, totemizmi klan ibadetinin bir yansıması olarak düşünmekte; aynı şekilde Bronislaw K. Malinowski, insanların hayatta kalabilmeleri için hayvanlar ve bitkiler üzerinde denetim kurmalarını totemizmde görmekte; Meyer Fortes, insanlar ile hayvanlar arasında algılanan

* Metodografi: Verilerin gözler önüne serilmesine neden olan uygulamaları araştıran bir yöntem türü.

¹Anthony GIDDENS, **Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, Çev. Tuncay BİRKAN, Metis Yayınları, İstanbul, 1996, s. 16.

ilişkileri, yaşayan insanlar ile ataları arasındaki ilişkilerde bulmaktadır. Aynı şekilde Claude Lévi-Strauss, bitki veya hayvan totemini, insanların, hayvanlar ya da bitkiler arasındaki farklılıklardan, kendi aralarındaki farklılıkları olumlama çabası olarak yorumlamaktadır. *Bütün kutsal kitaplarda, ister Kitab-ı Mukaddes, Kabbala, eski Mısır kitapları, Vedanta öğretileri, Druid geleneği vs. olsun; gül, zambak, veya Lotüs(Nilüfer çiçeği) ve haç sembolü, bir temel hakikatin doğrulanabilir yaşayan imajları olarak kendilerini ifşa ederler.*¹ Nitekim İslam'ın kutsal kitabı Kur'anda da ekosistemden seçilmiş sembollere bolca rastlamak mümkündür. Bitki türlerinden *zeytin, incir*, olumsuz da olsa *zakkum* ağacı; hayvan türlerinden *neml* (karınca), *ankebût*(örümcek), *bakara*(inek), *fil*, *balarısı*; kozmik seyyarelerden *necm*(yıldız), *şems*(güneş), *kamer*(ay) gibi benzeri semboller, bunlardan bir kaçına örnek olarak gösterilebilir nitelikteki efektlerdir. O bakımdan, araştırmanın amacı ve konusu doğrultusunda tespit edilen varsayımların doğrulanmasına yönelik tecrübî çalışma, aşağıdaki başlıklar altında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Bulgular

A-Tarihi Arka Plana Toplu Bir Bakış

Bâtınî bir cemaat olarak Alevîliğin yeni oluşumu, 16. yy başındaki "hareketin felce uğraması" sonucudur. Cemaat özelliklerini koruyabilmek için Alevîler, bir takım dinî tabular geliştirmek zorunda kalmışlardır.² Her ne kadar dinsel anlamda geleneğe dönüş, kimi araştırmacıların ileri sürdüğü gibi, salt dinin doğru anlatılamamasına bağlansa da, tek yönlü bu yaklaşım doğru değildir, yanıltıcıdır; orada daha çok, dinî verilerin zamanın koşullarına uygun adaptasyonunda şu veya bu nedenle eksiklikten doğan olumsuzluklar nedeniyle maddî-manevî beklentilere cevap bulamama, aynı kültü tecrübe edenler arasında görülen, toplumsal bütünlük içerisinde ve fakat belirli nitelikte sosyal statüyle sınırlı mekanik dayanışmanın hakim olduğu ortamda, sosyal statüye sınır getirmeyen bütüncül nitelikteki organik dayanışmadan* yoksunluk, alt grupların orta ve üst sınıflardan gördüğü ilgisizlik ve bunun akabinde oluşan kolektif değerlerden soğuma vs. gibi hususlar görülebilmektedir; Yakın ilişkilere duyulan ihtiyaç, buna karşı gösterilen duyarsızlıkta, özellikle kendilerine yaşları, cinsiyetleri, sosyal statüleri benzer olan³ kimselerle duygusal ve düşünsel yönden kopuk olan ilişkiler farklı mecralarda olumsuzlaşabilmektedirler. Kanaatimiz odur ki yapılan bu son

¹ Aydoğan VATANDAŞ, *Ezoterika Gizli Cemiyetler*, Timaş Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2004, s. 98.

² Necdet SUBAŞI, "Anadolu Alevîliği Üzerine", *Bilimname Düşünce Platformu*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Birinci Yıl, Say:1, 2003/1, s.180

* *Mekanik dayanışma*: Sosyal statü bakımından bireylerin benzerleri arasındaki dayanışma; *organik dayanışma* ise, farklı sosyal tabakadaki veya benzer olmayan sosyal statüdeki insanların dayanışmasıdır. Bkz. Sulhi DÖNMEZER, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, Ankara 1984, Genişletilmiş 9.Baskı, s.40

³ Michael ARGYLE, "Sosyal Davranışın Yedi Kökeni", Çev. M. Doğan Karacoşkun, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, VII/2, 2003, s.374

değerlendirmenin belirleyici replikleri, ister istemez her dönemin kendine has oluşan toplumsal tabakaların alt sınıflarını, umuda yoğunlaştıran historisizme yönelttiğini göstermektedir.

Ali zâlimlere feryat demektir

Ali mazlumlara imdat demektir

Zülfikâr tutarken kükreyen Ali

Öksüzü okşarken titreyen Ali¹

Duyarlılığını üzerinde hissetmeyen paralel Nusayrîlik, kendisini dindaşlarının vicdanlarından soyutlanmış hissetmektedir. Bu durumda, historisizme geçişi aşamalı olarak kısaca belirtmek gerekirse birinci safha; Halife Osman'ın katlinden Ali-Muaviye çekişmesine kadar olan süre (Nusayrîliğin hazırlık safhası), ikinci safha; Ali kültürünün oluşumuyla birlikte, Fars Şiasına tepki olarak gelişen, aynı zamanda hizbin entelektüel kökü olan ve "Arap" kimlikli Alevîliği protestonun ucuna taşıyan *Muhammed bin Nusayr*'ın protestolu sözcülüğünde, kelâmî farklılaşmayla vuzuha kavuşan heterodoks oluşum(Nusayrîlik dönemi), üçüncü safha ise; izolasyon neticesinde oluşan İslam dışı senkretist karakterli, halk hareketi şeklinde kendiliğinden oluşan ve fakat organize olmayan historisizm dönemidir. Gerçekte historisizm dönemi, belli bir döneme ait olmayıp, Arap etnisitesinin varlığıyla birlikte başlamakta, zaman içinde ve zamanın inisiyatifinde döneminin olumlu veya olumsuz sosyo-konjonktürel teamüllerine göre keyfiyet yansıtmaktadır. Historisizmin gerekçeli nedeni; emperyal Nusayrîliği protesto ederek, pasif direniş hareketleriyle güçlenmeye çalışan saf dışı bırakılmış bir toplumun, kurtuluş için İslam-öncesi döneme ait köklerde kimlik bulmaya çalışan tasarımının yönlendirdiği şuurlu idealizmidir. Protestoyu güçlendiren temel dinamizm; kozmopolit akide hücrelerinin spesifik veçhe kazandırdığı ideolojik aykırılık ya da kopma ekseninde belirginleşen iradî farklılaşma eğilimidir. Ne ki bu yargıda, olumsuzluk ifade eden tutumlar daha baskındır. Buna göre, aynı kültürü taşıyan ve dili konuşan etnisitede, hatta ailelerde bile merkez kült Ali olmakla birlikte, detaysal formlarla ilgili ana kültü tecrübe etmede farklı algılara ve hissedişlere rastlamak şaşırtıcı değildir. Değişim süreci öyle akışkandır ki, her an, her saniye ve fakat birbirlerinin inançlarından haberi olmayan farklı bireylerden farklı akidevî duygu ve düşünceler sadır olabilmektedir. Ancak, bu çalışmada üzerinde durmak ve bu istikametteki verileri güncelleştirmek istediğimiz konu, Nusayrî habitatin toplumsal tabakalaşmasında en altlarda yer alan, -kendi tabirleriyle- mağdurların kompleks inanç tasavvurlarıyla doğrudan bağlantılı ve fakat senkretik sembollerle değer yüklenmiş İslam-öncesi dönemine ait pagan

¹ Ali Rıza SABİRÎ, **1001 Hadis Işığında İmam Ali**, Çev. Musa AYDIN, Kevser Yayınları, İstanbul, 1.Basım, 2004, s.7-8

formların günümüze aktarılan safhalarıyla ilgilidir. Nusayrîliğin genel perspektifi içerisinde marjinal Nusayrîlik, spesifik bir karakter arz etmektedir. Kanaatimiz odur ki bunda; duygu ve düşünce itibariyle otantik nispetini, diğer etnik-kültürel yapılanmalara nazaran yüksek tutan Nusayrîliğin, çok çeşitli inançlardan harmanlanmış, kognitif bütünlüğü kompleks olan dünya görüşüne ve bireylerinin, tercihte hiçbir inanç toplumunda görülmeyen son derece özgür ve hoşgörülü teoloji dünyasına, aynı zamanda gözlemleyebildiğimiz kadarıyla çok hızlı duygu ve düşünce değiştirebilme yeteneğine ve esnekliğine sahip olmasının da büyük payı vardır. Ezilmişliğin, horlanmışlığın, itilip kakılmışlığın soy kütüğünü ya da soy ağacını yaratan güç, çok yönlü etkilerden oluşan toplumsal olumsuzluklar olarak görünmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, paralel Nusayrîlikte tecrübe edilen historisizm, tarihi seyir içerisinde bilhassa iktisadî yapılanmayla ilgili sosyalleşmede görülen sapmanın olumsuz bir tezahürüdür. O nedenle varlıklı Nusayrîler; historisizmi, kaderin lanetine uğrayanlar olarak tanımladıkları nasipsizler tarafından ödenmeye çalışılan haliyle müzminleşen yoksulluğun, dışlanmışlığın faturası olarak değerlendirmektedirler. Kuşkusuz burada söz konusu olan husus, acılar ve ıstıraplar içinde ruhunu arındırmaya çalışan Bouddha' nın gayretinden esinlenen bir tesellinin, yaşanan olumsuz gerçeklikler çerçevesinde akîdeye dönüştürülmesi hadisesidir. Nusayrî kimliğinin bugünkü yaşayan halef sözcülerine göre, marjinalite sendromunun başlangıcı, Ümeyye ailesinin rakip tanımayan aristokrat tutumundan kaynaklanan, kendilerinin dışında başka ailelere sosyal statü hakkı ve bundan doğan kabîlevî haklar tanımayan İslam-öncesi dönemine kadar dayanmaktadır. Çoğu Nusayrîler, Hz. Muhammed'in; ailevî benliğini kutsallaştıran Emevî soyunun sosyal jenosit hareketinin yok edici ve yıkıcı hışmından, mensubu bulunduğu Hâşimî Oğullarını kurtarabilmek için, kelâmında belagata ve fesahate değer veren toplum nazarında, Kur'anı ve geleneksel kültür bağlantısında kimi zaman câhiliyye döneminden referans alan İslam'ı kullandığı görüşündedirler.

Zamanın meşguliyetini yine zaman ve mekân diliminde yorumlamak ve değerlendirmek demek olan tarih ve bilhassa İslam tarihi teğet geçse de, geçmişle birlikte Nusayrî popülasyonunun orta doğuda şu veya bu şekilde, *görece* ayrılıklarıyla ve farklılıklarıyla yaşadığı ve yaşamakta olduğu vakidir.

B- Örneklem Evreni Oluşturan Nusayrîliğin Sosyo-Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Yapısı

Kuşkusuz laik ve demokrat Türkiye Cumhuriyetinin himayesi altında varlığını sürdüren, sosyal devlet ilkesi anlayışına bağlı, çağdaş ve anayasal hukukun tüm nimetlerinden her yurttaşın yararlandığı gibi bugünkü Nusayrîler de, evrensel insan hakları değerleri ölçüsünde, ekonomi kabiliyetleri ve entelektüel performansları gücü nispetlerinde, diğer vatandaşlar gibi her türlü imkânlardan yararlanmaktadırlar. Binaenaleyh Nusayrîler, sahip oldukları maddî-manevî

değerler üzerinde ve hukukî normlar muvacehesinde iradî tasarrufa sahip olmuşlar; mal, mülk ve emlak edinebilmişlerdir.

Geçmişte atalarının da, geçimlerini temin etmek için aynı işi yaptıklarını belirten Nusayrîler, günümüzde de bahçecilik, sebzeçilik ve balıkçılık yapmaktadırlar.İçlerinde küçük çapta da olsa esnafılık yapanlar olduğu gibi, çok az sayıda sanayici ve iş adamı statüsünde olanlar da vardır.Kişi başına düşen ortalama yıllık gelir aşağı yukarı 1050 \$dır.

Kültürel seviye durumuna gelince; topluluğun %98'i Türkçe'yi konuşabilmektedir. %88'i Türkçe'yi hem okuyabilmekte, hem de yazabilmektedir. %74'ü İlkokul, %35'i Ortaokul, %21'i Lise ve %3'ü de Üniversite mezunudur. Ne var ki sosyalleşme teamülünün tüm gerekli kategorileriyle birlikte alt kategorilerdeki Nusayrîlerin durumu, her yönüyle bu oranların çok altındadır. Öyle ki maddî bakımdan aralarında yıllık geliri, ancak 150 \$ ile 220 \$ arasında değişen aileler vardır.*

Araştırma alanının merkezinde aynı ailenin yaptırmış olduğu iki İlköğretim(Celile ve Suphi Öner İlköğretim)okulu ile Çok programlı Lise(İsa Öner Çok programlı Lisesi) bulunmaktadır.

Kesin hatlarıyla toplumsal tabakalaşmayı, rol farklılaşmasını ve etkin statü gruplarını yapısında bulunduran mekanik dayanışmanın tabii olarak yer almadığı buna mukabil nispeten bölüştürücü(distribütif) adaletin tesis edilmeye çalışıldığı asabiye geleneğinde organik dayanışmanın hakim olduğu bir yapılanmayla, marjinal Nusayrîlikte, adeta duygusallığın kristalleştirildiği ve yoksulluğun içselleştirildiği bir dünya görüşü hakimdir. Kültürel zemin, İslam-öncesi dönemine ait gelenek ağırlıklı figürler taşımaktadır. Dolayısıyla akîde idrakinde tecrübe edilen ana unsurlar (kült birimleri)ın manevî sirkülasyonunu sağlayan kaynak câhiliyye dönemi olmaktadır.

C- Paralel Nusayrîliğin Kimliğine Vurgu Yapan Akidevî Formların Yapısal-Fonksiyonel Tezahürleri

Sosyal hayat alanı; tabii, fizikî, coğrafi ve soysal çevre ile kuşatıldığı gibi, kültürel, biyolojik hatta –göreceli de olsa –tabiat üstü çevre ile de kuşatılmış durumdadır. Buna göre; *her insanın özel hayatına denk düşen bir dünya görüşü, duygu ve düşünce âlemi vardır. Kişisel farklılıklar ayrı ayrı sosyal gruplarda birbirlerine benzemeyen olayların yaşantıları sonucu beliren şahsiyet çeşitliliğini hazırlarken, bu duruma paralel olarak şahsiyetler de manevî âlemlerinin zengin muhtevalı sıra nizamını yaratmaktadırlar.*⁹ Yaradılışında dindarlık eğilimi ağır basan birey, her ne kadar dinî

* Konu ile ilgili istatistiksel bilgiler, üzerinde çalışılan Karaduvar Mahallesi Muhtarlığından alınmıştır

⁹ Nihat NİRÜN, **Sistemantik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik bünye Analizi**, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1991, s.97.

bir öndere ya da şefe bağlı kalmayı gerekli ve zorunlu görse de, inanca ait duygu ve düşünce ufkunun yalın kalmasını genellikle istememekte, onu sübjektif algılarla kendi iç dünyasını yansıtacak şekilde zenginleştirmeye çalışmaktadır. *Dinsel geleneğe bağlı olarak aynı doğal grup içerisinde akide ve menseklerdeki ayrılıklar sık olduğu gibi, efsaneler ve temel akideler de değişebilmektedir; bir grubun aynı efsanenin kütle veya ahlakla değişen şekillerini tekemmül ettirmesi vakidir ve orada ferdi teşebbüs de belli bir rol oynayabilir.*¹⁰ Görüşünden hareketle dogmaların, kaynağından çıktığı gibi kalmamalarının bir nedeni de, tanrısal mesajların zamanla ferdi farklılıkların inhisarına girmiş olmasındandır. Bu durum kaçınılmaz bir süreçtir ve devamlılık arz eder. Öte yandan, dinî karizma veya rûhânî şeflerin anlam kazandırdığı ya da şekillendirdiği takdis ayinleri ve mensekler, bir bakıma yerleşik ve kurumlaşmış doktriner bir mistik geleneğin seyrini takip etmeye yatkındırlar. Oysa ferdi şuurun duygu ve düşünce dünyasında bağımsızlaşan akîdevî prensipler, bir kısım değişikliklere uğramak suretiyle bireyin kognitif dünyasına göre anlam kazanmakta ve değerler sistemine dahil edilebilmektedirler. Kimi zaman geleneğin karmaşıklığı ya da değişkenliği veya esnekliğiyle karşılaşıldığında, "tespit" zorluğu yaşanabilmektedir. Ancak bu çalışmada niteleyici(kalitatif) araştırma mantığına öncelik verildiği için, analitik tümevarım benimsenmiş olup, tecrübî süreci bütün yönleriyle ve fakat ana hatlarıyla tespit edebilmek amacıyla, örneklem evrenden iki aile analiz birimi olarak tasarlanmıştır. Araştırmanın temel vurgusu; Nusayrîliğe has alt kreasyonlarda oluşan görece *heretik* tezahürlerin ayrışan veya birleşen yönlerini, çalışma programının muhtevası nispetinde açıklamaya çalışmaktır. Buna göre;

1) Paralel Nusayrîlikte *Mana* Gücünü Temsil Eden Senkretist Akîdenin Temel Formları

Bilindiği gibi, "marjinal insan" kavramının entelektüel kökü Robert Park'tır. Değerlendirmenin tutarlılığına uygun *marjinal kişi, iki farklı kültürde yaşayan ve iki farklı kültürü paylaşan kişidir.*¹¹ O bakımdan *marjinal insan* yargısı, daha çok değerler arası tercihlerde sıkıntı çeken ya da kararsız kalan bireylerin durumunu izahta kullanılabilir. Bunda kültürel nüansların, karmaşık kültürel detayların, buna bağlı olarak tabii kontrast tezahürlerin ve ayrışan unsurların önemli payları vardır. Kendiliğinden *kültürel ihtida* sirkülasyonu esnasında, kültürel kodlarda görülen uyumsuzluk, marjinal toplumun oluşumunda kaynak dinamizm mesabesinde. Kültürleşmenin olumsuzluğunda, orijinal kültürün kök hücrelerinin hasar görmesi ihtimal dahilinde olduğu için, kültürel panik her türlü yabancı dış etkilere açıktır. Bir toplum zamanla, kendi ana kültürü bütünlüğü içerisinde siyasî, sosyal, akîdevî

¹⁰Joachim WACH, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver GÜNAY, Erciyes Üniversitesi Basımevi, Kayseri, 1990, s. 80.

¹¹ Mahmut TEZCAN, *Toplumsal ve Kültürel Değişme*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2. Basım, Ankara, 1990, s. 21.

idrak farklılığı veya düşünce ayrılığı, hatta diğerlerine nazaran etkili olması bakımından iktisadî neden tezahürleriyle de kültür şoku yaşayabilir ve bu kültürel şok süreklilik arz edebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Nusayrîliğin İslam öncesi cahiliyye döneminden kalan ve yarı-klan aile özelliği gösteren *paralelliğinde* ve totemizmin *mana-tabu* karakterleriyle belirginleşen inancında, bir dizi mitsel tasavvurların varlığı söz konusudur. Vakıa, *İlkel ve politeist dinlerde teorik anlatım bir takım mitler halinde ifade edilmektedir. Öyle ki, ilkeller arasında mitler oldukça bulunmaktadır.*¹² O nedenle, paralel Nusayrîlikteki kompleks inanç tasavvurlarında görülen senkretist sembollerin hiyerarşik statüsüne anlam kazandıran figürler, daha ziyade natürel unsurlarla özdeşleştirilen mitoslardır. Dolayısıyla, genelde akidevî yapılanmanın buradaki güç kaynakları *mitler* olmaktadır. Gerektiğinde, *her mitos bir olayı, bir düşünceyi, bir kişiyi açıklıyor, bilinmeyen bir tarihe bağlanıyor, coğrafyaya değiniyor, tabii olaylarla, âfetlerle ilgileniyor, toplumsal ve dinî evrime ışık tutuyor.*¹³ Şeklinde yapılan bir tespit, bu oluşuma uygun bir nitelik arz etmektedir.

Mersin **Karaduvar Mahallesi** paralel Nusayrî habitatında, inanç tasavvurları temelde iki aşamalı olarak tecrübe edilmektedir: ilki, İslam-öncesi akidevî tortular (rezidüer)la kimliğe dönüşün tasarlandığı historisizmi ihya tecrübesi ile birlikte, animizm ve natüralizmle karışık totemizm ile belirginleşen İslam-öncesi deneme aşaması, ikincisi; karşıt algılar doğrultusunda oluşan ve asimetrik düşünce ve duygu platformunda yoğunlaşan, aynı zamanda çapraz ilişkiler etrafında belirginleşerek *Hurûflilik* ve *cifir* pratikleriyle şekillenen ve fakat kurtuluş muştusunun umudu üzerine bina edilen İslam sonrası aşamadır. İslam-öncesine dönüşün eylemsel kimliği, oldukça uzun tarihî süreci içine alan İslam sonrası süreci protestodur; bir bakıma bu, geçmişin sorgulanması olmaktadır.

Akıldan uzak gördüğü için, soyutu sindirmeyen paralel Nusayrîlik, "yaratıcı" fikrini, ancak akılla kavranılabilen maddî objeler üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Bundan olmalı genelde Nusayrîlik, *görece* ilâhî dinler (İslamlık, Hıristiyanlık, Musevîlik)diye adlandırılan dinlerin dışında tutulan ve beşerî dinler (Brahmanizm, Budizm vs...)kategorisinde mütalaa edilen dinler ile, nispeten akla yatkın buldukları Hıristiyanlığı, İslamlığa ve Musevîliğe nazaran daha akılcı ve insan tabiatına daha uygun bulmaktadırlar.

Paralel Nusayrîlikte, tabiattaki canlı-cansız tüm varlıkların kendilerine has ruh taşıdıklarına inanılmaktadır. Onlara göre taş, cansız olsaydı ya da ruh taşımasaydı, tabiatta var olamazdı veya var olsa bile parçalanamaz, tek kütle halinde kalırdı; yine aynı şekilde, toprakta ruh olmasaydı var olamaz, elle tutulup, gözle

¹² Ünver GÜNAY, **Din sosyolojisi Dersleri**, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993, s. 169.

¹³ Giovanni SCOGNAMİLLO, **Medeniyetler Çatışmasında Batı'nın İnanç Temelleri**, KaraKutu Yayınları, İstanbul, 2002, s. 31

görülemez ve var edemezdi. Dolayısıyla varlıkların, varlıklarda görülen boyutların ve bu boyutlara ait detayların tüm türleri, hatta soyut kavramların her türlü projeksiyonları, totem olarak takdis edilmeye layık birer objedirler. Buna göre, sesler, harfler, rakamlar, aşklar, sevgiler, çelişki tutarsızlığında da görülse, nefretler, kinler birer totem olarak kabul edilebilmektedirler. Totem tercihi, bireyin kişilik ya da karakter veya *tutum* kodlarını çözebilen ölçütlerden biri olarak düşünülmektedir. Paralel Nusayrî akideye göre, tüm totemler Ali'den sudûr etmektedir ve bu süreç devamlıdır.

Araplar arasında totemizmin varlığının ileri sürülmesinin sebebi, kabile adlarının hayvan, bitki gibi şeyler olmasıdır. *Benû Kelb* (Köpek oğulları), *Benû Esed* (Arslan oğulları), *Benû Kureys*(Köpekbalığı oğulları), *Benû Sa'lebe*(Tilki oğulları), *Benû Hanzale*(Acı karpuz oğulları)vs. gibi...¹⁴ Buna göre marjinal Nusayrîlikte totemler; üst kimlikli-alt kimlikli, soyut-somut, cevher-araz, pozitif-negatif, dişil-eril, şeklinde kategorize edilebilmektedirler. Üst kimlikli totemler; *Toprak Ana*, *Buheynan* bitkisi ve *Horoz* canlısıdır. Soyut ve somut totemler bilindiğine göre, *cevher* olarak kabul gören totemler; pozitif değerli totemlerden *Toprak Ana* ile rakamların ve sayıların pozitif değerli ruh taşıyanları olurken; *araz* olan totemler, toprağa göre canlı varlıklardan *Buheynan* bitkisi ve *Horoz* hayvanın yanı sıra, toprağa göre cansız varlıklardan taşlar ve çöl ile harflerin ve rakamların negatif değerli ruh taşıyanları şeklinde düşünülmektedir. Keza *Toprak Ana*, tek rakamlı sayılar, kıvrımlı, bükümlü ve girintili, çıkıntılı harfler, pozitif değerli totemler olarak kabul edilmektedirler. Gece tehlikelerine karşı uyarıcı nitelik taşıdığı için horozun gece öteni pozitif, ötmeyeni negatif olarak değerlendirilmektedir. *Buheynan* bitkisi ana totemdir; zira bu totem, ayrıştıran ve birleştiren yönleriyle zıt kutuplu bir özellik taşımaktadır. Genel olarak dişil olanlar üretken oldukları için pozitif, eril olanlar ise, negatif değerli totemler olarak yargı takdirine tabi tutulabilmektedirler. Buna göre totemler, yapılarına, konumlarına, fonksiyonlarına, türlerine ve yüklendikleri değerlere göre sınıflandırılabilirler. Dikkat edilecek olursa paralel Nusayrîliğin akide idrakinde görülen pozitif-negatif zıtlığı, Zerdüştlükte tecrübe edilen ve *Spenta Mainyu* olarak takdis makamında bulunan bir nevi iyilik (hayır)tanrısı ile, Ehrimen (kötücül) ya da *Angra Mainyu* olarak adlandırılan kötülük (şer)tanrısının zıtlığına tekabül etmektedir. Buna göre, *Spenta Mainyu* pozitif değerli ruh taşıyan totemi, *Angra Mainyu* ise, negatif değerli totemi temsil etmektedir. Ancak Zerdüştlük (zoroastrianism=Mecûsîlik)te görülen iyilik tanrısı(Hürmüz) ya da *hayır* ilâhı ile, kötülük tanrısı(Ehrimen) veya *şer* ilâhı arasında sürekli cereyan ettiği düşünülen savaşa karşılık, marjinal Nusayrîlikte zıtlığın savaş nedeni, pozitif ya da negatif ruh taşıyan totemler olmayıp, insanın bizatihi benliğinin ihtirasıdır. Öte yandan,

¹⁴ A. Vehbi ECER, "Tarih Boyunca Mekke'nin Yönetimi" ,Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl:1989, Sayı:3, s. 106.

paralel Nusayrîler insana takdir edilen *irade-i cüz'iyenin* de bağımsız olmadığına inanırlar. O nedenle Arap Alevîleri, iradenin sıradan İslam çoğunluğundan saklandığına, *ehl-i beytten* saklanmadığına inanırlar.¹⁵

Her ne kadar totemin resminin bulunduğu her eşya ve bütün üyeleri de mukaddestir¹⁶ hükmü, en ilkel dinin totemizm olduğunu ileri süren Emile Durkheim'e göre geçerli ise de, kimi marjinal Nusayrî ailelerde, yayılan kolektif totem gücünün kutsallığı, ayrıcalıklı olarak baba yanlı (agnate) bir inhisarda görülmeye çalışılmaktadır. Binaenaleyh baba, bir ailede diğer aile bireylerine göre o ailenin totemidir; dolayısıyla totem ile aile arasındaki metaforik ilişki bu şekilde sağlanmış olmaktadır. Yine bu anlayışlardır ki baba, aile ile ailenin ölen bireyleri arasında ruhsal ilişki kurma ayrıcalığına sahip olabilmektedir. Böylece aile reisinin rûhânî fonksiyonu esas itibarıyla ilk planda aileye yani ecdada dayanan...¹⁷ bir seyir takip etmektedir. Burada reenkarnasyon durumunda faal totem, *Buheyman* bitkisi olmaktadır.

Toprak Ana totemine, kendinden çıkan ve yine kendine dönecek olan iki sembol yüklenmektedir; biri, *can* ve *kan* uyumuyla hayatı ve yağmurla bereketi ifade eden çift yapılmış birleştirilmiş damla sembolü(♥); diğeri, kavisli tavan olacak şekilde dikey düşünülen «U» harfinin ters dönümündeki(⊙)görünümün aldığı toprağa dönüş semboldür. Dikey ters "⊙"nun çatısı hayatın süresini, sağ hattı topraktan gelişi, sol hattı toprağa dönüşü ifade ederken; açık olan taban, sonsuzlukta yok oluşun mutlaklığını ve zamanın belirsizliğini ifade etmektedir.

Atalar ruhunda reenkarnasyonu sağladığına inanılan ana form niteliğindeki *Buheyman* totemi, yine atalar ruhunu *mana* gücünde sembolize eden *Horoz* totemi ile ataların ruhunu yarattığına inanılan *Toprak Ana* totemi, Marjinal Nusayrîlikte totemik tecrübenin kök tezahürleridirler. Marjinal Nusayrîliğin dünyevî ve akidevî hayatını ihata eden baskın fenomen, kuşkusuz spesifik idrak tezahürleriyle birlikte totemik hiyerarşidir. Ancak son dönem İslam-İslam dışı ve İslam öncesi olmak üzere karmaşık inançlar serisinden farklı perspektiflerin etkisi de göz ardı edilemez yoğunluktadır. Paralel Nusayrîliğin akidedeki kesişim ya da örtüşüm hatları; *heretik* izlerle birlikte, *historisizm* ve *totemizm* senkretizmidir. Paralel Nusayrîliğin inanç dünyasında yapısal-fonksiyonel olarak totemizm, ancak historisizm ile bir anlam kazanmakta ve ondan ayrı düşünülmemektedir.

Yoksullukla gettolaşan Nusayrîlikte totem unsurlar, hayatla olan mücadelede

¹⁵ Mehmet KARASU, "Alevî Nusayrîler", **Nusayrîlik Alevîlik ve Çok kültürlülük**, ("Sevgi, Barış ve Hoşgörü Kenti:ANTAKYA" Panelinde Sunulan Bildiriler Kitabı)Editör: Mehmet KARASU, Keşif Yayınları, Ankara, 2006, s. 125.

¹⁶ Ünver GÜNAY, **Din Sosyolojisi Dersleri**, s. 104.

¹⁷ Gustav MENSCHING, **Dini Sosyoloji**, Çev. Mehmet AYDIN, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1994, s. 19.

klan fertlerine güç verdiği inanan kaynağın mutlak varlığı olarak kabul edilebildiği gibi, ailevî ya da kolektif kimlik arayışının, gücünü onlarda bulabileceği inancının imana dönüştüğü kutsal semboller olarak da takdis edilebilmektedirler. Marjinal Nusayrîlikte historisizm, özellikle İslam öncesine ait geleneğin bir bakıma zaman içinde akide haline getirilmesi demek olduğu gibi; totemizm de, Nusayrî-Arap ile Arap-İslam ortodoksisine bir tepki olarak, köklere dönüşü temsil eden protestonun salıklarının ekosisteme dönüşü ile birlikte, natürel türleri temsil eden maddî objelerin ibadetleştirilmesi anlamına gelmektedir. Emevî imparatorluğunun Arap seçkinciliği üzerine kurulduğu¹⁸ göz önünde bulundurulacak olursa, paralel Nusayrîliğin böyle bir oluşuma niçin fenomenolojik tepki göstermek zorunda kaldıkları daha iyi anlaşılacaktır. Gerek historisizm, gerekse totemizm, pragma öncelikli tercihler olup, her ikisinin tercih edilmesinde temel etken, kimlik arayışıdır. Durkheim bunu; *ortak değerler ve kimlik konularındaki etkileri bakımından dinin ilkel kabilelerin çoğunda kuvvetli bir bütünleştirici güç olduğunu göstermektedir*.¹⁹ Şeklinde yorumlamaktadır. O bakımdan, "*Geleneğin dinleşmesi her şeyin din haline gelmesi anlamına gelir*."²⁰ Hükmü burada yerini bulmaktadır. Yalın popüler idrakte tespit edilen karmaşık inanç tasavvurlarında aktif kudret(potentiality), totem sembollere yüklenmektedir. Ne ki duygu ve düşüncelerin; ferdî farklılıkların güdümünde nispeten zorunlu olarak ortaklaşa tecrübe edildiği toplu takdis ayinlerinde ve menseklerle birlikte, bireyin münzevî-dinî hayatının veya homojen iman sembolleriyle bütünleşen ailevî kültürünün dışında, ferdî idrakin duygusal ve düşünsel boyutunda bağımsız nitelik arz etmeleri tabiidir. Her ne kadar klan, kan bağı ile kurulan bir akrabalık grubu olmayıp, kimliğini bir bitki ya da hayvan arasındaki bağı ile dile getiren insan grubu²¹ ise de, paralel Nusayrîlikte *totem* ve *klan* olgularının kan bağı akrabalığına bağlı olduğu görülür. o nedenle buradaki totemik etki, soy ya da aile totemi olarak kimlik bulabilmektedir.

Çalışmamızla ilgili olarak söz konusu tecrübî hal, daha çok halk Aleviliğinin mistik muhayyilesinde yerini bulmaktadır; sözelimi, ana kült, evrenden seçilen müşahhas objelerle, ya direkt olarak aynıleştirilmekte veya dolaylı olarak irtibatlandırılmaktadır. Bâtınî işlevselliğin etkisindeki gizemlilik, algılamadaki farklılığı daha da girift ve karmaşık hale sokmaktadır. Mesela, *Hıristiyanların kurtarıcısı İsa'nın Mandeenlerde bir şeytan olarak kabul edilmesi;keza İslam'ın ilginç*

¹⁸J. Obert VOLL, **İslam süreklilik ve Değişim**, Yöneliş Yayınları, Türkçe'si: Cemil AYDIN, Cengiz ŞİŞMAN, Mehmet DEMİRHAN, İstanbul, ?, s. 26.

¹⁹Ruth A. WALLACE, Alison WOLF, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları (Klasik Geleneğin Geliştirilmesi)**, Çev. Leyla ELBURUZ, M. Rami AYAS, Punto Yayıncılık, İzmir, 2004, s. 30.

²⁰Hasan ONAT, "Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler",İslâmî İlimler Vakfı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 194.

²¹Raymond ARON, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Türkçe'si; Alemdar KORKMAZ, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1986, s.280.,

mezheplerinden Yezîdîlerde, İslam'ın kovulmuş meleği şeytanın saygı görmesi²²inde olduğu gibi, bir Nusayrî aile "Buheyman" adlı hoş kokulu bir bitkiyi, soy ağacı kabul edip totemi olarak tabulaştırırken, aynı bitki bir başka Nusayrî ailede tenasüh evrelerinde lanetliler kategorisinde yer alabilmektedir. Buna paralel olarak, karşıt algıların doğrultu tutarlılığını şu şekilde izah etmek mümkündür: Nusayrî halk inancında birinci müspet yargıda "totem" niteliği taşıyan bitki, ailenin kendi soyundan gelen, ama dünyanın başka bir yerinde yaşayan aynı aileye mensup yüz yıllar öncesi genleri, iki gizil şifreyle kodlayarak güncelleştiren bir "mana" gücüne sahip olmaktadır. Bu iki gizil şifreyi paralel Nusayrî idrakinde ve araştırma evreninde tespit ettiğimiz canlı örneklem etrafında açıklamaya çalışalım; bunlardan ilki, muhtemel bir akrabalık iddiasında bulunma halinde, iddia sahibi ailenin muhatap aileyle soyları gerçekten bir kökte birleşiyorsa, totem ilk olumlu tepkiyi güzel kokusunu yaymak suretiyle verecektir; ikinci gizil şifrenin olumlu yansımaları ise, *totem* olarak tecrübe edilen bitkinin gövdesi ve yapraklarıyla birlikte terlemesidir. Şayet iddia sahibi aile aynı soy kütüğüne ait değilse, totemdeki genetik şifrelerin olumsuz sinyaller vermesi söz konusu olacaktır; bir başka deyişle, güzel kokmayacak ya da terlemeyecektir. Nitekim Bağdat'a yakın *Tureban* köyünde yaşayan bir aile, bundan on beş yıl kadar önce Türkiye'deki akrabalarını bulmak için Mersin'e gelir; kendilerine verilen adrese göre aileyi bulur; fakat ev sahibi aile temkinli hareket ederek misafir ailenin akrabalık iddiasını önce reddeder; ısrar üzerine iddia sahibi aile totemle teste tabi tutulur; sonuç olumludur ve aile akrabalığa kabul edilir. İlginç olanı ise, aynı bitkinin ve fakat başka bir adla misafir ailenin de totemi olmuş olmasıdır.

İkinci menfi yargıda ise, doğrultu tutarlılığı şu tarihi olayla gösterilmeye çalışılmaktadır: Protesto hedefi birey Muâviye, Ali'nin öldürüldüğünü duyduğu an, bu olayı kutlamak için cariyeleriyle birlikte hamama girmek ister, fakat girmeden önce hamam, güzel ıtırılı *Buheyman* bitkisi yakılarak tütsülenir; Muâviye olayın kesin olarak doğruluğunu öğrendiğinde, cariyeleriyle birlikte hamamda üç gün üç gece zevk-i sefada bulunur; Burada *Buheyman* bitkisi, Ali'nin öldürülmesinden dolayı sevinen ve bunu cariyeleriyle birlikte kutlayan Muâviye'nin zevkine alet olduğu için lanetlenmiş, sonraları hakaret ve yergi sözcüğü olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu bitki, reenkarnasyon(samsara, ruh göçü)nün *görece* istenmeyen objesi olmaktadır. Marjinal Nusayrî inancına göre, önceki hayatında Ali'yi dışlayanlar, ona hakaret edenler ve onun izinden gitmeyenler, ikinci hayatlarında iğrenç kokulu ve kan terleyen *Buheyman* bitkisinde vücut bulmaları muhakkaktır. Burada görülen odur ki, *Buheyman* totemi ile tenasüh inancı arasında sıkı bir ilişki vardır. Binaenaleyh, reenkarnasyon inancının eski

²²Joachim WACH, *Din Sosyolojisi*, s. 80.

totem inancından kaynaklandığını ileri sürenler olmuştur.²³ Paralel Nusayriliğin idrakinde, mademki bütün canlı varlıkların kaynağı, totem sembollerin üzerinde bulunduğu topraktır, o halde ruhların kaynağı da totemler olmalıdır, şeklinde bir inanç göze çarpmaktadır.

Öte yandan, zaman ve mekân mefhumları nedenli birbirlerinden farklı boyutlarda olursa olsun *Buheynan* toteminin, aynı kanı taşıyan ailelerin genetik şifrelerini buna bağlı olarak karakter hatlarını, gövdesinde bulundurduğuna inanılmaktadır. Bazı ailelerde, bu bitkinin Ali'nin ruhunu taşıdığına inananlar da görülmüştür. Kimi yazarlara göre, her ne kadar Durkheim, totemizmdeki "mana"nın kutsiyetini nereden aldığını, niçin böyle bir şeye ihtiyaç duyduğunu izah edememiş²⁴ ise de, Nusayrilikteki *Buheynan* totemi ve diğer totemik unsurlar, kutsiyetini doğrudan AMS (Allah-Muhammet-Selman)sırrından almaktadırlar. Kuşkusuz bu durum, marjinal Nusayriliğe özgü sıra dışı akidevî bir teamül olarak karşımıza çıkmaktadır.

Totem olarak takdis edilen bitki, yılın her mevsiminde hayat bulamayacağı için, bitkinin figürlerini taşıyan maddî bir obje evin ayrıcalıklı bir köşesinde, etrafı ahşap kafeslerle çevrili olarak muhafaza edilir. Ataerkil ruhu taşıdığına inanılan bu bitkiye çocuklar ve kadınlar dokunamazlar; yalnızca baba dokunma ayrıcalığına sahiptir. O bakımdan konulan yasaklar zinciri, babayı da içine almaktadır; çünkü, *totemcilikte yasaklar sadece totem hayvanlarını ya da bitkilerini değil, aynı zamanda hayvanların ya da bitkilerin üzerinde temsil ettiği nesnelere de kapsar.*²⁵ Tespit edildiği üzere, bugün Tunceli Aleviliğinde de benzer bir kısım canlılar, totem tarzında dokunulmaz olarak kabul edilmektedirler. *Bu ayrıcalık içerisinde 'Yılan' da kendine yer bularak çoğunlukla koruyucu bir kimlik kazanır. Özellikle ziyaretlerin (yani tapınakların) ve terk edilmiş evlerin (kutsal ocakların) birer koruyucu yılanı olduğuna inanılır ki, bu yılanlara dokunulmaz. Çünkü bu yılanlar kutsal sayılan evin, ocağın ve ziyaretin koruyucu bekçisidirler.*²⁶ Totem olan bitki koparılmaz ve ona hakaret edilmez; aksi haldeki tutum ailenin felaketine neden olabilir, soy ağacı kuruyabilir ve o ailenin nesli zamanla ortadan kalkmış olabilir. Aile reisi, uzun yola çıkacağı veya ailenin yararına her hangi bir teşebbüste bulunacağı zaman, uğur ve şans getirmesi için totemin küçültülmüş bir maketini yanında taşır, hatta bazı olumsuz durumlarda Ali'nin yardımını sağlamak, onun rûhâniyetinden istifade etmek için totem bitkisi bir vasıta olarak kullanılabilir. Aynen İslam öncesi pagan Arapların, Mekke dışına sefere çıkacakları zaman, beklenmedik olumsuzluklarla

²³Adnan B. BALOĞLU, *Reenkarnasyon İslam'a Göre Tekrar Doğuş*, Kitâbiyât, Avaraysa Yayınları, Ankara, 2001, s. 12.

²⁴İzzet ER, *Din Sosyolojisi*, Ak Çağ Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1998, s.5.

²⁵Raymond ARON, *Sosyolojik Düşüncenin evreleri*, s. 285.

²⁶Ertuğrul DANIK, "Dersim Alevî-Kürt ve Zaza Mitolojisi ve Panteonu Üzerine", *Birikim*, Aylık Sosyalist Kültür Dergisi, İstanbul, 1996, sayı: 88, s. 66.

karşılaştıklarında, üstesinden gelebilmek için manevî güç almak veya acıktıkları zaman yemek için helvadan yaptıkları ikonları yanlarında taşımalarında olduğu gibi...

Nusayrî topluluklarda algısal kontrastların silüetinde; *Ali*'nin horozda vücut bulduğu inancı ile, Hurûfliğin izlerine rastlandığı gibi, İslâm öncesi Arap toplumunun geleceğe yönelik kehanetin vasıtası olarak kullandığı sayılarla fal oklarına, tenasühten hulûl akîdesine ve Nasrânî inanç unsurlarına da rastlanmaktadır. *Buheyman* veya *Horoz* totemiyle paralel Nusayrî arasında münasebet hiyerarşisini kuran potansiyel dinamizm, AMS *manasıdır*; buna göre, ezoterik tecrübe ile *Buheyman* veya *Horoz* totemi arasında gizil sinerji sağlayan âmil, AMS *manasının* sırrı olmaktadır.

Nusayrî mitolojide horoz ve maketi, bazı periferi mahallerde kutsallık ögesi olarak kabul görmekte, horozun büyükçe bir maketi evin damına yerleştirilmektedir. Söz konusu anlayışın dinî dayanağı ise, Buhârî'nin Ebû Hüreyre'den rivayetiyle peygambere bağlanmaktadır. Bu hususla ilgili olarak Hz. Peygamberin değerlendirmesi şudur: *Horoz sesi duyduğunuzda Allah'ın kereminden isteyiniz. Çünkü o bir melek görmüş demektir.*²⁷ Binaenaleyh, her sabah ve her akşam efekttten horozun ötüşü verildikten sonra, **AMS** sırrındaki her bir harfin karşılığı olarak, *Kitâb-ı Mu'cem*'den dualar okunmak suretiyle, horozun maketi karşısında üç rekat namaz kılınır ve adına yılda bir kez erkek kuzu kurban edilir. Kılınan namaz Sünnîlerin kıldığı namazlardan tümüyle farklı olup, üçüncü rekat, kade-i ahire olmayıp kıyamdır; sol el göbek, sağ el kalbin üzerine konularak rituel pratiğe başlanır; yerine getirilen namazın *rüku* pratiği yoktur, fakat secdesi vardır; secde *Buheyman* totemine edilir, her rekatın kıraati, dünyevî dileklerin bulunduğu duaların okunmasıdır; *Kâbe*'si, *Ali* rûhânisinde tecellî ettiği düşünülen *insanlık*tır. Nusayrî dinsel literatürlerde "melek" sözcüğü *Ali*'nin tanrısal gücünü, "kerem" kavramı ise *Ali*'nin ilâhî inâyetinin sembolü olarak algılanmaktadır. Öte yandan, kimi yalın halk Nusayrîliğinde horozun sesinin cinsel gücü takviye ettiğine inanılırken, kimi Nusayrîlerde, horozun dış görünüşündeki çekiciliği seyretmenin cinsel gücü artırdığına inanılmaktadır.

Paralel Nusayrî heterodoksisini oluşturan spesifik doktrinin; gerek harflere ve rakamlara yüklenen anlamlar, gerek *Ali* ile kutsal kabul edilen totem arasında kurulmaya çalışılan bâtinî ilişkiler ve gerekse "*Ali*" kimliğinde yer alan harflerle insanın yüz hatları arasında oluşturulmaya çalışılan analogiler açısından olsun, akidevî omurgasının şekillenmesi bakımından, tamamına yakının İsmâilîye mezhebinden mülhem olduğunu, marjinal Nusayrîlerin çoğunluğu kabul etmektedir. Bilinen tarih, Nusayrîlerin yaşadığı bölgeler olarak kuzey Suriye'yi gösterdiğine ve; *Baba Resul isyanının* kışkırtıldığı merkezlerden biri olan Kuzey Suriye

²⁷"Horoz" maddesi, *İslâm İnanışları Ansiklopedisi*, Meydan Yayınları, İstanbul, ? c. I, s. 225.

aşağı yukarı bir yüz yıl kadar İsmâîlî propagandalara uygun bir yerdî.²⁸ Tespitine göre, Nusayrîlerin bu beyanı kanaatimizce kayda değer tutarlı bir veri niteliği taşımaktadır.

Arap Alevîliği var oluş, yok oluş, yaratılış veya dirilişle ilgili Kur'andaki tüm müteşâbih âyetlerin tenasühe işaret ettiğini ileri sürmekte; özellikle, eko-sosyolojik niteliği itibariyle Nuh tufanı ve sonrası ile ilgili âyetleri, müşahhas tenasüh âyetleri olarak kabul etmektedirler. İddianın ispatı ise, yine Ali kültü ile karşılık bulmaktadır; *Ali aramızda yaşamakta idi, cisimden cisme intikal etmek suretiyle şu anda güneşte karar kılmıştır.*²⁹ Şeklindeki ruh göçü anlayışı, Nusayrîliğe endeksli olup ona göre şekillenmektedir. Dolayısıyla *Nusayrîlikteki tenasüh inancı daha ziyade bu dinin öğretilerinin kabul edilip edilmemesi yani Nusayrî olup olmamasıyla yakından alakalıdır.*³⁰ Buna göre Nusayrîlikteki ceza ve mükâfat kavramları, ancak *samsarada* anlam kazanmaktadır. Oysa İslâm metafiziğinde bu kavramların değer alanı, ebedîliğin simgesi âhirettir. Nusayrîlikte ise âhiret sözcüğü pek net değildir; islâmî manada sonsuz mutluluğun objesi olan âhiretin Arap Alevîliğindeki yansıması yıldızlardır. O nedenle, mutlak olarak *kapalı* bir tutum sergilenmekte ve *Nusayrî olmayan bir kimsenin iyi amellerde bulunsa bile tekamül edip gökteki yıldızlar arasındaki yerini alması imkânsızdır.*³¹ Anlayışı öne çıkarılmaktadır. Öte yandan Nusayrîler, tarihî bir öncelik hiyerarşisine uygun olarak, gerek Musevîliğin, Hıristiyanlığın ve gerekse İslamlığın kozmolojilerinin metafizik omurgasını, Nuh tufanını anlatan *Gilgamiş Destanı*nın oluşturduğu inancındadırlar. Binaenaleyh Nusayrîlere göre Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslamlık özgün akideler olmayıp, her üçünün kaynakları, *Gilgamiş* (Sha Nagba İmuru=her şeyi görmüş olan) *Destanı* olmak üzere, sırasıyla birbirinden referanslı ya da alıntılı inançlar olmaktadır.

Nusayrî ontolojide *hulûl* (enkarnasyon) ve *tenasüh* akîdesiyle ilgili olarak, kendine özgü algıların tezahürleri birbiriyle ilişkilendirilmektedir; şöyle ki, kozmik sürecin oluşumundaki evrensel mukavele(= Kâlû Belâ) de tanrının Ali'ye hulûlü kabul edilirken, vadin yerine gelmesiyle salâhın ve hayrın yerini bulması ya da aksi tutumla birlikte fesadın ve şerrin insan hayatına tenasühle gireceği inancı, insanları gelecekleriyle ilgili tercihlerde iradî sınamaya tabi tutmakta, böylece kozmolojik tasarımda evrensel kategori, "Nusayrî olanlar" ve "Nusayrî olmayanlar" şeklinde düşünülmektedir. Ayrıca, diğer canlı ve cansız bütün varlıkların geleceğine dair tüm olayların seyriyle ilgili yansımalarda görülen değişkenleri ihtiva eden yönlerin zıtlığı, Nusayrî akidede düalist bir anlayışla reenkarnasyonun mutlak etkisi altında mümkün ve kaçınılmaz olarak mütalaa edilmektedir. Keza

²⁸A. Yaşar OCAK, *La Revolte de Baba Resul ou La Formation de L'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIII^e Siecle*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989, s. 43.

²⁹H. Reşit TANKUT, *Nusayrîlik ve Nusayrîler Hakkında*, Ulus Matbaası, Ankara, 1938, s. 8.

³⁰a.g.e. s. 12.

³¹a.g.e. s. 70.

Nusayrîler arasında tenasühün insandan insana (nash) mümkün ve aileyle sınırlı olduğunu ileri sürenler bulunmaktadır. Buna göre, her ailenin kendine has bir *samsarası* vardır ve sadece o aile içerisinde devri daim eder; bir başka aileye intikali mümkün değildir. Hatta bu görüşte olanlara göre, her kavmin tenasühü kendisiyle sınırlıdır ve özgün nitelik taşır; dolayısıyla diğer bir kavme geçişi imkânsızdır. Aynı kabilenin kadim ruhlarının ebediliği ve o kabileye ait ruhsal ve fiziksel özelliklerin bütünü korunması ve ebedilik kazanması ancak bu şekildeki bir tenasüh döngüsüyle mümkün olmaktadır.

Ruhsal-fiziksel ölçütlerle ilgili değer yargıları ve sosyo-kültürel konumları itibarıyla kadın cinsine ait olan tutumlarında, Nusayrî toplulukların genel kanaati menfidir. Bu nedenle dişilik imajı tenasühün seyrinde olumsuz kodlarla işlenir. Meselâ, Nusayrî olmayan bir erkeğin önceki hayatı nedenli erdemli olursa olsun, Nusayrî olamamanın ikinci hayatındaki karşılığı kadın olmaktır; zira onlara göre *kadınlar, şeytanların ruhlarından türemiştir*.³² Buna karşılık Nusayrî bir kadın, samimi bir Nusayrî bağlılığının yanında, üstün ahlâki meziyetlere sahipse, tekrar doğuşun mükâfatı iyi bir Nusayrî erkeği olarak vücut bulmaktadır.

Arap Alevîliğinde, Türk Alevîliğinin aksine, dişilik ve dişil objeler algısal yargının alt katmanlarında yer almaktadır. Bu nedenle Nusayrîlerde kadının kestiği yenmez. Çünkü onlara göre, tüm dişiler kirlidir; dolayısıyla dişî hayvan eti de yenmez. Eve gelen misafire ikram ve diğer hizmetleri varsa evin bâkire kızı yapar. Evli bir kadının misafire hizmet etmesi ve ikramda bulunması, konuklar tarafından kendilerine yapılan bir hakaret sayılır. Misafirlere ikram için ev sahibinin kızı yoksa yakın akrabalarından, onlarda da yoksa komşulardan şayet bu da mümkün değilse, evin erkeği bu işi üstlenir. Kültürel gelenekselliğin normatif anlayışına göre, her cins dişî, bir erkek tarafından kirletilmektedir. Nusayrî kültürün özgün değer yargılarında kirleten özne (erkek), gücü simgelediği için müspet sembollerle takdis edilirken, kirlenen obje ise (kadın ve diğer tüm dişî cinsler) zayıflığın sembolüdür ve negatif kodlarla vasıflandırılır. Her halde bunda, örneklemin aktörlerine uygun, kadına "karşı tutum" sergileyen kavmî gelenekselliğin, kök kültür hücrelerinin etkisi altında kalınmış olmasının baskısı vardır. Buradan hareketle olmalı, Nusayrîlikte kadına karşı takınılan bu olumsuz tutum göstergesi, tenasühün negatif figürleriyle remzedilmektedir. Yarı-klan niteliğindeki Nusayrî ailede, her ne kadar ataerkil hiyerarşi disiplini hakim ise de, paralel Nusayrîliğe has sıra dışı kontrasttaki idrakte yaratıcı (Fâtır)kimlik, *kıyâm bi-nefsihî* veya *kâim bi-nefsihî* makamında, *vâcibü'l-vücûd* olarak takdis edilen dişî obje *Toprak Ana*'da tezahür etmektedir. Bu doğrultuda çıplak ayaklarla açık alanda toprağa kapanarak yapılan bir nevi secde kültü, paralel Nusayrîliğe özgü mensekî

³² a.g.e. 17.

tecrübe özelliği taşımaktadır. Bireysel yapılabildiği gibi, topluca da eda edilebilir; ancak birey bunu yapmadan önce banyo yapması gerekmektedir. Ayrıca paralel Nusayrîliğin bireysel olabileceği gibi, topluca ifa edilen ve her yılın yaz aylarında yerine getirilmesi gereken iki aşamalı yıllık ibadetleri vardır; birinci aşama pratik meditasyondur; açık alanda bulunulan arzın merkezi tespit edilir, tespit edilen merkeze başlar ve kollar açık bağdaş kurmuş bir vaziyette, yön doğu olmak üzere oturulur, kollar kendi konumlarında sağa ve sola salınır, en az iki, en fazla beş dakika süreli olmak kaydıyla, sabah güneşi doğarken gözler kapalı olarak doğudan başlamak üzere sırasıyla güneye, sonra batıya, daha sonra kuzeye ve tekrar doğuya yönelmek üzere AMS sırrı adına tefekküre dalınır... ikinci aşama yarı çıplak bir halde eda edilen *Toprak Anaya* secde kültüründen ibarettir; alın, burun, çene ve kollar Sünnîlikteki teyemmüme benzer bir şekilde toprakla mesh edildikten sonra, doğu yönünde toprağa yüzü koyun yatılarak, alını üç kez toprağa vurmak suretiyle mensek tamamlanmış olur. İlk aşamaya klanın tüm fertleri iştirak ederlerken, ikinci aşama yalnızca klan erkekleri tarafından gerçekleştirilir.

Diğer Arap topluluklarında görülmeyen, hatta gerek inançtan gerekse geleneksel yapıdan kaynaklanan bir teamülle olsun yadırganan ve bu nedenle de son derece dar ve sınırlı tutulan zayıf nitelikli kadın-erkek ilişkileri, Nusayrî kadınların diğer erkeklerle olan münasebetlerinde yerini; açılımı geniş, iletişim detayları esnek, sosyal düzeyi yüksek bir güçlülüğe bırakmaktadır. Kimi araştırmacılar Nusayrî kadınların erkeklerle olan bu yakın ilişkilerini, yanlış anlaşılmalara müncer bir ifade kullanarak, farkında olmadan şaibe altına sokmaya ve şüpheli imalarla gölgelemeye çalışmaktadırlar ki bu doğru değildir. Nusayrî kadınlar bu tür ilişkilerde kendilerini AMS sırrının koruduğunu, esasen kendilerini her türlü olumsuzluklara karşı koruyacak olan gücü AMS sırrından aldıklarını, bu nedenle de kötü niyetli insanların kendilerine işemeyeceklerini, zarar veremeyeceklerini, daha doğrusu art niyetli yaratılıştaki kimselerin, kendilerinde başkalarına işme ya da zarar verme gücünü bulamayacaklarını söylemektedirler. Burada çalışmanın seyrini ilgilendiren yön, içselleştirilen AMS inancına ait ezoterik dinamizmin, iffetin ve namusun teminatı olarak algılanmış olmasıdır. Dolayısıyla iffet ve namus kutsallaştırılmış olmaktadır. İffet ve namusun kutsallaştırıldığı dişil bir benlikte, negatif ilişkilerin zuhuru mümkün görünmemektedir.

Nusayrî olmayan ya da Nusayrî olup da davranışları duygu ve düşünceleri bozuk olan kimselerin ikinci hayata geçişi sağlayan tenasühü mesh(İnsandan hayvana intikal)tir. Kötü oluş, niceliğe ve niteliğe göre anlam kazanmaktadır; önceki hayatın olumsuz fiilleri; haksız yere adam öldürmek, hırsızlık yapmak, zina işlemek, iftira etmek, yetim ve öksüz hakkı yemek, insanlar arasında fitne ve fesat çıkarmak gibi kötü nitelikler taşıyorlarsa, ikinci hayatlarında o kişiler görünümü ve beslenme tarzı iğrenç, vahşi ve yırtıcı hayvanlar olarak can bulurlar. İnsanlara

zararı hafif olan fiillerin sahipleri ise, tenasühün ikinci aşamasında köpek, böcek, manda, at, eşek vs. hayvanların ruhlarını taşırlar. Genelde Nusayrîler, tenasühü ; ruhun tekamülü, bağışlanmanın imkanı ve pişmanlığın değerlendirildiği fırsatlar silsilesi olarak algırlar. *Heysemoğulları* Nusayrîleri ise, Ali'nin ruhunun sürekli olarak insanların arasında dolaştığına ve tenasüh esnasında Nusayrî imanlıları kötü ruhların tasallutundan koruduğuna inanmaktadırlar.

Historisizm tecrübesindeki paralel Nusayrîler, İslam-öncesi döneminden kalma fal oklarıyla geleceği tahmin etme, sayılarla hedef belirleme ve harflerle geleceği tasavvur etme ve ona göre hayatın ritmini arzu edilen düzene sokma ameliyesini, hayatın doğal akışının bir gereği olarak kabul etmekte ve bu anlayışla câhiliyye dönemine ait pagan gelenekleri, kimi zaman ve durumlarda güncelleştirmeyi zorunlu bir ibadet saymaktadırlar. Bilhassa sosyal organizasyonun alt katmanlarında yer alan ve *mana* gücünün kendine sirayet ettiği inancında olan aile bireyleri, bire bir metre ölçüsünde yumuşak zeminli ve çerçeveli tablodaki çift ve tek sayılı hedeflere gözü kapalı bir vaziyette Ali'yi kastederek; "*Ey! Arılar emiri, ey! Ulu, ey Tanrı! Okumla sana geliyorum bana yardım et.*" Derler ve *Hamse-i Eytam* adına art arda beş ok atarlar. Kuşkusuz burada hedeflenen "tek" sayı *mana* (rakamsal totemin gücü)sı, Ali'nin her yönüyle kutsiyetindeki tekliğini, eşsizliğini ve benzersizliğini simgelemektedir. Oklar tek sayılara isabet ederse; Ali'nin, isabetli oku atanının ailesinden veya oku atandan hoşnut olduğuna ve o gün yapılacak olan işin Ali tarafından onaylandığına, dolayısıyla yapılan işin rast gideceğine inanılır. Beş oktan en az üçünün tek sayılara isabet etmesi gerekmektedir, aksi takdirde o günün işi için Ali'den onay alınmamış demektir ve yapılan işten de beklenen sonuç alınamayacaktır. Şayet oklar, 23, 32, 45...vs. gibi tekli-çiftli sayılara isabet ederse, ok atan için durum daha da vahimdir; zira bu tür rakamların, paralel Nusayrî yorumda uğursuzluk getireceğine ve bunun neticesinde acıların, üzüntülerin, aksiliklerin, hastalıkların ve yoksulluğun varsa artacağı, yoksa geleceği günlerin yakın olduğuna hamledilir. Rakamlarla ilgili ezoterik işlevselliğin kozmik-mistik buutunda, kişideki *Nusayrî* imanın kemiyet ve keyfiyeti de böylece belirlenmiş olmaktadır. Bu yaklaşımın mantıksal izahı şu şekildedir: Beş fal okunun beşi de tek sayılara isabet ederse, o kişi tenasüh döngüsünden kurtulmuş demektir; *arş-ı âlâ*daki yeri, Ali'nin solundaki *rûhu'l-ulyâ*dır; o artık bir kült halini almıştır ve Ali'nin ruhunu taşımaktadır. Atılan okların beşi de çift sayılara isabet ederse, atan kişi Ali'nin lanetine uğramış demek olup yeri *Yezîdîler*(Sünnîler kastedilmektedir)in mekanı *rûhu's-süflâ* dır. Şans oklarındaki rakamlara takdir edilen pozitif-negatif değerler ile, sembolik harflere yüklenen özel anlamlar, çapraz duygu ve düşünceleri kutsallaştırdığı gibi, çapraz ya da çatışık duygu ve düşüncelerin figürleri olan harfler ve rakamlar da, ayrışan yönleriyle her biri birer *mana* gücüne sahip olan müspet-menfî değerlerle, sembolik harflere yüklenen özel anlamları kutsallaştırabilmektedirler.

Paralel Nusayrîlikte *tabu* olgusunu belirleyen kavram, farklı algularla da olsa, Sünnîlikte olduğu gibi spesifik *râbîta* şeklindedir. Totemle, totemin tecrübe edildiği aile arasında vuku bulan *râbîta*, iki ayrı mensekle idrak edilmektedir; ilki, doğrudan formel ya da şeklî *râbîta*dır ki bu durum, öncelikli hiyerarşiye göre *agnatik* tevarüsü zorunlu kılar. Buna göre, ayinsel atmosfer platformunda toteme dokunmada öncelik hakkı, varsa klandaki en yaşlı erkeğindir(büyük baba veya dede); yoksa babanıdır; baba da yoksa amcanındır; o da yoksa klandaki diğer yetişkin erkeğindir(en büyük oğul); klan görünümündeki ailede, formel *râbîta* imtiyazını elinde bulunduracak olan eril cins yoksa, o zaman ana soylu yakın akrabadan yetişkin erkek cinsi(dayının babası, yoksa dayı, o da yoksa dayının yetişkin erkek evladı...) formel *râbîta*yı gerçekleştirir. Tasavvuru mümkün olmasa dahi, şâyet ailede şeklî *râbîta*yı gerçekleştirebilecek baba ya da ana soyundan gelen yetişkin bir erkek yoksa, klanın eril üyeleri reenkarnasyon sürecine girmiş demektir ki, bunun anlamı yok oluşla birlikte başka bir iklimde ve başka bir coğrafyada ve fakat muhtemel ki insan türünün dışında, farklı varlıklarda yeniden doğuşun başlangıcı demektir. İkincisi, mücerretlikte tasavvur edilen hissî *râbîta*dır; eril-dişil ayrımı olmaksızın, ailenin tüm üyelerinin gerçekleştirdiği, ayin dışı pratik ve bireysel olarak tecrübe edilebilen *râbîta* türüdür; resmî ayini gerektirmeyen her iki cins *râbîta* şekli de, müşahhas olarak tecrübe edilen totemlere dokunmayı *tabu* sayan birer özellik taşıdıkları gibi; yine her iki *râbîta* türü de, maddî-manevî olmak üzere zıt kutuplu pragmayı esas alan birer fonksiyona sahiptirler. Söz konusu ayrışan kutuplarda, olumluluğu celbeden, buna mukabil olumsuzluğu uzaklaştıran *mana* gücünün varlığı düşünülür. Her iki *râbîta* türünde de, ayakta veya oturur halde iken gözler yumulur, bâtnî veçhelerin tüm detayları devreye sokularak, AMS sırrı güdümünde duygu ve düşünceye alınan *Buheynan* totemi, bir nevi meditasyon pratiğiyle içselleştirilemeye çalışılır.

Harflerden anlam çıkarma ve bu harfleri yoruma tabi tutma teamülü, Arapların ve Arapçanın İslam öncesi ve sonrası geleneğinde de mevcuttur. Örneğin, Kur'anda bir kısım sûrelerin başında şifre yüklenen harfler bulunmaktadır; *sâd*(), *kâf*(), *ayn*(), *ei-flâm mûm*() vb. gibi... Dil bilimci Kuşeyrî'ye göre, harfler anlamlarla yüklü olduğu gibi, harflerin hareketleri de anlamsız değildir;³³ Mantıksal muhakeme öncüllerine aykırı ve fakat paralel Nusayrîliğin yapısal-olgusal karakterine uygun tarzda, biçimsel niteliklerine bakılmaksızın Arapça harfler, simetrik ve asimetric olarak kategoriye tabi tutulmakta, boyutlarıyla birlikte harflere içinde buldukları kategoriye göre değer yüklenmektedir. Mesela, düz hatlı mevzun harfler duygu ve düşünce çarpıklığıyla illetli negatif değerler taşıırken, orantısız; girintili, çıkıntılı ya da kıvrımlı, bükümlü harfler son derece

³³Ali AKPINAR, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî(ö. 465/1072)nin Besmele Tefsiri, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2002, Sayı: 9, s. 75-76.

uyumlu duygu ve düşüncelerde pozitif değerler taşıyabilmektedirler. Buna göre hatları düzgün perspektif boyutları göz alıcı harfleri totem olarak benimseyen bireyler, her ne kadar uyumlu ve ideal karakterler yansıtmış olsalar da, aslında göründükleri gibi olmayıp, negatif tutumları gizleyebilen, fakat gerektiğinde dışa vurmaktan çekinmeyen sinsi nitelikte kişilikler olarak kabul edilmektedirler. Bu tür kişilik yapısında olanlar, geliştirdikleri esnek ve fakat katı *benlik stratejisi* sayesinde insanlara her an zarar vermeye yatkın kimselerdirler. Buna mukabil, asimetric harfleri totem olarak kabul eden kişilikler, *görece* negatif karakterli olarak görülseler ya da öyle oldukları düşünölseler de, onların bu durumları geçicidir; onlar asıllarına rüçüda pozitif değerli karakterleri yaşamada ve yaşatmada kararlıdırılar. Gerçekte bu anlayış, ideal beklentilere kimi zaman cevap vermeyen, kimi zaman istekleri karşılıksız bırakan hayatın ritmini, aykırılıklarla tepkisellenen protestolar muvacehesinde ve iyimserliklerle belirginleşen pozitif umutlar ya da beklentiler doğrultusunda canlı tutmaya çalışmaktadır.

Belirli ve sabit bir ritüel zorunluluk olmadıkça insanlar, bir takım gerçeklerle ihtiyaç duydukları tapınma objelerini ve inayet sembollerini kendi spesifik ruhsal refleksleriyle geliştirmektedirler. Bu durum, doğal olarak Nusayrî topluluklarda da görölmektedir. Gerek menseklerde ve gerekse takdis ayinlerinde olsun, Nusayrîlerde göze çarpan husus, amelî ya da nazarî teşbihler, mecazlar, referanslar ve bâtnî figürler, daha ziyade Hıristiyanlıkla ilgili izler taşımaktadır. Bu nedenle olsa gerek, Nusayrîlerin Haçlıların çocukları olduğunu iddia ederek onları Hıristiyan olarak görenler de mevcuttur.³⁴ Tüm bu karmaşık tutumların yanı sıra, bilhassa marjinal Nusayrîlikte, Bâtnîliğin, Budizmin ve ilkel dinler diye nitelendirilen Animizmin, Natüralizmin izlerine rastlandığı gibi, Arap cahiliye döneminden kalma *pağan* etkiler de görölebilmektedir. Her ne kadar konu ile ilgili bir kısım araştırmalar, Nusayrîliğin "hulûl" akidesi gibi bir inancı olmadığını belirtiyorlarsa da, araştırma alanımızdaki yaptığımız çalışmalarda bunun böyle olmadığını, aksine baskın sembollerle bu inancın takdis edildiği tespit edilmiştir. Ayrıca, *Hak-Muhammed-Ali şeklinde, zâhirde üçlü bir görünüm arz eden, ama gerçekte yalnız Hz. Ali'nin temel oluşturduğu, eski hulûl inançları içine çok rahat bir biçimde yerleşen ulûhiyet telakkisini Kalenderîlerin doktrinine ekledi.*³⁵ Şeklindeki ulûhiyet anlayışının, diğer görelî heterodoks gruplara intikalini belgeleyen nitelikteki açıklaması, görüşümüzü teyit eder mahiyette olduğu anlaşılmalıdır.

Paralel Nusayrîliğin görüntülerinde yer alan nazarî ve pratik tecrübenin alt başlıklarıyla ilgili verilen anlatımları şu şekilde değerlendirebiliriz: Bir Nusayrî, akidevî ve amelî olarak ne kadar çok sapma gösterirse göstereceği ve Nusayrî

³⁴H. Reşit TANKUT, *Nusayrîlik ve Nusayrîler Hakkında*, s.22.

³⁵A. Yaşar OCAK, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik KALENDERİLER*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 158.

imanından nedenli uzaklaşırsa uzaklaşsın, ana kült daima Ali'dir. Diğer tali kültler, ancak Ali'yle ilişkilendirildikleri nispette varsayırlar, pozitif değer yüklenirler ve Ali'nin izlerini taşırlar. Bundandır ki baskın kimlik, daima *Nusayrî* üst kimliği olmuştur. Böylece, Nusayrî üst kimliğinin kendine haslığı bir yönüyle, "Arap" kimliğinin üstünde farklı bir etnik üst kimlikle belirginleşmekte; diğer yönüyle, *tarikat* ve *mezhep* kimliklerinin reddi doğrultusunda çıkışıyla ve aynı şekilde şeriatın iptaliyle birlikte konseksansiyel özgünlükte bir muhteva kazanmış olmaktadır. Buna mukabil, *Nusayriye'nin inanç esasları derinliğine araştırıldığında, paganizm yahut putperestlikten, AMS teslis inancından, içkiyi kutsal sayıp bayramlarında kabul etme konusunda Hristiyanlıktan, İsnâ Aşeriyye Şiâsı'ndan, İsmâiliyye'den, muharrematın mubah sayılmasında ve dinî vazifelerin ıskatı gibi konularda Mecûsîlikten, Mazdekîlikten ve felsefî yorumlarda Yeni Eflatuncu felsefeden etkilendikleri görülmektedir.*³⁶ O nedenle, "Arap Alevîleri" olarak nitelendirdiğimiz Nusayrîler, Arap etnisitesindeki Sünnî İslam anlayışından mutlak kopuşu belirlemek için, kendilerini "Arap" olarak değil, senkretist karakterli "Nusayrî" üst kimliğiyle takdim etmeye özen göstermektedirler.

2) Arap Halk Aleviliğinin Peygamberleri: Mesut İbinhânî Kültü İle Hızır Ve Makamı

Her halk inancı tipik olarak bir mutluluk karakterine bürünür. Gönenç, refah ve her çeşit kişisel ve toplumsal avantajlar her zaman ve bütün uluslarda halk inancının yararlandığı hedefler olmuştur.³⁷ İnsanın sürekli olarak inayetin kaynağını arayıp durması da bundandır. Kitlesele bilinçte tahayyülün gücü fantastik ve olağan üstü tasavvurlara her zaman açıktır. Kozmik kurgular fizikî âlemden seçilir. Bazen iltifat edilen sıra dışı objeler, mutlak gücün kaynağı olarak kutsanır. Maksat kutsalın inayetini, kendi ihtiyaçlarını karşılamaya celbetmektir. Kutsal karizmalar, insanların şahsî avantajlarından ve bireysel çıkarlarından ziyade, benlik bilincinin tüm insanlığı temsil eden bütüncül bir karakter kazanmasında etkindirler. Rutinleşme sürecinde obje karizmanın güncelleşmesi ve moral güç kesbetmesi de buna bağlı olmaktadır.

Nispeten objektif kalıplar içeren halk dindarlığının kültler takımı, çift yönlü değerlere sahiptir. Bunlardan biri, muhayyilede tutulan soyut unsurların tanrısalılığı; diğeri ise, açık alan ya da bir nevi "sokak kültü" diyebileceğimiz türbelerle(veya yatırlar) birlikte, kapalı mekân (ev, cami, kilse, havra vs.) kültünü temsil eden somut sembollerin bâtinî korelasyonudur. Birinci değerdeki tutum yaklaşımı, ilâhîlik vasfıyla tecrübe edilirken, derûnî korelasyonun ikinci yönü,

³⁶Mustafa ÖZ, "Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler", **İslâmî İlimler Vakfı**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s.192.

³⁷ Gustaw MENSCHİNG, **Dinî Sosyoloji**, s. 246.

sosyal-seküler pratiğe ve pragmaya dayanmaktadır. Üzerinde durulan konu ile ilgili olarak inceleme alanında yer alan iki ana kütle mevzuu izah etmeye çalışalım:

•Mesut İbinhânî Kültü

1700-1778 yılları arasında yaşadığı söylenen *Mesut İbinhânî* kültürünün vizyonu, şehit-peygamber olarak takdis edilmiş olmasıdır. Bilge bir kişi olduğu kabul edilen *İbinhânî*'nin ruhunun Nusayrî mistik muhayyilede, Ali zamanında ve yine Ali tarafından yaratıldığına inanılmaktadır. Rivayete göre Ali, "*Yaşadığım zamanda ve mekânda gözüün, gören gözüüm, kulağın, işiten kulağım, dilin, söyleyen dilim olsun. Sana bilgi ve hikmeti veriyorum.*" Diyerek onun ruhunu kutsamıştır. Dolayısıyla *Mesut İbinhânî*'nin, her bin yılda bir yeniden dünyaya geldiğine ve istikbalde de geleceğine inanılmaktadır. Ancak bu tekrar dünyaya geliş *samsara* ile olmayıp, Ali'nin yaratmasıyla. Zira *İbinhânî* sıradan bir varlık değildir; onun ruhu özel ruhlar statüsünde olup "makamlı bir ruhtur." O yüzden Nusayrîler, *İbinhânî*'nin doğumunu peygamberin kızı *Fâtıma*'nın yaptırdığını, sünnetli doğduğunu, henüz beşikte iken konuştuğunu ve ilk sözünün Nusayrî imanının ilk şartı ve Nusayrîliğin parolası olan "**ene bîşer**" olduğunu kabul ederler. Kimi Nusayrîler de onun, patlayan yıldız kümeleri(super nova)nden geldiğine inanmaktadırlar.

Kuşkusuz muhaliflerinin itirazlarına maruz kalan her peygamber gibi *Mesut İbinhânî*' den de muarızları, doğa olaylarına ilişkin olağanüstülükler istemişler ve davranışsal "sıra dışılıklar" beklemişlerdir. Karşılanması zorunlu olan bu kozmik-ontolojik taleplere karşı alternatif peygamber kültü sayılan *İbinhânî*, Nusayrîlere göre şu mucizevî perspektifleri izhar etmiştir: *İbinhânî*'nin doğumu esnasında görülen bir dizi sıra dışılıkların yanı sıra; *Mesut İbinhânî*'nin, batıdan sarı saçlı, mavi gözlü bir mehdînin gelip Anadolu'da hakimiyet kuracağını ve mağdurları(Nusayrîler) *Yezîdîler*(Sünnîler) in zulmünden kurtaracağını, yüz yıl öncesinden haber vermiş olması, mucize olarak kabul görmektedir. Nitekim Nusayrîler, *Mesut İbinhânî*'nin tavsif ettiği mehdînin, mutlak vasfıyla Mustafa Kemal ATATÜRK olduğunu, geleceğe dair gerçekleşen bu bildirim mucizeden başka bir şey olmadığını ileri sürmektedirler.

Keza Nusayrîler, *İbinhânî*'nin kozmik bir güce sahip olduğuna, ona hükmettiğine inanırlar ve bunun yaşanmış olduğunu, anlattıkları şu olaylarla ispat etmeye çalışırlar: *Mesut İbinhânî* bir gün evinin bahçesinde komşularıyla birlikte otururken, aniden bastıran yağmurla birlikte üzerlerine art arda düşen yıldırımların altında saatlerce kalmalarına rağmen, hiç kimsenin burnu bile kanamadan sağ kalabilmişlerdir. Yine şiddetli bir fırtınada yirmi metre yükselen dev deniz dalgaları, *İbinhânî*'nin oturduğu eve kadar olan tüm evleri ve insanları silip süpürüp denize çekmiş, diğer evlere yaklaştıkça daha da yükselen dalgaların boyu kırk metreyi aşmış, bu arada hemen evinden dışarı çıkan *Mesut İbinhânî*

dalgaların kendine yaklaştığını görünce, ayakta bacakları gergin ve açık bir vaziyette ayaklarının üzerinde yaylanmak suretiyle, kollarını sağa ve sola açarak bir set oluşturmuş, dalgalar bu seti aşamamış, böylece dalgalar *İbinhânî*'nin evine ve ondan sonraki evlere ve insanlara zarar vermeden irtifa kaybetmiş, sakinleşerek denize geri çekilmiş... Ondandır ki Arap Alevîleri, kendileri için bu olayı, toptan yok oluşun varlığa dönüş mucizesi olarak görürler ve *Mesut İbinhânî*'ye, Nusayrîlerin Nuh'u gözüyle bakarlar.

"Bir zamanlar gelecek ki bu mahalde Nusayrîlerin üzerinde alev topları raks edecek." *Mesut İbinhânî*'ye ait olduğu ileri sürülen bu sözleri Nusayrîler bugün Karaduvar mahallesi (çalışma alanımız)indeki petrol rafinerileriyle ilişkilendirerek, bunu *İbinhânî*'nin sözlü mucizesi mesabesinde görürler. Söylentilere göre, o sırada bu sözleri işiten kimi Nusayrî aileler, büyük bir felaketin kendilerini beklediği gerekçesiyle buldukları yerleri terk etmişlerdir.

Kimi Arap Alevîler, Ali'nin ruhunun *Mesut İbinhânî* vasıtasıyla ATATÜRK'e nash (ruhun insandan insana geçişi) mertebesinde intikal ettiğini öne sürerler. Buna benzer bir anlayış Türk Alevîliğinde de vardır. Ancak onlara göre, Ali'nin ruhunun ATATÜRK'e tenasühü Hacı Bektaşî Veli vasıtasıyladır.

Özellikle Marksist felsefi yörüngede olan Nusayrîler, *Mesut İbinhânî*'ye ve *Hızır*'a izafe edilen mucizevî iddiaların hiç birini kabul etmemekte ve bu durumları "Rabbimciler"(kast edilen din kimlikli inanç sahibi tüm insanlar)in mistik hezeyanlarının kurgusal polemikleri olarak nitelendirmektedirler.

Kabul gören bir başka görüşe göre, *Mesut İbinhânî* bir Emevî takipçisi(Sünnî) tarafından boğazlanarak katledilmiştir. Ancak o ölmemiş yıldızlar âlemine yükselmiştir.

Bugün çarşının merkezinde yer alan *Mesut İbinhânî* makamı*(türbesi) Adana'dan, Hatay'dan, hatta Suriye'nin Lazkiye' kentinden gelen Nusayrîler tarafından ziyaret edilmektedir. İki ayda bir Şih'in öncülüğünde ayinler düzenlenir, makam takdis edilir, *İbinhânî*'nin temsili bir maketi yapılarak ilâhiler eşliğinde halk arasında gezdirilir; maketi gören herkes büyük bir tazimle maketin önünde eğilir ve maket, sağ el kalpte sol el başta olmak üzere selâmlanır.

• Hızır Ve Makamı

Nusayrî mitolojide marjinalliğin kiblegâhı ve varoş insanının somut objeli manevî güzergâhı olarak kutsanan mistik sığınak... Varlığı kabul edilen ve her an yaşadığına inanılan, insanlığın ölümsüzlük arzusunun nostaljik düşü ve hayalin umuda dönüştüğü serabın mizansenisi... Hızır ve makamının delalet ettiği tasvir,

* Nusayrîler, Sünnî terminolojiyi çağrıştırmaması için "Türbe" yerine, "Makam" sözcüğünü kasten kullanırlar.

kupkuru otlar arasında aniden oluşan yeşillik, umudun kaynağı, İslâmî ve İbrânî kaynaklarda çaresizliğin ve çaresizlerin mutluluk kapısı ve inayetin karşılıksız melcei olarak işlene gelmiştir. Gücü, hayatın ritmindeki "anidenlik"ler silsilesinin "birden var oluş" ve "birden yok oluş"ların nitelik ve niceliğiyle belirginleşir. "Birden var oluş" un umuda ve "birden yok oluş" un umutsuzluğa dönüştüğü mitolojik metafor *Hızır*, Sünnî söylemde, tüm Müslümanların inayet sembolü olarak kutsanırken, Talmud dilinde İsrail oğullarının patronajı, Nusayrî bilinçte ise Ehl-i Beyt imanlıların Ali elçisidir.

Farklı yorumlarda ve idraklerde *Hızır* ile *İlyas* kardeş olarak gösterilir. Ama Nusayrî kültürde ve bu kültürün sözlü rivayetlerinde *Hızır* mutluluk kimliğinde tek melcedir. *İlyas* külte dahil edilmez. Makamın sosyal fonksiyonu daha güncel ve daha popülerdir. Çünkü *Hızır* ve makamı, *Buda*'nın kutsallaştırılan ve sarayı terk etmeye zorlayan vicdanında yaşattığı ezilenlerin, horlanan ve aşağılananların, yoksulların, hayatı acı ve ızdıraplar içinde geçen hastaların, kısaca *Buda*'nın hikmetine ilham olan kader mahkûmlarının teselligâhı ve deva kapısı olduğu gibi, her hangi bir nedenle çocuk sahibi olamayan ve evlenemeyenlerin umut kapısıdır. Yuvası dağılan veya boşanmak üzere olan çiftlerin ya da aralarında anlaşmazlık çıkan ailelerin adil yargıcı, yardımlaşma ve dayanışmanın amilidir. Zira haftanın belirli günlerinde zenginler tarafından sağlanan nakdî ve aynî yardımlar bir elde toplanır ve ihtiyaç sahiplerine *Hızır*'ın makamında dağıtılır. Kültün çevredeki maddî ve manevî ağırlığı o denli vurguludur ki, zengin Nusayrîler yardım konusunda adeta birbirleriyle yarışır.

Mitolojik silüetinde *metamorfik*(başkalaşma, değişme, dönüşme)çizgilerin tüm karakterlerini özünde barındıran *Hızır* ve makamı, paralel Nusayrîliğin sosyal içerikli kült özelliği taşıyan manevî bir kurumudur. Arap Alevîleri, çok yönlü bir inayet kültürünü, daimi olarak aralarında görmek ve onu hayatlarına ortak etmek istedikleri için *Hızır*, beton bir kulübenin içerisinde temsîlî sanduka ile sembolize edilmektedir. Meskûn mahallin tam orta yerinde *Mesut İbinhânî* makamıyla karşı karşıya bulunmaktadır. Aynı zamanda sınırsız bir gücün simgesi olarak takdis edilen *Hızır*, özellikle balıkçılar denizde iken onların müşkül anında yardımına koşan bir kurtarıcıdır. Bilhassa fırtınalı gecelerde kolları sağa, sola yüz metre genişliğinde açıklıkla denizin ortasında *Hızır*'ın silüetinin görüldüğü söylendiği gibi, *Hızır*'ın arıların efendisinden(Ali'den) selâm getirdiğine ve tüm Nusayrîleri denizin gazabından koruduğuna da inanılır. Nusayrîler, *Hızır*'ı, *Buda*'nın mutluluk cenneti diye tasvir edilen *Nirvana*'sına giden yolun kılavuzu gibi görmektedirler. Hayatın akışına sahne olan ve sahil yerleşim bölgesine uygun, "pragma" nosyonunda idrak edilen *Hızır*, denizle tabîi olarak özdeşleştirilmiş ve akide olarak içselleştirilmiştir.

Gerek *Mesut İbinhânî* ve gerekse *Hızır*'ın makamındaki fizik ötesi mitolojik tasavvurların tablosunda görülen *ezoterik* objeler, **AMS** sırrıyla muhteva

kazanmaktadırlar. Bu tecrübî idrak nedeniyledir ki *Mesut İbinhânî* ve *Hızır* kültleri, marjinal Nusayrîliğin Peygamberleri olarak takdis edilmekte ve her ikisi de üniversal bir niteliğe sahip kutsallar şeklinde değerlendirilmektedirler. *Hızır*'da görülen kutsallığın nedeni, *Hızır*'ın gerektiğinde Ali tarafından yaratılmasıdır; Nusayrîlere göre gerçekte *Hızır*, geçmişte Ali için kendisini kurban edenlerin ve gelecekte de yine kurban edecek olanların, *samsara* ile yeniden hayat bulmalarından başka bir şey değildir. Dolayısıyla *Hızır*'ın kutsallığı Ali nedeniyledir.

Sonuç

Paralel ya da marjinal Nusayrîlik; sosyo-kültürel kazanımların yetersizliği ve bilhassa sosyo-ekonomik koşulların olumsuzluklarından kaynaklanan, aynı zamanda "sapkınlık" ithamıyla içten dışlanma ve dıştan kabul görmeme durumlarına neden olan siyasî, sosyal ve kültürel kaos dönemi belirsizliklerinin spesifik bir yansımasıdır. Alt katmanlardaki Nusayrîler, daha çok din dışı gelişen olumsuzlukların yarattığı bir sınıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira din dışı ihtiyaçlar, din dışı yollarla ifade edilmese halk bu tür ihtiyaçları dinî terimlerle ifade etme yolunu tercih edebilmektedir.³⁸Elit Nusayrîler, marjinal Nusayrîleri yerleşik kültüre aykırılığın ya da düşünsel-duygusal historisizmin demagojisindeki çatışma elemanları olarak görmektedirler.

Uçlardaki Nusayrî psiko-dinamizm tezahürlerine göre, yükselen değerlerde kendine yer bulamayan islâmî döneme karşılık İslam-öncesi dönemi, ancak *Ali* kültü ile kutsallık kazanmakta ve yine *Ali* kültü ile tarihî ve sosyo-kültürel bir değer kaydetmektedir. O nedenle Nusayrîlerde üst kimlik, İslamlık değil Nusayrîliktir.

Paralel Nusayrîliğe göre, Nusayrîliğin kurucusu her hangi bir beşerî kimlik olmayıp, zamanın olgunlaştırdığı, kaynağı anonim olan kolektif bir ruhtur. "Zaman" kavramı, elit Nusayrîlikte mukaddes değerde yaratıcı konumdadır. Kimi seçkin Nusayrîlerde Allah, sembolik değerde varlık makamındadır. Ali'den önce zaman, ilk önce Ali'yi yaratmıştır; Ali'den sonra zamanı yaratan ise Ali'dir. Dolayısıyla Ali'ye uzak bütün değerler Nusayrîliğe göre sapkınlıktır. Paralel Nusayrîlikte ise yaratıcı konumdaki geniş hacimli ikonografî, *Toprak Ana*'dır. Akidevî sapmanın kendilerine göre olumluluk getiren yanı, historisizmin ve totemizmin *Ali* eksenli bir kùltte tecrübe edilmiş olmasıdır. O bakımdan, Nusayrîliğin bugünkü birbirinden farklı inanç tasavvurları, başka toplumlarda da olduğu gibi, kültürel, kültürel ve sosyal değişme tezahürleridir.

Her ne kadar araştırmalarında, sansasyonele eğilim gösterenleri tatmin için olsa

³⁸Ali BAKKAL, "Terörizmin sebep ve çareleri", *Köprü*, Üç aylık Fikir Dergisi, İstanbul, 2006, say:94, s. 35.

gerek, ön yargılı sübjektif algıların taraflılığında asılsız söylentilere daha çok yer veren bir kısım yazarlara göre, Nusayrilerdeki kadın-erkek ilişkilerinde gayr-i ahlâkî bir tutumun sergilendiği düşüncesi kimilerince kabul görse de; bu hususla ilgili ileri sürülenler gerçekte sanıldığı gibi olmayıp, objektif araştırma teminatındaki katılımcı gözlem verilerine göre Nusayrilerde, pozitif değerlerle yüklü yüksek bir ahlak anlayışının, buna bağlı olarak son derece mazbut bir namus ve güçlü bir iffet vurgusunun hakim olduğu görülür. Medenî ölçüler içerisinde ve çağdaş kurallar çerçevesinde diğer Arap unsurlarda görülmeyen, kadın-erkek ilişkilerinde son derece gelişmiş bir iletişim serbestisi olmasına rağmen, Nusayriliğe özgü geliştirilen ahlâkî akidenin temelinde *ensest* ya da *fücur tabusu* vardır. Bu yasağı çiğneyenin cezası, kim olursa olsun ölümdür. Ailenin varlığının temel teminatı olarak kabul gören şeref ve prestij asabiyesi, ancak kutsanmış aile namusu ve iffetiyle sağlanabilmektedir. Bunda, *Buheynan* toteminin, aynı soya bağlı kabile ruhunu taşımasında önemli rolü vardır ve bu özelliği nedeniyle *Buheynan* bitkisi, paralel Nusayrî klan tasavvurunda *atalar kültü* olarak takdis edilmektedir.

Paralel Nusayrilik, akîdevi sembolleri İslamîlikte olduğu gibi, mücerret objeler üzerinde yoğunlaştırmayıp, bütünüyle müşahhas objeler üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Buna göre her Nusayrî, dünyevî platformun her karesinde "gerçeklik"le ya da gerçeklerle yüz yüze geldiğinde, o anki fiiliyata yansıyan doğal davranış ve tutumları ibadet, duygu ve düşünceleri de iman saymaktadır. Akidenin düsturları da buna bağlı olarak, spesifik olarak muhteva kazanmakta, mutlak olmayıp iğreti nitelik taşımaktadır. Bu davranışı motive eden âmiller ise, kuşkusuz sosyal hayatın dinamiklerinin zorladığı pragma değişkenleridir.

Paralel Nusayrilikte sosyal dayanışmayı sağlayan güç, diğer tüm Arap etnisitelerinde olduğu gibi, din ya da ırk olmayıp, *kader birliği asabiyesidir*. Buna göre, genel konsept içerisinde Nusayriler, Arap olmayan birinin Nusayrî olamayacağını özellikle belirtirlerken, marjinal Nusayriler, her ulustan insanların biyolojik değil ve fakat isterlerse akîdevî olarak Nusayrî olabileceklerini ifade etmektedirler.

Paralel Nusayrilikte totem inancının hakim olduğu klanlarda, senkretizmin farklı idraklere yansıyan formlarını görmek mümkündür; söz gelimi totemik klan, bir yandan pagan kültünü tecrübe ederken, diğer yandan *reenkarnasyon* ve *enkrarnasyon* inancını benimsediği halde, ölülerinin ruhları için mevlit –ki bu âyin, bilindiği gibi Anadolu Müslümanlığına has Sünnî geleneğe icra edilen bir bidat-ı hasenedir; Nusayriliğin öteki toplumsal kategorilerinde yer almaz– okutabilmekte, yine Sünnî patriklere uygun cenaze defnedebilmekte, ne ki mezarlarını Hıristiyan istavrozuyla vaftiz edebilmekte ve *Nirvana* benzeri bir kurtuluş ideolojisini Ali ile özdeşleştirebilmektedir. Ancak, Nusayrî senkretizmin bâtinî formunun ana karakterini her zaman *İsmâîliye* doktrininin teşkil ettiği görülmektedir. O

bakımdan, paralel Nusayrîlikte görülen, gerek totemik idrakte ve historisizm tecrübesinde, gerekse *Ali* yörüngesindeki içselleştirmeye gerçekleştirilen sosyalleşmede olsun, ezoterik işlevsellik baskındır. Bundandır ki akidevî prosedürde yine aynı şekilde bâtinî etki kaçınılmaz olarak kendini göstermektedir.

Nusayrîlere göre, Arap tarihinin her döneminde değişik adlar altında varlıklarını sürdüren paralel Nusayrîler, başlangıçta Müslüman olmalarına rağmen, *asr-ı saadet* diye bilinen dönem de dahil olmak üzere, "toplum dışı" gruplar gözüyle bakılarak, kendilerine layık görülen *marjinal* hayat tarzının anlamına uygun istenmeyen tutumlarla, elit Nusayrîler de dahil olmak üzere her türden amelî ve akidevî kategorideki Müslümanlar tarafından kötü muamele görmüşler; Hindu kast sisteminin *parya* sınıfını andırır bir şekilde, içten ve dıştan olumsuz faktörlerin kendilerine hazırladığı kimliğin alt başlıklarına uygun yaşayış düzeninde, var oluştan başlayarak yok oluşa kadar, her ne kadar Arap ve İslam tarihçileri bunu görmezlikten gelse ya da yok saysa da, insanlık tarihinde ikinci ve fakat Arap coğrafyasında ezilmişliğin, horlanmışlığın ve dışlanmışlığın prototipi toplum olarak yaşamışlar ve yaşamaya devam etmektedirler. Halife seçiminde Ebubekir'den yana kesin bir tavır koyduğu anlaşılan ve sonra kendisi de halife olacak olan, ancak zâlîme acımasız, mazluma şefkat timsali olarak belleklere yerleştirilen ve aynı zamanda seçkin bir sahabe olduğu kabul edilen Ömer gibi birinin; başlangıçta Ebubekir'e bey'at etmemekte direnen, ne ki peygamber damadı, keza peygamberin amcası oğlu olan Ali'yi, ve onun eşi peygamber kızı *Fâtıma*'yı ikna edebilmek için, kendine has hiddetle, hem de görkemli mutluluğun evrensel model kaynağı olarak takdim edilen *asr-ı saadet* gibi bir dönemde, onları içinde buldukları evle birlikte yakma tehdidinde bulunduğu, buna karşılık *Fâtıma*'nın «imdat!..» çığıyla çevrede bulunanlardan yardım istediğine³⁹ bakılacak olursa; paralel Nusayrîlerin, kendilerini dışlayan İslam ümmetinin geçmişini sorgulamada ve o dönemlerde de, dışlanan mağdurların olduğu iddiasındaki tutumlarında haklı oldukları görülmektedir. Daha sonraki asırlarda bilhassa *Hulefâ-i Râşidîn devrinden sonra bu müddet içerisinde tam anlamıyla Arap ırkçılığına, zulüm, baskı ve sindirme siyasetine dayalı yöntemleriyle şöhret kazanmış olan Emevî devleti*⁴⁰ hükümlerinde, baskın aile aristokrasinin tek yanlı stratejisinde gelişen Arap ırkçılığının hüsnüne, marjinal hayat tarzındaki Arapların da uğradığı görülmektedir. Aslında Ümeyye oğulları ailesinin, kendilerini seçkin Arap ırkının orijini olarak görme ve bu nedenle de "ötekileri" yok sayma veya onları *bayağı* görme eğilimi, Arapların müşriklik döneminden günümüze aktarılan "üstünlük asabiyesi"nin bir tezahürüdür. İlâhî vahyin tüm apostroflu diyaloglarına ve nebevî duyarlılığın ikazlarına rağmen, Arap aristokrasisinde "üstünlük asabiyesi" ruhu yok edilememiştir. Bugün, yarımada topografyasındaki Arap unsurun, etatik

³⁹Ethem Ruhi FİĞLALİ, *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*, Selçuk Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1996, s. 31.

⁴⁰ a.g.e. s. 23.

yapılanmada farklı kimliklerde varlık vurgusu yapmaya ve bu şekilde hayatîyetlerini devam ettirmeye çalışmaları bundandır. Bu coğrafyanın kuzey habitatında tecrübe edilen Nusayrî akidesi; gerek *ayn*(Ali), *mîm*(Muhammet), *sîn*(Selman)=AMS teosofisinde ve gerekse *mana*(yaratıcı, söyletici, yapanı bilmeye çalışma),⁴¹ *isim* (varlıktaki cevheri yoklayan elin, dile getiren dilin ve yorumlayan halin tercümanı)ve *bâb* (sırrına erildiği an, sırların keşfine açık olan kapı)=*MİB* kozmogonisinde kimlik kazanmaktadır.

KAYNAKLAR

AKPINAR, Ali, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî(ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", **Tasavvuf**, (Sayı: 9, Ankara, 2002)

ALTINDAL, Aytunç, **Üç İsa**, (İstanbul, Alfa Yayınları, 2004.)

ARGYLE, Michael, "Sosyal Davranışın Yedi Kökeni", (Çev. M. Doğan Karacoşkun, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII/2, 2003)

ARON, Raymond, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, (Türkçesi; Alemdar KORKMAZ, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1986)

BAKKAL, Ali, "Terörizmin Sebep Ve Çareleri", **Köprü**, (Sayı:94, İstanbul, 2006)

BALOĞLU, B. Adnan, **İslâm'a Göre Tekrar Doğuş**, (*Reenkarnasyon*) (Ankara, Kitâbiyat, 2002.)

BOTTOMORE, Tom, NİSBET, Robert, (Ankara, Çev. Binnaz TOPRAK, Yayına hazırlayanlar: Mete TUNÇAY, Aydın UĞUR, Ayraç Yayınevi, 1997)

DANIK, Ertuğrul, "Dersim Alevî-Kürt ve Zaza Mitolojisi ve Panteonu Üzerine", **Birikim**, (Sayı: 88, İstanbul, 1996)

DÖNMEZER, Sulhi, **Sosyoloji**, (Ankara, Savaş Yayınları, Genişletilmiş 9.Baskı,1984.)
ECER, A.Vehbi "Tarih Boyunca Mekke'nin Yönetimi", (Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:3, Yıl:1989)

ER, İzzet, **Din Sosyolojisi**, (Ankara, Ak Çağ Yayınları, I. Baskı, 1998,)

FIĞLALI, Ethem Ruhi, **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik**, (Ankara, Selçuk Yayınları, 4. Baskı, 1996,)

GİDDENS, Anthony, **Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, Çev. Tuncay BİRKAN, (İstanbul, Metis Yayınları, 1996,)

GÜNAY, Ünver, **Din Sosyolojisi Dersleri**, (Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1993,) "Horoz" maddesi, **İslâm İnanışları Ansiklopedisi**, (İstanbul, c. I,)

KARASU, Mehmet, "Alevî Nusayrîler", **Nusayrîlik Alevîlik ve Çok kültürlülük**,

⁴¹ Ömer ULUÇAY, **Arap Aleviliği Nusayrîlik**, Hakan Ofset, 2. Baskı, Adana, 1999, s. 27.

("Sevgi, Barış ve Hoşgörü Kenti: ANTAKYA" Panelinde Sunulan Bildiriler Kitabı)Editör: Mehmet KARASU, (Ankara, Keşif Yayınları 2006)

KEHRER, Günter, **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat YÜKSEL, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.

KEHRER, Günter, ROBERTSON, Ronald, DURKHEİM, Emile, **Din Sosyolojisi**, Türkçe'si: M. Emin KÖKTAŞ, Abdullah TOPÇUOĞLU, (İstanbul, Vadi Yayınları, , 1996,)

KRECHE, CRUTCHFIELD, Bllachey, **Cemiyet İçinde Fert**, Çev. Mümtaz TURHAN, (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1970)

KONGAR, Emre, **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1995.)

MENSCHİNG, Gustaw, **Dinî Sosyoloji**, Çev. Mehmet AYDIN, (Konya, Din Bilimleri Yayınları, 1994)

NİRUN, Nihat, **Sistemik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik bünye Analizi**, (Ankara, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991.)

OCAK, A. Yaşar, **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik KALENDERÎLER**, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992)

-----, **La Revolte de Baba Resul ou La Formation de L'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIII^e Sיעle**, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989)

ONAT, Hasan, "Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler",**İslâmî İlimler Vakfı**, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 1999,)

ÖZ, Mustafa, "Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler", **İslâmî İlimler Vakfı**, (İstanbul, Ensar Neşriyat, 1999)

SABİRÎ, Ali Rıza, **1001 Hadis Işığında İmam Ali**, (Çev. Musa AYDIN, İstanbul, Kevser Yayınları, 1.Basım 2004)

SCOGNAMİLLO, Giovanni, **Medeniyetler Çatışmasında Batı'nın İnanç Temelleri**, (İstanbul, KaraKutu Yayınları, 2002,)

SUBAŞI, Necdet, "Anadolu Alevîliği Üzerine", **Bilimname Düşünce Platformu**,(Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Birinci Yıl, Sayı:1, 2003/1)

TANKUT, H. Reşit, **Nusayrîlik ve Nusayrîler Hakkında**, (Ankara, Ulus Matbaası, 1938)

TEZCAN, Mahmut, **Toplumsal ve Kültürel Değişme**, (Ankara, Anakara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1990,)

ULUÇAY, Ömer, **Arap Alevîliği Nusayrîlik**, (Adana, Hakan Ofset, 2. Baskı, 1999)

VATANDAŞ, Aydoğan, **Ezoterika Gizli Cemiyetler**, (İstanbul, Timaş Yayınları, 2004,)

VOLL, J. Obert, **İslam süreklilik ve Değişim**, (İstanbul, Yöneliş Yayınları, Türkçe'si: Cemil AYDIN, Cengiz ŞİŞMAN, Mehmet DEMİRHAN,?,)

WACHE, J. **Din Sosyolojisi**, (Kayseri, Çev. Ünver GÜNAY, Erciyes Üniversitesi Yayınları.

ARTUKLULAR ZAMANINDA DÜNEYSİR (KIZILTEPE)'DE ARAP EDEBİYATI ÇEVRESİ

Ahmet ASLAN*

Giriş: Artuklular Zamanında Düneysir'de Siyasi ve Kültürel Çevre

Düneysir (Koçhisar-Kızıltepe) şehri, tarihin ilk devirlerinden itibaren eski Sami kavim ve kültürlerinin önemli coğrafi muhitlerinden birisi olan ve yerli Süryani literatüründe **Beyt Nahreyn**,¹ batı literatüründe **Mezopotamya**, İslam literatüründe ise **el-Cezire** ² adıyla bilinen bölgenin Diyar-ı Rabie kısmının önemli bir merkezi idi. İslami fetihten önce bölgenin Süryanileri, el-Cezire bölgesinin Diyar-ı Rabie kısmına yani Tur Abdin'den Sincar dağlarına, Ceziretu İbn Ömer (Cizre)'den Nusaybin'e kadar uzanan kısmına **Beyt Arbaya** (Arapların yurdu) diyorlardı.³ İslami fetihten önce el-Cezire bölgesi, Arami, Süryani, Keldani ve Sabii gibi Sami edebiyatların doğduğu ve geliştiği önemli havzalardan birisiydi. Miladi I. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın bu bölgede yayılmaya başlamasıyla beraber Doğu Hıristiyan edebiyatının ilk güzel örnekleri de bu bölgede ortaya çıkmaya başlamıştı.⁴ İslami fetihten önce başlayan ve İslami fetihten sonra yoğunlaşan Arap kabilelerin bu bölgeye göç etmesiyle beraber Arap kültür ve edebiyatı muhiti de oluşmaya başlamıştı.⁵ el-Cezire bölgesinde Arap edebiyat muhitinin asıl yerleşip kökleşmesi Emeviler döneminde olmuştur. Emeviler döneminden itibaren Arapça bölgenin yazı ve edebiyat dili haline geldi. Bu dönemde özellikle el-Cezire bölgesine yerleşen Arap kabileleri arasındaki siyasi kavgalar ve Emevi saraylarında yer kapma amacıyla kızışan siyasi rekabet bu bölgede Arap şiir sanatının yeniden parlamasına sebep olmuştu. Dolayısıyla Emevi döneminde Arap

* Yrd. Doç. Dr. Hr.Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi. ahaslan@harran.edu.tr.

¹ Bar Hebraeus, Ebu'l-Farac, **Ebu'l-Farac Tarihi**, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1987, I, 74; Mari b. Süleyman, **Kitabu'l-Muceddel**, Roma 1899, 3.

² Yakutu'l-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, Beyrut, II, 134-136; el-Bekri Ebu Ubeyd, **Kitabu'l-Memalik ve'l-Mesalik**, Tunus 1992, I, 487; el-Elusi, Mahmud, **Büluğu'l-Ereb Fi Ma'rifeti Ahvali'l-Arab**, Tas. Muhammed Behçet el-Eseri, Beyrut H.1314, I, 217-222.

³ E, Honigman, " Nasibin ", İ. A., İstanbul 1993, IX, 99-101; Ramazan Şeşen, " Cezire ", D.İ. A., Ankara 2003; III, 509.

⁴ Geniş bilgi için Bkz. E.R., Hayes, **Urfa Akademisi**, Çev. Yaşar Gönenc, İstanbul 2002; Erol Sever, **Asur Tarihi**, İstanbul 1996. Faruk İsmail, **el-Luğatu'l-Aramiyye el-Kadime**, Halep 2001.

⁵ Geniş bilgi için Bkz. el-Elusi, Mahmud, **Büluğu'l-Ereb Fi M'arifeti Ahvali'l-Arab**, I, 217-222 ; Yakutu'l-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, Beyrut, II, 134-136.

şiiri en çok bu bölgede canlılığını sürdürdü ve dönemin en ünlü şairleri bu bölgede ortaya çıkmıştı.¹ Abbasiler döneminde daha da gelişen Arap kültür ve edebiyat çevresi, Hicri IV. yüzyılda bölgede kurulan Hamdaniler devleti zamanında zirve noktasına ulaşmıştı.

el-Cezire bölgesi, Miladi XI. yüzyılda başlayan Selçuklu fetihleriyle beraber Türk hakimiyetine girmeye başladı. Mardin ve çevresi H.497/M. 1103 tarihinden itibaren bölgedeki Türkmen ailelerinin en büyüklerinden biri olan Artukluların eline geçti. Hısın Keyfa hakimi Artuklu İlğazi yeğeni İbrahim'in elinde bulunan Mardin'i de alarak Mardin Artuklu devletini kurdu.² Yaklaşık üç asır devam eden Artuklu devleti hakimiyeti döneminde Mardin, Düneysir (Koçhisar-Kızıltepe) ve Nusaybin şehirleri hem iktisadi hem de kültürel yönden büyük bir canlılık yaşadı. Artuklu hükümdarları çevredeki yöneticilere nazaran vergileri düşük tutarak ticari hayatın gelişmesini desteklediler. Bunun neticesinde Artuklu hakimiyetindeki şehirler hem iktisadi hem de kültürel yönden gelişme devresine girmişti. Bu sebepten dolayı el-Cezire bölgesindeki insanlar, Artuklu hakimiyetindeki şehirlere akın etmeye başladı.³ Bu durum şehirlerdeki kültürel hayatın gelişmesini de hızlandırdı. Irak, Suriye ve Anadolu ticaret güzergahları arasında bulunan Düneysir şehri, bir uluslar arası pazar haline gelmişti. Düneysir'in ticari ve iktisadi yönden gelişmesi kültürel ve eğitim hayatına da yansdı. Artuklular zamanında bölgenin önemli bir kültür şehri haline gelen Düneysir'de dini ve edebi eğitim veren bir çok medrese ribat, hangah ve cami kuruldu. Bunlar arasında el-Camiu'l-Cedid en-Nasiri, el-Cemiu'l-Atik, el-Camiu'l-Ğarbi, el-Camiu'l-Ğarbi en-Nasiri, Han es-Sebil eş-Şihabi, er-Ribat et-Taci, el-Mescid er-Raisi, Mescid Ğazi, Mescid Nasır, el-Mescidu'n-Nizami, Medresatu Harzem, el-Medrasetu'ş-Şihabiyye, el-Medrestu'l-Kutbiyye'yi sayabiliriz. Düneysir'deki bu kültürel muhitin oluşması neticesinde Düneysir'de yetişen alim, fakih ve edebiyatçının yanında Mısır'dan, Şam'dan ve Bağdat'tan hatta Mağrip'ten bir çok ünlü din alimi buraya gelip eğitim faaliyetlerinde görev aldı.⁴ Artuklu sultanları edebi hayatın gelişmesine de büyük ehemmiyet vererek şair ve edebiyatçıları himaye ettiler. Artuklular döneminde Mardin, Düneysir ve Nusaybin şehirleri şair ve edebiyatçıların merkezleri haline gelmişti. Hadisçi ve edebiyatçı şair Ebu Nasr Abdurrahim b. en-Nefis el-Hadisi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Mesut el-Ansari el-Mağribi el-Kurtibi, Kadı Ebu'l-Feth

¹ Emeviler döneminde el-Cezire bölgesindeki şiir hayatı için Bkz. Muhammed Mustafa Haddara, *eş-Şiir Fi Sadri'l-İslam ve'l-Asri'l-Emevi*, Beyrut 1995, 205-257 ; Ömer Rıza Kehhale, *el-Edebu'l-Arabi Fi'l-Cehiliyye v'el-İslam*, Dımaşk 1972, 99-105.

² Bu konu için Bkz. Ali Sevim-Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi 1*, Ankara 1990, 164-170; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, 123-231; Mehmet Taşdemir, "Mardin" *D.İ.A.*, Ankara 2003, XXVIII, 43-48.

³ Artuklu şehirlerindeki iktisadi ve kültürel hayat için Bkz. Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, 212-218.

⁴ Ömer b. İlalmuş, *Tarihu Düneysir*, Tah. İbrahim Salih, Dımaşk 1992, 229.

Nasrullah eş-Şami, Ebu'l-Hasan Ali b. Anter b. Sabit el-Halevi, Mekki b. Rayyan b. Şebbe el-Maksini, Ebu'l-Ma'ali Yahya b. Musa el-Hibbani es-Sincari, Ebu Bekr Muhammed b. Dirbas el-Amidi, Ebu el-Baha Sabit b. Ahmed el-Harrani ve Ebu'l-Barakat Şa'ban b. Menkelan el-Fariki gibi dilci ve şairler Düneysi'e gelip buradaki medreselerde dil ve edebiyat dersleri vermişlerdir.¹ Artuklu Türk hakimiyeti döneminde Mardin ve çevresinde Türk kültür muhiti oluşmaya başlamış olmasına rağmen Arapça hem resmi dil hem de edebiyat ve kültür dili olmaya devam etti. Bundan dolayı Artuklu şair ve edebiyatçılar şiirlerini ve eserlerini Arap diliyle yazmaya devam ettiler.

Artuklular Zamanında Düneysirli Bazı Şair ve Edebiyatçılar:

A. Çoban ed-Düneysiri: Çoban ed-Düneysiri adıyla bilinen Çoban b. Mesut b. Sadullah ed-Düneysiri, Düneysir'de doğdu. Adından da anlaşıldığı gibi Türk asıllı bir şairdi. Çoban b. Mesut Emini'd-Din ve el-Kavvas(okçu) lakaplarıyla da tanınıyordu. Eğitim hayatı yaşamayan Çoban, küçük yaştan itibaren ok ciltleme sanatını icra etmeye başladı. Tatviz² sanatında çok iyi bir usta haline geldikten sonra Şam'a giderek orada bu sanatını icra etmeye devam etti. Bu maharetinden dolayı kadı İmadu'Din İbnu'ş-Şirazi'den icazet aldı. Bu sanatı ile o kadar meşhur oldu ki o işini yaparken, Şam halkı etrafında toplanıp onu seyrederdi. Çoban çok zeki ve maharetli bir insandı. Döneminin büyük şairlerinden biri olan Çoban, H.680/M.1281 yılında Şam'da vefat etti.³ Çoban şiirlerinde aşk, şarap ve doğa tasvirleri konularını işlemiştir. Özellikle doğa tasviri ve hamriyyat (şaraba dair) alanındaki şiirlerinde çok başarılı olmuştur. Aşağıdaki mukattası bunun en güzel örneğidir.

إذا افتر جنح الليل عن ميسم الفجر
و لاح به ثغر من الأنجم الزهر

Gecenin perdesi gülümseyen şafak vaktinin üzerinden kalktığında

Ve bir güzelin yıldız gibi parlayan dişleri ortaya çıktığı zaman

و فاحت له من عابق الروض نكهة
رشفنا به برد الرضاب من الخمر

Şafak vaktinde bahçelerin güzel kokusu yayılmaya başladığı zaman

Biz bu zamanda soğuk şaraptan yudum almaya başlarız

و عهدي بوجه الأرض مبتسما فلم

¹ Geniş bilgi için Bkz. Ömer b. İlalmış, Tarihu Düneysir, 99-195.

² Tatviz sanatı: Ok aletini tuz ağacının yapraklarıyla ciltleme sanatıdır. Çok ince olan bu yaprakların oka yapıştırılması okun kayganlığı sağlıyordu. Bkz. el-Feyruzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut 1987, 684.

³ İbn Şakir el-Kutbi, *Fevatu'l-Vefayat*, Tah. İhsan Abbas, Beyrut 1974, I, 303-304; es-Safedi, *el-Vafi Bi'l-Vefayat*, Beyrut 1991, XI, 216; Hayru'd-Din ez-Zirikli, *el-A'lam*, Beyrut 1995, II, 142.

تغرغر فيها الدمع من مقل الغدر

Bu saatlerde yeryüzü gülümsemeler saçmaya başlar

Bu esnalarda hiçbir gözden gözyaşı akmayacağına inanırım

إذا أرجف الماء النسيم لوقته

كسناه شعاع الشمس درعا من التبر

Sabah esen yeller, suyun üstünü yeni titretmeye başladığı zaman

Güneşin ışıkları suya altından bir zırh giydirir

و بحر الرياض الخضر بالزهر مزيد

كأنا به في فلك مجلسنا نسري

Bahçelerin yeşil denizi içinde çiçekler kaymak köpüğü gibi iken

Bizler sanki bu bahçe denizinin içinde yüzüyor gibiyiz

ومن شهب الكاسات بالنجم نهدي

إذا تاه ساري العقل في لجة السكر

Akılsız kişi, neşvenin sarhoşluğundan yolunu kaybederken

Biz, şarap kaselerinin parlayan yıldızlarıyla yolumuzu buluruz

نصون الحميا في القناني و إنما

نصون القناني بالحميا و لا ندري

Biz şarapları kaselerin içinde korurken

Aslında bilmeden kaseleri şarapla koruruz

و لما حكى الراوق في العين شكله

و قد علق العنقود في سالف الدهر

Şarap tulumunun ağzı ağlayan gözlere benzerken

Geçmişteki üzüm salkımına gönlünü kaptırmıştı

تذكر عهدا بالكروم فكله

عيون علي أيام عهد الصبا تجري

Üzüm bağlarında geçen gençlik yıllarını hatırladı

Bu geçen günlerin hepsi gençlik çağının hatıralarıydı

عجبت له و الراح تبكي به فلم

غدت بحباب الكاس باسمه الثغر

Şarap onun içinde ağlıyor halde iken

Kaselerdeki gülümsemelerine şaşır kaldım

إذا ما أتاني كأسها غير مترع
تحققت عين الشمس في هالة البدر

Şarabın kasesi dolu bir halde önümüze geldiği zaman

Güneşin ışınları bir dolunay gibi bardağın üzerinde oluştu

يناولنيها مخطف الخصر أغيد
فله ذاك الأغيد المخطف الخصر

İnce belli biri, ince bilekleriyle bize kaseyi sundu

İnce beliyle ince bilekleriyle ne güzel birisiydi

بنادنا نظما و نثرا و لفظه
و مبسمه يغني عن النظم و النثر

Kafiyeli ve nesirli sözleriyle bizimle sohbet ederken

Gülümsemesi şiirlere ve güzel nesirlere bedel idi

فلم يسقني كأس المدامة دون أن
سقاني بعينيه كؤوسا من السحر

Sadece şarap kasesini sunmakla yetinmedi

Gözlerindeki o sihirli bakışlarını da sunmuş oluyordu

و قال و فرط السكر يثني لسانه
إلى غير ما يرضى التقى و هو لا يدري

Sarhoşluk sözlerine bir tatlılık veriyordu

Farkında olmadan tukanın kabul etmediği sözler söylüyordu

ريدوا من رضابي ما يعيضم عن الطلا
إذا كان وجهي فيه يغني عن الزهر

Yüzüm o güzel çiçeklere bedel oluyorsa

Şaraba bedel olacak ağız suyumu isteyin. Diyordu

و من كان لا تحوي ذراعاه منزري
فدون الذي تحوي أنامله خصري

Kollarıyla eteklerimi kucaklayamayan var ise

Parmak uçlarıyla bileklerime sarılsın. Diyordu

Aşağıdaki mukattaları ise hikmet, medih ve gazel şiirlerine birer örnektir.

إذا كبرت نفس الفتى قل عقله
و أمسى و أضحى ساخطا متعتبا

Delikanlı kişi kibirli olduysa aklı küçülür

Böyle bir delikanlı başkalarını kınamakla hayatını geçirir

و إن جاء يستقضي من الناس حاجة
يرى أنها حق عليهم مرتبا

İhtiyacı olan bir şeyi insanlardan istemeye gelirken

İsteddiği şeyi kendisine vermeye mecburlarmış gibi zanneder

و إن طالبوه الناس يوما بحقهم
لوا وجهه غيظا عليهم و قطبا

İnsanlar ondan hakları olan bir şeyi istediklerinde ise

kızarak onlardan yüz çevirir ve surat asar

يرى أن كل الناس قد خلقوا له
عبيدا و في كل القلوب محببا

Bütün insanların kendisi için köle olarak yaratıldığını

Ve herkes tarafından sevildiğini zanneder

فلا يرتضي إن لم يكن تحت أمره
من الكون يجري ما أراد و ما أبى

Bütün istekleri hemen yerine getirilmeden

İsteddiği her şey elinin altında olmadan razı olmaz

حمان الترك وانتهكوا حمانا
و لن يفى التواصل بالصدود

Türkler bizi korudu ve düşmanlarımızı ezdi

Yüz çevirmekle vuslat hasıl olmaz ki

حمونا بالصوارم و العوالي
و جاروا باللواظ و القود

Türkler keskin kılıçları ve mızrakları ile bizleri korudu

Akıllarıyla ve kamçlarıyla bizleri himaye ettiler

عذول لا يمل ولا يميل
و وجد لا يقل و لا يقيل

Nazlarından vazgeçmemekte ve usanmamakta

Bendeki aşk ateşi ise ne azalmakta nede sönmekte

و محبوب یلذ له عذابي
و إن لم أرضیه فأنا الملول

Benim acı çekmemden hoşlanan bir sevgilidir o

Buna rağmen onu razı etmediysem kabahat bendedir

فجسمي مثل موثقه ضعيف
و ليلي مثل موعدة طويل

Benim vücudum onun güvenirliliği gibi zayıftır

Gecelerim onun vaatleri gibi uzundur

يميل علي كل الميل ظلما
و بعض البعض ودي لا يميل

Bana yaptığı zulümlerinde aşırıya gitmektedir

Buna rağmen ona olan sevgimden vazgeçemiyorum

أراق دمي بناظره و ألوى
ألا يرضي و قد رضي القتل

Bakışlarıyla benim kanlarımı akıtmaktadır

Ben buna razı olmama rağmen O razı değil midir?

B. Hamdu b. Humeyyid b. Mahmud ed-Düneysiri: Ebu Muhammed Hamdu b. Humeyyid, Düneysir'de doğdu. Hamdu, ilk eğitimini Düneysir'deki medrese hocalarından aldıktan sonra genç yaşta Bağdat'a gidip Nizamiye medresesinde Yahya b. er-Rabi el-Vasiti'den ve el-Emin et-Tebrizi'den fıkıh, Ebu'l-Farac İbn Küleyb el-Harrani ve İbnu'l-Cevzi'den ise hadis dersleri aldı. Böyle büyük alimlerden ders alarak fıkıh alanında uzman oldu. Fıkıh ilminin yanında Arapça nahiv ve edebiyatı alanında da uzman olan Humeyyid aynı zamanda şair bir kişiydi. Hamdu b. Humeyyid, H.632/M.1234 yılında Meyyafarikin'de vefat etti. Şiirlerinde daha çok tasavvuf konularını işlemekle beraber hikem ve aşk konularına da yer vermiştir.¹ Aşağıdaki mukattaları onun şiirlerine örnektir.

ناديته و القلب فيه من الأسى
نار تحرقه و سقم دائم

¹ es-Safedi, XIII, 156-157; İlalmiş, 134; es-Suyuti, Celalu'd-Din, **Buğyetu'l-Vuat**, Tah. Muhammed Ebu'l-Fazl, Şam 1964, I, 239.

Kalbimde onu yakan acılar ve müzmin illetler varken

O sevgilime seslendim

جد بالوصال و لا تكن متعديا
فأجابني إني لفعل لازم

Vuslatını bana bağışla ve fazla acımasız olma dedim

O ise "Ben gerekeni yaptım" diye cevap verdi

لي بالحمى سكن ما دار في خلدي
إلا تسليت عن أهلي و جيراني

Ailemin ve komşularımın yokluğunu bana hissettirmeyen

Bu kâinatta bir sığınağım vardır

ناء قريب أناديه فيسمعني
من بعده فبروحى النائى الدانى

Uzak olmasına karşın her zaman bana yakındır

Onu her çağırduğымda uzakta olmasına rağmen beni duyar

أبيت في جنح ليل و هو يرقبني
و أعتدي في نهاري و هو يرعاني

Gecenin son anlarında bile beni gözetliyor

Gündüz erkenden yola çıkarken de beni koruyor

شربت من حبه كأسا فأسكرني
و كنت من ظمأي ميتا فأحياني

Onun aşkından bir bardak içince beni sarhoş etti

Susuzluğumdan ölüyor halde iken bana yeniden can verdi

يا عادلي لا تلمني في هواه فقد
أنساني الوجد فيه كل إنسان

Ey kınayan kişi O'na olan aşkımdan dolayı beni kınama

O'na olan tutkunluğum bana her şeyi unutturdu

أشتاقه و هو في سري و في علني
و أسأل الشرب عنه و هو ندماني

O benim içimde olmasına rağmen ben onu özlemekteyim

Dostlarımdan onu sorarken bile O en yakınımdaydı

يا راحة القلب خابت راحة علقت

بغير جودك يا روعي وريحاني

Sen kalbimin huzur kaynağısın. Senin kereminden başka sükûnet
arayan kalp huzur bulmaz. Sen benim sevincimsin ve neşe kaynağımsın

أنت الكريم الذي عمت فواضله

جودا و روى نداء كل ظمآن

Faziletleri herkesi kaplayan Kerem sahibi sensin

Senin rahmet yağmurların bütün susuz kalmışların susuzluğunu giderdi

يا منتها ألمي جد لي بمغفرة

فأنت أهل لمعروف و إحسان

Ey emellerimin son çaresi, benim günahlarımı affet

Çünkü sen iyilik ve mağfiretlerin asıl sahibisin

عبيدك الخائف الراجي أتاك فلا

تردده يا رب و اغفر زلة الجاني

Senin korkmuş fakat ümitvar olan bu kulun senin huzuruna geldi

Allah'ım beni geri çevirme ve günahlarımı affet

أشكو إليك ذنوبا أو هنت جلدي

تترى إذا أثقلتني خف ميزاني

Dayanma gücümü zorlayan günahlarımı sana şikâyet ediyorum

Günahlarım çok ağır geldiyse sen günahlarımı hafiflet

ظلمت نفسي و ظلمي ليس يغفره

سواك يا موضع الشكوى لأحزاني

Ben kendi nefsimе zulmettim. Bu zulmümü ancak sen affedersin

Çünkü sen benim sıkıntılarımı giderecek en son sığınağımsın

C. Abdürrahman b. Salih b. Ammar es-Sa'lebi ed-Düneysiri: Ebu Muhammed Abdurrahman b. Salih, Düneysir'de doğdu. İlk eğitimini başta Ebu Bekr Muhammed b. Dirbas el-Amidi olmak üzere Düneysir medreselerindeki hocalardan aldı. Genç yaşta Şam ve Mısır'a seyahatler yaparak oradaki alimlerin sohbetlerine katıldı. Uzun bir eğitim devresinden sonra memleketine döndü ve

Düneysir şehrinin muhtesibi¹ oldu. Abdurrahman, Düneysir şehrinin en meşhur nahivcisi idi. Arap dili ve Aruz ilmi konusundaki uzmanlığı ile meşhur olmuştu. Düneysir'deki el-Nasiri Camisi vakfının mütevelliliğini de yapıyordu. Eyyubi Sultanı el-Eşref hakkında söylemiş olduğu bir kasideden dolayı Mardin Artuklu sultanı Mansur tarafından hapse atıldı ve hapiste iken H.627/M.1229 yılında vefat etti. İyi bir dilci ve şair olan Abdurrahman aynı zamanda dini ilimlerde de uzman birisi idi. Şiirlerinde aşk ve hikem konularını işlemiştir.²

تزاید فی هو قلبی جنونی
و أورث مهجتي سقما شجوني

Kalbimdeki aşkın büyüklüğü beni derbeder etti
Üzüntülerim gönlümde devamlı bir illet yarattı

و صرت أغار من نظر البرايا
عليه و من خيالات الظنون

İnsanların ona bakmalarını kıskanmaya başladım
Ve şüphelerimin hayaletlerinden onu kıskanmaya başladım

و أحرص أن يكون له وفاء
من الأبصار قلبي أو جفوني

Bakışlarıyla bana vefa göstermesi için
çaba sarf ediyordum

و يذب لي عذابي في هواه
و هذا نص معتقدي و ديني

Onun aşkından dolayı acı çekmem hoşuma gitmeye başladı
Bu benim imanım ve dinim olmuştur.

فقل للائمين عليه جهلا
دعوني لا تلو موني دعوني

Bilmeden beni kınayanlara deki:

Bırakın beni kınamaktan vazgeçin

¹ Muhtesib, Çarşı ve pazardaki alışverişin kontrolünü ve asayişini sağlayan kişidir. Bkz. R, Levy, "Muhtesib", İ.A. ,İstanbul 1993, VIII, 532-533. Osmanlı dönemi için Bkz. Ziya Kazıcı, **Osmanlılarda İhtisap Müessesesi**, İstanbul 1987.

² el-Kutbi, XVIII, 153; es-Safedi, XVIII, 153; İbnu'l-İmad el-Hanbeli, **Şezaratu'z-Zeheb**, Mısır 1979 V, 125; İbnu'ş-Şa'ar, **Ukudu'l-Cuman Fi Feraid Şuara Heze ez-Zemen**, Tah.Fuat Sezgin, Frankfurt 1990, III, 354; İbnu'l-Futi, **Telhis Mecmeu'L-Adab, Fi Mu'cemi'l-Elkab**,Tah. Muhammed Abdülkuddus, Lahor 1940, I, 194; es-Suyuti Celalü'd-Din, II, 80; İlalmiş, 157-159.

دع الملامة فيه أيها اللاحي

فما أطيع عليه قول نصاحي

Ey beni kınayan kişi kınamalarından vazgeç

Kınamalardan dolayı ben ondan vazgeçecek değilim

شدوا علي فسدوا باب مصلحتي

و ظنهم أنهم جاؤوا بإصلاحي

Benim üzerime çok gelmekle bana kötülük yaptılar

Bana iyilik yaptıklarını zannediyorlardı

و هزة السكر لا يحظى بلذتها

إلا خليع تحاشي حشمة الصاحي

Aşk sarhoşluğunun lezzetini

ancak aklını bir kenara atıp delice hareket edenler alır

أ سحر جفون أم صناعة يابل

و غمز لحاظ أم رماية نابل

Bu gözlerin bir sihir midir yoksa Babilli bir büyümüdür

Bakan gözlerin okları mıdır yoksa bir okçunun fırlayan okları mıdır?

و بدر دجي يمشي بأرجاء لعل

و أكناف سلع بين تيك الحمائل

O Lala kenarında ve Selen eteklerindeki

hurma ağaçlarının arasında dolaşan dolunay gibidir

أم الرشا الأحوى على القلب طرفه

غراما له فيه لهيب المشاعل

Kara gözlü ceylan yavrusu onun bakışları

Benim gönlümde ateşler yaktı

أجل هو ذاك الأهور المقلة الذي

سرى حبه حتى أصاب مقاتلي

Evet, o kara gözlü ve sevgisi benim iç organlarıma kadar

İşleyen ve gönlümü yaralayan o idi

غرير علي حقيقي و علمي غرني

و أولجني بحرا بغير سواحل

Benim ona olan tutkunluğumu bildiğinde
Beni kıyıları olmayan bir denizin içine attı

معاطفه و المقلتان وجيده
و غرته و الحاجبان بلابلي

Endamı, gözleri, kaşları, güzelliği
Ve alnının parlaklığı benim sihirbazım oldu

تقوم له في صيد قلبي متى غدا
طليقا من البلوى مقام حبانل

Bu vasıflarıyla yürüdüğü zaman
Bu vasıfları kalbimin avcıları oluyordu

إذا ما تثنى فالقضيب على النقا
و بدر الدجى السيار من فوق ذابل

Yürümeye başladığı zaman sallanan ince dala benziyordu
Gökyüzünde ince bulutlar üstünde akan dolunay gibiydi

يرنحه تبه الصبا و شراسة
الجمال فلا يصغي إلى قول عاذل

Aşırı güzelliği ve gençliği onu şımartıyor
Yadırgayanın sözüne hiç aldırılmıyordu

أرق من الماء القراح يؤوده
الرداء و يدميه أرق الغلائل

Teni saf sulardan daha arıdır
En yumuşak parangalar bile onun ellerini kanatır

تجمع فيه كل معنى لطافة
و حكمة آداب و حسن شمائل

Zarafetin bütün manaları onda toplanmıştır
Edebi sözlerin bütün hikmeti ondadır

D. Ömer b. İbrahim b. Ali b. Ruham ed-Düneysiri: Ömer b. İbrahim, Huzistan asıllı bir ailenin çocuğu olarak Düneysir'de doğdu. Ömer b. İbrahim çocuk yaşta iken Düneysir'deki medrese hocalarından dersler aldı. Genç yaşta Mardin'de Nizamuddin el-Bakş b. Abdullah el-Kutbi nezdinde katiplik yapmaya başladı. Daha sonra Sincar şehrine giderek Sincar'ın idareci ailesi Yakub el-Hat'ın

çocuklarını eğitmeye başladı. İyi bir şair ve katip olan Ömer b. İbrahim'in gazel, medih, hica ve konularını ele alan bir şiir divanı vardır. Ömer b. İbrahim H.606/M.1209 yılında vefat etti.¹ Aşağıdaki mukattasında Amid (Diyarbakır) şehrinin sultanı Kutbeddin Sökmen b. Muhammed'in H.597/M.1200 yılında bir kaleden düşüp vefat etmesi üzerine ona yazdığı bir mersiyesidir.

زلزل الطود و خر المنار
و دهى البدر السرى و السرار

Dağlar sallandı ve parlayan yıldız kaydı
Gecenin dolunayı ve yıldızları bir felakete uğradı

و قضى رب المنى و المنابيا
و انقضى المجد و مات الفخار

Ümit ve ölümlerin sahibi olan Allah'ın takdiri hasıl oldu
Şerefim timsali ve övünç kaynağı öldü

هكذا تهوى النجوم الدراري
من علاها و تغيبض البحار

Yükseklerdeki yıldızlar ancak böyle kayar
Denizler ancak böyle kurur

يا لها داهية مصمئل
خطبها لم يغن منه الحذار

Darbeleri çok müthiş olan bir felaket idi
Bu felaketten kaçmanın imkânı yoktur

أظلمت أيامها و الليالي
و بكت أنواؤها و القطار

Onun ölümüyle dünyanın gündüzleri ve geceleri birden karardı
Bu musibete yıldızlar bile ağladı

إن سكران ربيب المعالي
عقرته الخندريس العقار

Sökmen yüceliklerin sahibi birisiydi
Kötülüklerin anası içki, onun ayağına dolandı

¹ es-Safedi, XXII, 453; İbnu'ş-Şa'ar, V, 284-286; İlalmuş, 165-172.

Zaferleri inkitaya uğradığı günden bu yana
Onun memleketi ayaklar altında ezildi

Saltanatın sarayları ondan yoksun oldu
Şan ve şöhret makamları ondan yoksundu

Amid, hayatın borç bir elbise olduğunu
onu kaybetmekle anladı

Bundan dolayı Amid hüznün ve yas elbiselerini giydi
Düşünen bir insan için bu durum ibret vericidir

O Amid'in parlayan güneşi idi
O gecelerin aydınlık yüzü idi

Saraylar onu yokluğuna üzülmüş bir halde ağlamakta
Bu durumda her insan için bir ibret vardır

O bu dünyanın insanı iken bu dünyadan göçüp gitti
Bütün insanlar bu dünyadan göçecektir

أصبح الملك مدانا مهانا
ما له مذ بان عنه انتصار

و قصور الملك منه خلاء
و ربوع المجد منه قفار

وعلمت آمد من قبل هذا
فقدته و العمر ثوب معار

ولهذا ألبست ثوب حزن
فيه للرائي وقار وقار

إن في لئلائها شمس دجى
بان منه في دجاها نهار

قد بكته الدار و القصر باد
حزنا للمرء فيه اعتبار

كان للدنيا و قد بان عنها
و بنو الدنيا إليه افتقار

غاب فالوحشة فيها لباس
و لباس الحزن فيهم شعار

Onun buradan gitmesiyle hüznün her tarafa yayıldı

Hüznün elbiseleri Amid halkının sembolü olmuştu

قد أمنا بعده كل خطب
فخطوب الدهر فينا جبار

Ondan sonra bütün felaketlere maruz kaldık

Zamanın darbeleri bizi de vuracaktır

أف للدنيا مقاما و دارا
غاية الإنسان فيها البوار

Bu dünyanın makamına da saltanatına da eyvahlar olsun

Bu dünyada insanın sonu helak olmaktadır

و الأمانى فيها طوال
و مدى الأعمار فيها قصار

İnsanın bu hayattaki emelleri uzundur

Ancak insanın hayattaki günleri kısadır

هي دار لجهول فتتك
ما له في جنة الخلد دار

Bu dünya, nefislerinin heveslerine kapılan cahil insanların evidir

Bu dünya ebedi cennette yeri olmayan kişilerin meskenidir

E. Ömer b. el-Hızır b. İlalmiş b. İldüzmüş: Ömer b. İlalmiş H.574/M.1178 yılında Düneysir'de doğdu. Dini ve edebi tahsiline memleketinde bulunan hocalardan dersler alarak başladı. 11 yaşında iken Seyfuddin el-Marağî'den fıkıh dersleri almaya başladı. 21 yaşında kadı Ebu Umran el-Maksini ile beraber hac farızasını eda etmek için Hicaz'a gitti. Medine ve Mekke'deki ilim halkalarına katıldı. 28 yaşında iken Erbil'e giderek İbn Taberzed' ten hadis ilimlerini aldı. Daha sonra memleketine dönerek babasının arkadaşı olan tabip Ebu Baha Sabit b. Ahmed el-Harrani'den tıp ilimlerini tahsil etmeye başladı. Ömer b. İlalmiş H.605/M.1208 yılında Bağdat'a giderek büyük tabip Ebu'l-Hayr el-Mesihî'nin eli altında tabip olarak çalıştı. Burada tıp ilmi ile meşgul olurken Bağdat'taki büyük alimlerden dini konularda dersler aldı. Ömer b. İlalmiş H.607/M.1210 yılında memleketine dönüp tabiplik ve müderrislik yapmaya başladı. Ömer b. İlalmiş H.640/M.1242 yılında vefat etti. İyi bir tabip ve şair olan İbn İlalmiş'in **Tarihu**

Duneysir isimli bir eseri de bulunmaktadır.¹ Aşağıdaki mukattası aşk şiirine örnektir.

أفدي الذين لهم في مهجتي دار
فهم بها الدهر سكان و حضار

Gönlümde taht kurmuş olanlara canım kurban olsun

Ben yaşadıkça onlar bu yerlerinde oturmuş olacaklardır

مذ فارقوا لم أزل مضمناً الفؤاد بهم
و منطقي بهم نثر و أشعار

Ayrıldıkları günden bu yana gönlüm onlarla meşguldür

Şiirlerimi ve yazılarımı onlar için söyleyip duracağım

بي منهم قلق و القلب محترق
و الدمع منبثق في الخد مدرار

Gönlüm ateşler içinde iken onlar için endişelenmekteyim

Yanaklarımdaki gözyaşlarım sel gibi akmakta

و الجسم في سقم يحكي شبا قلم
و الروح في نغم من حيث ما ساروا

Vücudum kalemin bir ince çizgisine döndü

Nereye gittilerse ruhum onları takip etmektedir

فالعين تطلبهم و القلب يرقبهم
و البين يحجبهم و الدهر غدار

Gözlerim onları aramakta gönül onları beklemekte

Halbuki ayrılık onları uzaklaştırdı. Zaman ise haindir

ساروا علي عجل و القلب في وجل
و في سودائهم من مل نار

Hızlı bir şekilde yola koyulurlarken gönlüm ise endişeler içindedir

Onların melonkoli eden aşkımdan kim bıkar ki

لم أنس أنسي بهم أيام وصلهم

¹ es-Safedi, XXII, 458; İlalmiş, 10-13; Katib Çelebi, **Keşfu'z-Zunun**, Tah. Rifat Bilge, Beyrut 1990, I, 690; el-Hafız ez-Zehebi, **Tarihu'z-Zehebi**, Tah. Ömer Tedmuri, Beyrut 2002, 64. Tabaka, 437-439; İbnu'l-Mustavfi, **Tarihu Erbil**, Tah. Sami es-Saffar, Bağdat 1980, I, 234; İsmail Paşa el-Bağdadi, **Hediyetu'l-Arifin**, Tah. Rifat Bilge, İstanbul 1951, I, 758; ez-Zirikli, V, 45.

و هم علي الهجر أعوان و أنصار

Yanıma geldiklerinde bana vermiş oldukları huzuru unutmam

Halbuki onlar terk etmeyi ne kadar benimsemişlerdir

و نحن في صفو عيش لا يكدره

من الرقيب مقالات و أقدار

Dedikoducuların sözleri ve dedikodularının bozgunculuğu

İçinde olduğumuz huzuru bozamıyordu

حتى رماني النوى منهم بما عجزت

عنه القوى و رثى لي الأهل و الجار

Hiçbir gücün engelleyemediği ayrılık günü hasıl olunca

Ailem ve komşular benim için ağıt söylemeye başladılar

F. Ahmed b. Cafer et-Tağlibi ed-Düneysiri: el-Kattan lakabıyla da tanınan Ahmed b. Cafer Düneysir'de doğdu. Abdurrahman b. İrbid'ten dil ve edebiyat, Ali Ebu'l-Hayr el-Harrani'den fıkıh ve matematik dersleri aldı. Ahmed b. Cafer eğitim hayatını tamamladıktan sonra Düneysir'de hocalık yapmaya başladı ve bir çok öğrenci yetiştirdi. Ahmet b. Cafer iyi bir edebiyatçı ve şair idi. Şiirlerinde daha çok aşk konularını işlemiştir.¹

يا خائني لما وثقت بوجه

و معذبي بجفائه و بصدده

Ben onun dostluğuna güvenirken

Benden yüz çevirmekle ve benden kaçmakla bana eziyet eden sevgilim

قلبي العميد سلبته يوم النوى

لما فصلت فجد علي برده

Ayrılık günü dayanağım olan kalbimi benden aldın

Kalbimi bana tekrar ver ve bir iyilik yap

و أعلم بأنني في الهوى ذو لوعة

قد بان صبري و الرقاد لفقده

Bil ki ben aşktan dolayı acılar içindeyim

Onu kaybettiğim günden beri geceleri yatmaz oldum

يا عاذلا يلحي المحب فلو رأته

¹ İlalmiş, 197-198.

عينك من أنا في هواه كعبده

Ey aşığı kınayan kişi

Ona köle gibi bağlandığımı bilsen ne diyeceksin

ظبي ممشيق القوام مهفهف

يزري علي غصن الاراك بقده

O, zarif ince belli bir ceylan yavrusudur

Zarif ince boyu ile misvak ağacının dalıyla alay ediyor

حسن الشمائل قد تفرد بالنهي

يسبي العقول بشامة في خده

Ahlakıyla güzel, akıyla benzersiz birisidir

Yanağındaki beni ile bütün akılları esir aldı

رشأ يتيه لعلمه بي في الهوى

أني محب لست خائن عهده

İnce belli, ona olan tutkunluğumu, onu sevdiğimi

ve terk etmeyeceğimi bildiğinden dolayı nazlanıyor

فإذا مررت به لإخلس نظرة

أشفي بها قلبا رماه ببعده

Uzaklaşmasından dolayı hastalıklı kalbimi iyileştirecek

bir bakış atmak için ona yaklaştığımda

من سوء حظي منه يستر وجهه

الحسن الجميل بكمه و بزنده

Kötü şansından dolayı elbisesinin yeni ve kollarıyla

O güzel yüzünü saklar

لا لا أراه يريد يتلف مهجتي

يا للرجال بهزله و بجده

Benin gönlümü öldürmek istediğini sanmıyorum

Ey insanlar onun ciddiyetinden ve şakalarından beni koruyun

فأروح و الأحشاء فيها زفرة

تؤذي الجوارح و القوى من عنده

İçimdeki acılarla ben ondan uzaklaşırım

Bu acılarımı dindirecek ilaçlar ondadır

و أنا المطيع لأمره و هو الذي
إن رمت أمرا منه جاء بضده

Ben onun bütün isteklerine cevap verdim

O ise benim bir isteğime dahi cevap vermedi

و أنا المقيم علي العهود و إن جفا
و هو الخؤون الماطلي في وعده

O benden yüz çevirse bile ben bütün vaatlerimde durdum

O ise bütün vaatlerine hainlik yaptı

G. Yahya b. el-Esed b. Hibban: Ebu'l-Mufazzal Yahya b. Esed, Sincar asıllı bir ailenin çocuğu olarak Meyyafarikin'de doğdu. Küçük yaşta iken eğitim almak için Düneysir'e geldi. Burada Ebu Saad b. Ğanayim en-Nahvi el-Hamevi'den kıraat dersleri aldı. Yine Düneysir'de Ebu'l-Hasan en-Nili'den tecvid dersleri aldı. Fıkıh, dilbilgisi ve tıp ilimlerinde uzman olan b. Habban aynı zamanda iyi bir şair ve edebiyatçı idi. Şiirlerinde aşk konularının yanında tasavvufi konuları da işlemiştir.¹ Aşağıdaki mukattası tasavvufi şiirine güzel bir örnektir.

وا خجلتي يوم الحسابي و قوله
ما كنت تصنع و الزمان موسع

Hesap gününde “ Yeterince zamanın varken ne yaptın”

sorusu beni utandıracaktır

أولم نعمرك الطويل و نستر
الستر الجميل ألم يكن لك مرجع

Biz sana yeterince bir ömür vermedik mi?

Sana akıl verecek hiç kimseler olmadı mı?

أ و لم يكن لك في القرون من الأولى
عبر أ ما في ذكرهم ما يقنع

Geçmiş asırlardan hiç dersler almadın mı?

Yoksa o geçen kavimlerin zikrinde fayda görmedin mi?

أ و لم يكن لك أعين فترى بها
أ و لم يكن لك للمواعظ مسمع

¹ İlalmiş, 189-192; İbnu'ş-Şa'ar, IX, 368.

Senin gören gözlerin yok muydu?

Kulakların vaazları duymuyor muydu?

ما ذا أقول و لي ذنوب نكست
رأسي حياء فهو لا يترفع

Başımı aşağı düşüren günahlarım varken

Başımı yukarı kaldırarak ne cevap verebilirim

وا حسرتا لو كان يغني حسرة
و وا بلتنا لو أن ويلا ينفع

Ahlar bana fayda vermeyecektir

Yakarmalar fayda vermeyecektir

ضيعت أيامي لغير إفادة
ترجي قلبي بالهموم مروع

Günlerimi faydasız işlerle geçirdim

Gönlüm ise korkularla doludur

مالي سوى الظن الجميل وسيلة
فهو الجواد و جوده لا يمنع

Beni kurtaracak güzel ümitten başka bir şeyim yoktur

Kerim olan Allah'tır. Onun keremi çok yakındır

H. İmadu'd-Din ed-Düneysiri: İmadu'd-Din ed-Düneysiri adıyla bilinen Ebu Abdullah Muhammed b. Abbas b. Ahmed er-Rib'i ed-Düneysiri, H.605/M.1222 yılında Düneysir'de doğdu. İmadu'd-Din ilk eğitimini Düneysir şehrinin imamı ve hatibi olan babasından aldı. Genç yaşta Mısır'a giderek Ali b. Muhtar el-Amiri, Abdülaziz b. Baka b. Dinar ve İbnu'l-Mukayyir'den hadis dersleri aldı. Daha sonra Mısırlı ünlü şair ve edebiyatçı el-Baha Züheyr'in sohbetlerine katılarak edebiyat ve şiir alanında kendini yetiştirdi. Bunların yanı sıra Şafii fıkhnı okudu ve bu alanda uzman oldu. İmadu'd-Din, dini ve edebi ilimler yanında tıp bilimlerini de okudu. Tıp alanında o kadar uzmanlaştı ki çevresinde bu alanın otoritesi haline gelmişti. İmadu'd-Din, Mısır'daki uzun süren eğitim hayatından sonra memleketi Düneysir'e döndü ve burada hekimlik yapmaya başladı. İmadu'd-Din'nin hekimlik alanındaki şöhretini duyan Eyyubi sultanı Nasıru'd-Din onu Şam'a çağırdı. İlk önce Şam şehrinin kalesinde tabiplik yapmaya başladı. Daha sonraki yıllarda Şam şehrinin Büyük Bimaristan'nın baş tabibi oldu ve burada el-Medresetü'd-Dünesiriyye isminde bir tıp medresesi açtı. Döneminin en meşhur tabiplerinden olan İmedu'd-Din'nin tıp alanında **el-Makaletu'l-Murşide Fi**

Derci'l-Edviyeti'l-Mufrede, Urcezetun Fit'tiryakil'l-faruk ve Mukaddimetu'l-Marife Li Hipokrat isimli üç önemli eseri bulunmaktadır. Hekimliğinin ve din alimliğinin yanında iyi bir şair olan İmadu'd-Din'in hacimli bir şiir külliyyatı da vardır.¹

عشقت بدرا مليحا
عليه في الحسن هاله

Tatlı güzelliğin tacıyla taçlandırılmış
Ay yüzlü bir güzeli sevdim

مثل الغزال و لكن
تغار منه الغزاله

Sevgilim bir ceylan gibidir
Ancak ceylanlar bile onu kıskanır

فقلت أنت حبيبي
و مالكي لا محاله

Ona dedim ki; sevgilim sensin sultanım da sensin
Bu konuda hiçbir şüphen olmasın

جسمي يذوب
و جفني دموعه هطاله

Senin aşkından dolayı erimekteyim
Gözlerimden akan yaşlar yağmur gibidir

بعثت من نار وجدي
مني إليه رساله

İçimde yanan aşk ateşinden
Ona bir mektup gönderdim

و لي عليك شهود
معروفة بالعداله

Sana olan aşkımın samimiyetini

¹ es-Safedi, III, 200; İbn Ebi Usaybia, **Uyunu'l-Enba**, Tah. Nezzar Rıza Beyrut 1974, II, 276; İbnu'l- İmad, V, 397; es-Se'alibi Ebu Mansur, **Yetmetu'd-Dehr**, Kahire 1336, I, 253; Bakır Emin el-Verd, **Mu'cemu Uleme'l-Arab**, Beyrut 1986, I, 114; Abdu'l-Kadir en-Nuaymi, **ed-Deris Fi Tarihi'l-Mederis**, Tah. Cafer el-Hasani, II, 133-134; İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, Tah. Ali Şiri, Beyrut 1988, XIII, 365; ez-Zirikli, VI, 183.

gösteren delillerim de vardır

ناظر فاتر و طرف كحيل
و جبين كحيل و دمع أساله

Çarpıcı bakışlı sürmeli kirpikli

Sakin ve parlak alınlı ağlamalı gözlü

قد تذللت إذ تدال حتى
صرت أهوى تذلي و دلالة

O nazlanırken ben onun karşısında ezik durmaktayım

Ben eziliyor halde iken bile onun nazlanmasından hoşlanır oldum

و طلبت الوصال منه فنادی
مت بداء الهواء على كل حاله

Ondan vuslatı her talep ettiğimde

Bana “aşkın derdiyle öl” diyordu

قمر تخجل البذور لديه
و غزال تغار منه الغزاله

O, karşısında dolunayların mahcup olduğu bir aydır

O, Ceylanların kışkırdığı bir ceylandır

رشأ في الجمال نبئ فينا
ثم أوحى إلى القلوب رساله

Bu ceylan yavrusu, güzelliğin resulü olarak gönderilmiş

Ve güzelliğin mesajını kalplere iletmiştir

أهيف بالجفون أسهر جفني
كيف صبري و قد رأيت جماله

İnce beliyle gözlerinin güzelliğiyle beni geceleri uykusuz bıraktı

Onun güzelliğini gördükten sonra onun ayrılığına nasıl sabredebilirim

قد أمال القلوب قسرا لديه
و إذا ماس فالنسيم أماله

Kalpleri zorla kendisine bağladı

Salına salına yürüdüğü zaman rüzgâr onu sallandırır

لامني عادلي و تعدى

أنا مالي و للعذولي و ماله

Beni kınayan kişi, kınamalarında aşırı gitti

Hâlbuki ben onun kınamalarına hiç aldırış etmedim

Sonuç

Düneysir (Koçhisar-Kızıltepe) şehri, Orta çağlarda el-Cezire bölgesinin önemli bir kültür merkezi idi. el-Cezire bölgesi İslami fetihten önce Arami, Süryani, Keldani ve Sabii gibi Sami edebiyatlarının doğduğu ve geliştiği önemli sahalardan biri olmuştur. İslami fetihten önce başlayan ve İslami fetihle beraber yoğunlaşan Arap kabilelerinin bu bölgeye göç etmesiyle beraber Arap edebiyatı da burada varlık göstermeye başlamıştır. Emeviler döneminden itibaren Arapça bölgenin yazı ve edebiyat dili haline gelmişti. Emeviler döneminde Arap edebiyatı ve şiiri en çok bu bölgede hareketlilik kazanmıştı. Emevi döneminin en ünlü şairleri bu bölgeden çıkmıştı. Abbasiler döneminde bölgede daha da gelişen Arap kültür ve edebiyat çevresi Hicri IV./Miladi XI. yüzyılda kurulan Hamdaniler devleti zamanında zirve noktasına ulaşmıştır.

Düneysir ve çevresi Miladi XI. yüzyıldan itibaren Selçuklu hakimiyetine girmeye başlamıştı. Düneysir H. 497/M. 1103 yılından itibaren bölgedeki Türkmen ailelerin en büyüklerinden biri olan Artukluların eline geçti. Yaklaşık üç asır devam eden Artuklu devleti hakimiyetindeki Düneysir şehri tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır. Artuklular döneminde Düneysir şehri gerek iktisadi gerekse kültürel yönden büyük bir gelişme içinde olmuştur. Artuklu idarecileri Düneysir'de birçok cami medrese, ribat ve hangah kurarak buradaki ilmi ve edebi muhitin gelişmesine önyak olmuşlardır. Bunun neticesinde Artuklu idaresindeki Düneysir şehri, şair ve edebiyatçıların karargahı haline gelmişti. Artuklular zamanında Arapça yazı ve edebiyat dili olmaya devam ettiğinden Artuklu şair ve edebiyatçıları eserlerini Arapça yazmaya devam etmişlerdir. Artuklular döneminde Düneysir'de yetişen önemli şairlerin başında Çoban ed-Düneysiri, Hamdu b. Humeyyid ed-Düneysiri, Abdurrahman b. Salih es-Sa'lebi ed-Düneysiri, Ömer b. İbrahim b. Ruham ed-Düneysiri, Ömer b. el-Hızır b. İlahmış ed-Düneysiri, Ahmed b. Cafer et-Tağlibi ed-Düneysiri, Yahya b. el-Esed b. Hibban ve İmadu'd-Din ed-Düneysiri'yi sayabiliriz.

135/313 NOLU ŞER'İYE SİCİLİNE GÖRE XVIII. ASIRDA DİYARBAKIR'DA BULUNAN CAMİ VE GÖREVLİLERİ

Abdulvahap YILDIZ*

Özet

Dinî ve ictimaî bir müessese olan cami ve mescitler, XVIII. asırda Diyarbakır'da sosyal hayatta önemli bir rol oynamıştır. 135/313 nolu şer'îye siciline göre bu dönemde Diyarbakır'da 28 adet cami ve mescit bulunmaktaydı. Bunların bir kısmı vali ve şehrin ileri gelenler tarafından inşa edilirken, bir kısmını da halk kendi imkânları ile yaptırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, cami, mescit, şer'îye sicili, imam, müezzin, aşîrhân, duagu, na'thân, ferraş.

I. Cami ve Mescitler

İslâm tarihinde ilk mescidin, Hz. Peygaber (s.a.v)'in Mekke'den Medine'ye hicret ederken Medine yakınında yaptırdığı Kuba Mescidi olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) Medine'ye yerleştikten sonra Mescid-i Nebevî'yi inşa etmiştir.¹ İslamiyet'in yayılması ile Müslümanlar, fethettikleri yerlere de yeni camiler yaptırıyor veya eski mabedleri kısmen veya tamamen camiye çeviriyorlardı.² Bir ibadet yeri olarak kullanılan cami ve mescitler, aynı zamanda eğitim- öğretim, kültür merkezi, kaza dairesi, askerî karargâh, elçilerin kabul merkezi, çok az da olsa hapisane ve bunun dışında bir çok konuda kullanılmıştır.³

Osmanlı Memleketlerinin ise en küçük yerleşim birimlerine kadar her yerde cami ve mescit bulunuyordu.⁴ 135/313 Nolu Diyarbakır şer'îye sicilinde toplam 28 adet cami ve mescit ismi geçmektedir. Şüphesiz o dönemde Diyarbakır şehrinde bulunan cami ve mescitler bu kadar değildir. Bazılarının isimleri şer'îye sicilinde geçmemiş olabilir. 1655 tarihinde şehri ziyaret eden Evliyâ Çelebi, Cami-i Kebir (Ulucami), Peygamber (Nebi), İskender Paşa, Behram Paşa, Kara Hüsrev Paşa, Ali

* Yrd. Doç.Dr., Harran Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Tarih Böl. Öğretim Üyesi. (avahap@haran.edu.tr.)

¹ . İbn-i Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, c. II, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1971, s., 495-496.

² .Önkal, Ahmet – Nebi Bozkurt, “camî” Türkiye Diyanet Vakfı *İslam* Ansiklopedisi, c. VII, İstanbul, 1993, s. 48.

³ . Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1983, , s. 24.

⁴ . Baltacı, Cahit, *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul, 1976. s. 57.

Paşa, İparye, Hasır, Muallak, Rumiye Şeyhi, Aziz Efendi, Şemsi Efendi, Bıyıklı Mehmet Paşa, Halid b. Velid camilerini ve Balıklı, Zaviye, Sarılı, mescitlerini kaydetmektedir.¹

Hüsrev Paşa, Fatih Mehmet Paşa, Hacı Abdurrahman, İbrahim Bey gibi cami ve mescitlerin bir kısmı Diyarbakır vali ve ileri gelenlerinin isimlerini taşıdığı gibi, bunlardan bazıları valiler ve ileri gelenler tarafından yapılmıştır. Katsal, Kavas, Defterdâr, Dabağhane gibi bir kısım cami ve mescitler ise mahalleye ad olmaktadır. Bazı camiler kiliseden camiye dönüştürülmüştür. Bir rivâyete göre Hz. Musâ zamanında yapılan ulucami daha önceleri kilise olarak yapılmış, Diyarbakır Hz. Ömer döneminde 689 tarihinde feth edildikten sonra camiye çevrilmiştir. Evliâ Çelebi bu camiyi, Halep'teki Ulucami, Şam'daki Emevî camisine, Kudüs'teki Mescid-i Aksa Cami'sine, Mısır'daki Ezher Cami'sine, İstanbul'daki Ayasofya Camisine benzetmektedir.²

Diğer İslam şehirlerinde olduğu gibi Diyarbakır'da bulunan camilerin yanında yer alan mektep, medrese, hamam, han, kütüphane ve diğer müesseseleri ile Diyarbakır camileri bir külliye oluşturmaktaydı. 1048/1638 tarihinde Melek Ahmet Paşa, camisinin yanında bir han ve bir hamam inşa ettirmiştir.³ Ulucami avlusunda, içinde eğitim ve öğretimin yapıldığı 8 adet hücre (oda) bulunurdu. Bu odalarda müderrisler ders verirdi. Bu sekiz hücrenin müderrisi olmadığı için berât-ı şerîf ile Seyyid Ömer bu vazifeye atanmıştır. ⁴ Mihrî Mehmet Mescidi avlusunda muallim-i sibyanların içinde ders verdiği bir oda bulunmaktaydı.⁵

Bilhassa büyük camilerin kütüphaneleri de mevcuttu. Bu kütüphanelerde hafız-ı kütüblar görev yapardı. Hüsrev Paşa Camiinde bulunan kütüphanenin hafız-ı kütübü vefat edince yerine oğlu Mahmut Halife berat-ı şerif ile hafız-ı kütüb (kütüphaneci) olmuştur.⁶

Müftülük kayıtlarında tespit ettiğimize göre, bu gün Diyarbakır'da 100 den fazla cami ve mescit bulunmaktadır. Cami-i Kebîr (Ulucami), Fatih Paşa, Hüsrev Paşa, Melik Ahmed Safa, Sinoğlu, Nebi Cami tarihi camilerdir. İncelediğimiz dönemde ismi geçen Defterdar, Dabağhane Cami ve Gül Mescidi isimlere müftülük kayıtlarında rastlayamadık. Tahminimize göre bu mescitlerin bir kısmı tamamen yıkılmış veya günümüzde isimleri değiştirilmiştir.

Diyarbakır şehrinde yapılan cami ve mescit binalarının çeşitli giderleri ve

¹. Evliyâ Çelebi, *Seyhatnâme*, c., IV, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1314/1896, s. 31-34.

². Evliyâ Çelebi, a.g.e. c. IV, 31-31; Beysanoğlu, Şevket, *Anıtları ve Kitâbeleri İle Diyarbakır Tarihi*, c., I, Nehir Matbaası, Ankara, 1987, s., 271.

³. Günkut, Bedrî, *Diyarbakır Tarihi*, Diyarbakır Halk Evi Neşriyatı, Diyarbakır, 1936, s. 123.

⁴. *Diyarbakır Şer'îye Sicili*, (yazma) Milli Kütüphane, kayıt no: 135/313, s. 34.

⁵. Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 190.

⁶. Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 166.

görevlilerin ücretleri, hayır sahipleri tarafından kurulan vakıflardan karşılanırdı. Melek Ahmet Paşa Camii'ne hatip ve sermahfil olarak tayin edilen Abdullah Halife'ye verilen beratta gündelik on iki akçe olan ücretini aynı caminin vakfı olan Melek Ahmet Paşa vakfından alması tenbih edilmekteydi.¹ Bazı camilerin bağlı bulunduğu birden fazla vakıf vardı. Ulucami'de cüzhân olan Ali ismindeki bir şahıs gündelik iki akçe alacağını Ayşe Hatun vakfından alırdı. Ulucami'de cüzhân olan Ahmed Halife ise gündelik bir akçe ücretini Cami-i Kebîr (Ulucami) vakfından alırdı.² Mescit ve cami görevlileri berât-ı şerif ile tayin edilirdi. Defterdar camiine duagu (camilerde dua eden) olarak vazife yapan 'ama es-Seyyid Abulatîf berat-ı şerif ile bu vazifeye atanmıştır.³

135/313 Nolu Şer'îye Siciline Göre Diyarbakır'ın Cami ve Mescitleri

Ali b. Reşid Mescidi

Ali Paşa Camii

Aziz Camii

Behram Paşa Camii

Cami-i Kebîr (Ulucami)

Cam-i Safa

Debbağhane Camii

Defterdâr Camii

Fatih Mehmed Paşa Camii

Gül Mescidi

Hacı Abdurrahman Mescidi

Hüsrev Paşa Camii

İbrahim Bey Mescidi

Kadı Camii

Katsal Camii

Kara Camii

Kavas Camii

Kurşunlu amii

¹ . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 207.

² . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 45.

³ . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s.46.

Mehmed Paşa Camii
 Melek Ahmed Paşa Camii
 Mihrî Mehmed Paşa Camii
 Molla Ömer Camii
 Mumdı Mescid
 Mürtezâ Paşa Camii
 Nebi Camii
 Saf'anlar Mescidi
 Sinoğlu Camii (Şemsi Efendi Camii)
 Taceddîn Mescidi.

II. Cami ve Mescit Görevlileri

İncelediğimiz defterdeki belgelerden anlaşıldığına göre, Diyarbakır cami ve mescitlerinde imam, hatip, müezzin, cüzhân (cüz okuyan), duagu (dua eden), sermahfil¹, aşirhân², na'thân³ devirhân⁴, ferrâş⁵, loğkeş⁶, bahçivân, çirâğdâr (kandil yakan) vb. görevliler bulunuyordu. Şüphesiz bu dönemde Diyarbakır cami ve mescitlerinde görev yapanlar sadece bunlardan ibaret değildir. Elimizdeki belgelerden anlaşıldığına göre cami ve mescit görevlilerinin tamamı berat-ı şerif ile atanır, aldıkları ücretler bu berâtta belirtilirdi ve bu ücretler vakıflardan temin edilirdi.

Cami ve mescitlerde görev yapan imamların Daru'l-Kurrâ⁷ mezunu olmaları gerekiyordu.⁸ Bu dönemde imamlar günde dört ile on akçe arası gündelik alırdı.

-
- ¹. Baş Müezzin yardımcısı, müezzinler mahfil denilen ayrı ve yüksekçe bir yerde oturdukları için bu adı almıştır. Bu vazifeye sesi güzel, musikide de bilgisi olanlar atanırdı. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c., III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, S., 187.
 - ². Aşır: Dinî merasimlerde Kur'ân-ı Kerim'den on ayet miktarı okunan kısım. Aşirhân ise ezbere aşır okuyan kimse. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik lughat*, Ankara, 1993, s., 810.
 - ³. Cuma günleri bazı selâtin camileri ile tekkelerde kaside okuyan. Ferit Develioğlu, a.g.e., s., 48.
 - ⁴. Camilerde namaz vakitlerinden önce Kur'ân-ı Kerim okumakla görevli olan kişi. Vakfın şartı gereğince, Cuma veya herhangi muayyen bir gün öğle namazlarından evvel mülk suresi veya başka bir sure-i şerif okuyan görevliye devirhân denilmektedir Berkî, Ali Himmet, *Vakfa Dair yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, II. Baskı, İkbâl Basım, Ankara, tarihsiz. s. 12. Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., S., 436.
 - ⁵. Cami, mescit ve imâret gibi müesseselerin temizliğini yapan, halı, kilim ve hasır gibi mefruşatını yayma hizmetleri ile vazifeli olan. Mehmet Zeki Pakalın, a.g.e., C., I, s., 608.
 - ⁶. Üstü toprakla örtülü damların, kışın akmaması için üzerlerine yuvarlak ağır bir taş gezdiren. Şemseddîn Sâmî, a.g.e., s., 1247.
 - ⁷. Kur'an okuma ilmini ihtisas derecesinde öğreten okul. Ferit Develioğlu, a.g.g., s., 167.
 - ⁸. Baltacı, a.g.e., s. 57.

Kavas Kebîr mescid'nin imamı olan Ali adındaki şahıs vefat edince, yerine berât-ı Şerîf ile dört akçe gündelik almak üzere Mahmut Halife atanmıştır.¹

Yeni tayin olan imamların göreve getirilmesinin gerekçeleri arasında kendisinden önceki imamın ölümü veya ferağatı gösterilmektedir. İmamlar çocuklarının kendi yerlerine atanabilmeleri için ferağat edebilirlerdi. Ali Paşa Camii'nde gündelik on akçe ile imamet vazifesini yerine getiren es-Seyyid İshak, oğlunun kendi yerine geçebilmesi için bu vazifesinden ferağat etmiş, aynı camide gündelik on akçe ücret ile imamlık vazifesini ifâ etmek üzere oğlu Mustafa Halife'ye berat verilmiştir.²

İmamlardan bazısının, sadece imamlık görevini değil aynı zamanda cami ve mescidin diğer görevlerini de yerine getirdikleri anlaşılmaktadır. Hacı Abdurrahman Mescidinde imam olan Abdullah Efendi aynı zamanda cüzhân vazifesini de yürütüyordu.³

Camilerde hatip olacak kişilerin medrese tahsili görmüş olmaları gerekiyordu.⁴ Hatipler görevleri dışında cami ve mescidin diğer görevlerini de yaparlardı. Melek Ahmed Paşa Camii'nde hatip ve sermahfil olan Abdurrahman Halife vefat ettikten sonra yerine oğlu Abdullah Halife berat-ı şerif ile aynı vazifelere atanmıştır. Aynı caminin vakfından alacağı oniki akçe gündelik ücretin de beratta zikredildiğini görüyoruz.⁵

Diyarbakır'ın köylerindeki camilerde de hatip bulunurdu. Ali Pınar köyü caminde beş akçe gündelik ile cami hatibi Ali Halife, vefat edince aynı ücretle hatiplik yapmak üzere hafız Ömer'e berat tevdi edilmiştir.⁶

Müezzinlerin de imamlar gibi, müezzin olabilmeleri için Daru'l-Kurra mezunu olmaları gerekiyordu.⁷ Diğer cami ve mescit görevlilerinin olduğu gibi, müezzinlerin de uhdelerinde başka vazifeler vardı. Diyarbakır'da bulunan Harameyn-i Şerifeyn evkâf nazırı olan Hacı Beşir Ağa, Kurşunlu Camii'nde müezzin ve aşirhân olan Ebu Bekir b. Ali'nin vefat ettiğini, yerine Seyyid Ali b. Yusuf'un atanmasını divân-i hümayuna arz etmiş, Seyyid Ali b. Yusuf berât-i şerif olarak bu vazifeye atanmış, beratta gündelik beş akçe olan alacağını da Fatih Mehmet Paşa evkâfından alması gerektiği zikredilmiştir.⁸

Müezzinler kendi istekleri ile vazifeden ayrılıp, müezzinliği çocuklarına

1 . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s.46.

2 . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s.196.

3 . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 6.

4 . Baltacı, a.g.e., s., 57.

5 . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 165.

6 . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 198.

7 . Baltacı, a.g.e., s., 57.

8 . Diyarbakır Şer'îye Sicili, 38.

bırakabiliyorlardı. Cami-i Kebîr'de (Ulucami) müezzin olan Ali Halife, kendi isteği ile vazifesini oğluna bırakmış, oğlu Adem berat ile beş akçe gündelikle bu vazifeye atanmıştır.¹

Camilerde görevli cüzhânların da uhdesinde, bu vazifenin dışında başka vazifeler bulunurdu. Gâzî Ali Paşa camii'nde mektep hocası, cüzhân ve sermahfil olan İshak Halife vazifesinden fergat edince, yerine oğlu Mustafa Halife atanmıştır. Cüzhân'a tevdi edilen beratta gündelik alacağı da yazılıydı. Mustafa Halife'nin her gün cüzhân hizmeti için bir, sermahfil hizmeti için de iki akçe alacağı beratında belirtilmiştir.²

Elimizdeki belgelere göre, cüzhânlar namaz vakitlerinde vazife yaparlardı. Cami-i Kebîr'de (Ulucami) ikinci namazında cüzhân olan Ali Halife kendi isteği ile bu vazifeden ayrılınca yerine Seyyid Arif b. Süleyman'a verilen beratta ücretini, Hanım Hatun Vakfı'nda alması gerektiği de belirtilmiştir.³

Camilere cüzhân tayini de berat-ı şerîf ile olmaktaydı. Fakat bu konuda hilelerin olduğu da görülmektedir. Vefat eden cami görevlisinin oğlu varsa ve bu görevi yerine getirebilme yeteneğine sahip ise, babasının halefi olurdu. Hüsrev Paşa Camii'nde cüzhân, aşirhân ve Ali b. Reşid Vakfı'nda katip olan Halil, vefat edince aslında söz konusu vazifeleri ifa etmek için oğlu Ahmed'in onun yerine halife olarak geçmesi gerekirken, yabancılardan Mehmed, İbrahim, ve Seyyid Hacı adlı şahıslar, "hılaf-inhâ"⁴ birer berat almışlar, bu beratlar daha sonra geri alınıp, bu vazifeleri yerine getirmek için Halil'in oğlu Ahmed'e berat tevcih edilmiştir.⁵

Devirhânlar bu görevin dışında başka vazifeler de üstlenirlerdi. Ali Paşa Camiinde gündelik bir akçe ile berat-ı şerîf ile devirhân Mustafa Halife, aynı zamanda gündelik iki akçeyle aşirhân vazifesini yerine getiriyordu.⁶

Vakfiyelerde, vakfedenler belirli zamanlarda aşr-ı şerîf okunmasını şart koşarlardı.⁷ Bu vazifeyi yerine getiren aşirhânlar birden fazla vakitte vazife alırlardı. Cami-i Kebîr'de sabahları gündelik iki buçuk, Cuma gününde gündelik bir akçe, ikinci vaktinde ise iki buçuk akçe ücret ile aşirhân olan, es-Seyyid Ali Halife, kendi isteği ile bu vazifeden ayrılınca, aynı ücretle yerine berat-ı şerîfle Abullah b. Seyyid atanmıştır.⁸

Cami görevliliğine getirilen şahısların maddi durumlarına da bakılırdı. Tercil

¹ . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 51.

² . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 197.

³ . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 51.

⁴ . Bir vazifeye tâyin veya bir maaşa terfi için yazılan sahte yazı. Ferit Develioğlu, a.g.e., s. 369, 437.

⁵ . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 46.

⁶ . Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 197.

⁷ . Berkî, a.g.e., s.7.

⁸ . Nolu Diyarbakır Şer'îye Sicili, s. 52.

kazasına bağlı Hasred köyünde Şafiye Camii'nde duacı olan 'ama Abdullatif bilmediğimiz bir sebepten dolayı bu görevden alınmış, kendisinin 'ama olduğu, çocuklarının çok olduğu, maddi durumu yerinde olmadığı için gündelik altı akçe ücretle ikinci kez bu göreve atanmıştır.¹

Bilindiği gibi na'thânlar bazı selatin ve büyük camilerde ve tekkelerde na't-i şer'if okurlardı.² İncelediğimiz defterde sadece Diyarbakır'ın en büyük camisi olan cami-i Kebîr'de gündelik üç akçe ücretle na'thân olan es-Seyyid Ali, kendi isteği ile bu vazifeden ayrılınca, yerine berat-ı şerîfle es-Seyyid Abdalbaki tayin olunmuştur.³

Sermahfil görevine atananlar da bu vazifeden başka uhdelerinde birçok vazife daha bulunurdu. Gazî Ali Paşa Camii'nde sermahfil olan İshak, vefat edince boş kalan yerine berat-ı şerîfle oğlu Mustafa atanmış, Mustafa Halife'nin uhdesinde aynı zamanda mektep hocalığı, cüzhânlık vazifeleri de vardı.⁴

Cami ve mescitlerin temizlik ve bakım işlerini yerine getiren ferraş, loğkeş, bahçıvan, çırağdârlar da diğer cami ve mescit görevleri gibi berat-ı şerîf ile tayin olunur ve ücretlerini vakıflardan temin ederlerdi. Beratlarda bu görevlilerin ne kadar ücret alacakları da belirtilirdi. Cami-i Kebîr camii'nde kenif ferraşı olan es-Seyyid Mehmed aynı zamanda gündelik altı akçe ücretle Cami-i Kebîr'in harem ferraşlığını da yerine getiriyordu.⁵

Loğkeşler, üstü toprakla örtülü camilerde bu vazifeyi yerine getirirlerdi.. Anlaşıldığına göre bu dönemde Cami-i Kebîr'in üstü toprakla örtülü olduğu için, bu camide gündelik dört akçe ücretle loğkeşlik vazifesini yapan Abdullah, öldükten sonra aynı ücret mukabilinde bu vazifeyi ifâ etmek için, Şeyh Ali'ye berat-ı şerîf tevcih edilmiştir.⁶

Çırağdar ve bahçıvanların da, Çırağdarlık ve bahçıvanlık görevleri yanında başka görevleri de vardı. Mesela, Mihrî Mehmed Mescidinde gündelik bir akçe ücretle çırağdâr olan Mehmed Emin Halife, aynı zamanda bu mescitte gündelik beş akçe ücretle bahçıvan, gündelik iki akçe ücretle ferraş, Mihrî Mehmed Mescidi vakfında gündelik iki akçe ücretle muallim-i sibyan ve gündelik iki akçe ücretle Debbaghane Cami-i Şerîf vakfın da nazırlık vazifesini yürütüyordu.⁷

¹ . Diyarbakır Şer'ie Sicili, s. 208.

² . Şemseddîn Sâmî, *Kamu-i Türki*, c. II, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1317/1899, s. 1464.

³ . Diyarbakır Şer'ie Sicili, s. S. 52.

⁴ . Diyarbakır Şer'ie Sicili, s. 197.

⁵ . Diyarbakır Şer'ie Sicili, s. 52.

⁶ . Diyarbakır Şer'ie Sicili, s. 190.

⁷ . Diyarbakır Şer'ie Sicili, s. 190.

Sonuç

İncelediğimiz Şer'îye siciline göre, IX. asırda Diyarbakır'da 28 adet cami ve mescit vardı. Şüphesiz o dönemde Diyarbakır şehrinde bulunan cami ve mescit sayısı bu kadar değildir. Bu camilerin bir kısmı, Anadolu'nun en eski camileri arasında yer almaktaydı. Hatta Ulucami, şehir Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra, kiliseden camiye çevrilmiştir. Diyarbakır'da bulunan camilerin yanında yer alan mektep, medrese, hamam, han, kütüphane ve diğer müesseseleri ile Diyarbakır camileri bir külliye oluşturmaktaydı Bu mescit ve camilerde, imam, hatip, müezzin, cüzhân, duagu, sermahfil, aşirhân, na'thân, devirhân, ferrâş, loğkeş, bahçivân, çirağdârlar görev yapardı.

Kaynaklar

Baltacı, Cahit, *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul, 1976.

Berkî, Ali Himmet, *Vakfa Dair yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler, II. Baskı, İkbâl Basım, Ankara, tarihsiz.*

Beysanoğlu, Şevket, *Anıtları ve Kitâbeleri İle Diyarbakır Tarihi, c., I, Nehir Matbaası, Ankara, 1987.*

Diyarbakır Şer'îye Sicili, (Yazma) Milli Kütüphane, kayıt no: 135/313, Ankara.

Develioğlu, Ferit *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik lugat*, Ankara, 1993,

Evliyâ Çelebi, *Seyhatnâme, c., IV, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1314/1896.*

Günkut, Bedrî, *Diyarbakır Tarihi*, Diyarbakır Halk Evi Neşriyatı, Diyarbakır, 1936.

İbn-i Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye, c. II, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1971.*

Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1983.

Önkal, Ahmet – Nebi Bozkurt, *"cami" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. VII, İstanbul, 1993.*

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c., I, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993*

Şemseddîn Sâmî, *Kamu-i Türkî, c. II, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1317/1899.*

MU'TEZİLE: İSLÂMİN AKILCI YORUMU-I

Josef VAN ESS*

Çev. Dr. Veysel KASAR**

Giriş

İslâm'ın ilk döneminde dini bir hareket olan Mu'tezile, 3. ve 4. (m.9. ve 10.) asırda hakim bir güç haline gelerek Kelom ekolüne dönüştü. Belirli alanlardaki bu hakimiyetini on üçüncü asırda gerçekleşen Moğol istilâsına kadar sürdürdü.

Hareketin tarihi üç farklı aşamadan oluşmaktadır. Bunların ilki, bir kuluçka dönemi olup, bu dönem, kabaca sekizinci asır boyunca devam etmiştir. İkinci aşaması miladi 815 ve 850 tarihleri arasındaki yarım asırdan daha az bir süreçtir ki, bu dönemde akım kendi kimliğini kazandıktan sonra şaşırtıcı bir farklılık arz ederek ferdi ve çelişkili fikirler geliştirdi. Bu fikirleri ile Mu'tezile Abbasi Sarayı entelektüel çevresine nüfuz etmeyi başardı. Üçüncü aşama ise, bir asırlık skolastik sistemleştirmenin, Bağdat ve Basra okulu olarak isimlendirilen iki ayrı ekole kanalize edildiği dönemdir.

Bu aşamaların her birisinin araştırmacılar açısından kendine has problemleri vardır. Bunların ilki, ilk aşama ile ilgili bilgilerin kötü şekilde kaydedilmiş olmasıdır. Bu dönem ile ilgili bilgiler, genellikle çarpıtılmış ve maksatlı şekilde hazırlanmış sonraki rivayetlerden hareketle inşa' edilebilir. İkinci aşamanın tespiti daha açık olmakla birlikte, bu konuyla ilgili detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır. Üçüncü aşama ancak son zamanlarda bilimsel çevrelerin dikkatini çekmeye başlamıştır. Dolayısıyla, Mu'tezile hareketi ile ilgili bilgimiz halâ yetersizdir.

Orijinal metin eksikliği Mu'tezile hakkındaki detaylı araştırmaları engellemektedir. Bu sebeptendir ki, dokuzuncu asrın ortasından sonra Mu'tezilî hareket, geleneksel çizginin dışında sayıldığı bir bölgede tedrici olarak bir sapıklık pozisyonuna itildi ve kitapları da artık çoğaltılmadı.

* The Encyclopedia of Religions.

** Öğrt. Gör. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fakültesi.

Bu nedenle biz, en azından üçüncü aşamaya kadarki dönem için Mezhepler tarihi kitaplarında yer alan bilgilere dayanmak zorundayız. Daha sonraki asırlar için, bir kısmı muhtasar halde olan birkaç esere sahibiz. Fakat bunlar daha dar bir döneme aittir. Bu dar dönem dışındaki birçok düşünür, bizim için, birer isim olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedirler.

A- Hareketin Tarihi ve Kökleri

Mu'tezili hareket genellikle Emevilerin son dönemi olan 740-750 yılına kadar götürülür. Fakat bu akım, ortaya çıktığı birinci asırda, İslam ilâhiyatının gelişmesinde "en önemli faktör" olmaktan çok uzaktı.

Mu'tezile Irak'ta başladığında onun dışında bu bölgede Şia ve İbadiye daha güçlü alimlere sahipti. Bu sırada fıkhıdaki üstünlüğü ile ilahiyat meselelerine hakim bakış açısını birleştiren Ebu Hanife ekolü yaygınlık kazandı. Bütün kaynaklarımızın belirttiği gibi onun birinci ve ikinci aşaması arasında gerçek bir süreklilik gösterip göstermediğini bilemiyoruz. Ancak, hareketin ikinci merhalesindeki büyük düşünürlerin seleflerinin kim olduğu hususunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Onlar eski entelektüel merkezleri olan Basra ve Kufe'den Bağdat'taki Abbasi sarayına geldiklerinde geçmişin hatırasını korumayı çok istediler; fakat açıkçası, "ekolün" yerleşik, her hangi bir tarihi geleneğine dayanamadılar. Bu kopukluk, onların önceki nesille, belirli fikirlerde uyuşmaması ve bu yüzden, yakın geçmiş çevrelerini devre dışı bırakmasından kaynaklanabilir. Bu şartlar altında biz, onların, ya "asla onlara ait olmayan", ya da, "sadece kısmen onlara ait olan" bir geçmişi inşa etmiş oldukları ihtimalini düşünmeliyiz. Biz aynı zamanda, bu hareketle ilgili tarihi rivayetler nakledilği zaman, dokuzuncu asrın ikinci yarısının ortasından bir müddet sonraya kadar henüz yazılmadıkları gerçeğini de unutmamalıyız.

Hiçbir Mu'tezile müellifinin, Mu'tezile isminin kökeni hakkında kesin bir bilgiye sahip olmadığı tespit edilmesiyle, bu konuda tarihi hafıza kaybı olduğu ispatlanmış olmaktadır. Kaynaklarımız bu konuda birçok açıklamalar ileri sürmüşse de bunların çoğu ikinci derecede tahminlerdir ve bazıları ise konunun özüyle ilgisi olmayan değerlendirmelerdir.

Modern bilim Mu'tezilenin açıklığa kavuşması için biraz katkı sağladı fakat problem hâlâ sürüyor. Söylenilecek olan şudur; Mu'tezile akımı bu ismi, 762'de Halife Mansur'a karşı gerçekleştirilen isyan hareketi sırasında almıştır. Fakat bu ismin o zaman ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu dönemde böyle bir isimlendirme şartlar açısından tutarlı değildir. Mu'tezile kelimesi, "kendilerini ayıranlar" ya da "kendilerini başka gruptan ayrı tutanlar" anlamına gelir ki, bu anlamlar, devrimci hareketten ziyade politik bir tarafsızlığı çağırır. Mu'tezile terimi, daha önceki dönemde, yukarıda bahsedilen anlamda, Peygamberin meşhur sahabilerinden olup da 656'daki Cemal ve 657'deki Sıffin savaşlarından her hangi

birisine katılmaktan çekinenleri belirtmek için kullanılmakta idi. (m.7.asır) Bu kelime muhtemelen ilk Mu'tezili düşünürleri içeriyor; çünkü onlar da o dönemde her hangi bir politik partiye katılmamışlardı.

Irak'ta ve başka yerlerde politik ve siyasi kargaşanın görüldüğü ve neredeyse herkesin kendisini bir yerlere nispet etmek zorunda kaldığı bir dönemde, bu tavır, Emevilerin son zamanlarında sergilendiği için, oldukça karakteristik bir özellik taşımaktaydı.

Hareketin kurucusu Basra'lı bir kumaş tüccarı olanı Vasıl b. Atâ, İslâm içinde Mu'tezile propagandası yapacak bir organizasyon ortaya çıkarmayı istedi. Kendi mezhebinin ilkelerini insanlara anlatmak için "dailerini" Arap yarımadası, Ermenistan, İran, Hindistan ve Mağrib gibi İslam imparatorluğunun en uzak noktalarına gönderdi. Ne yazık ki, biz, bu davanın içeriğini bilmiyoruz. Ve bu davanın köken olarak, politik bir özünün olduğu ihtimalini göz ardı etmiyoruz. Zira Vasıl politik yönü olan bir metodu benimsedi. Bu metot da, kendileriyle Basra'da çok yakın ilişkiler kurduğu İbadiler tarafından oluşturulan "dailer ağı" modelidir. Basra yakınlarında kalmış olan İbadiler'in oluşturduğu bir hareketin, Vâsıl tarafından gerçekleştirilen bir kopyası olduğu ihtimalini de göz ardı etmiyoruz. Bununla birlikte bilgilerimizin çoğu bu varsayımla çelişmektedir:

Vâsıl devrim değil reform yapmak istedi. Son tahlilde İslâm, hâlâ bir azınlığın dini idi ve büyük merkezler dışında İslâmın ne olduğu hakkındaki bilgi oldukça sınırlıydı ve tanımı da bölgeden bölgeye farklılık göstermekteydi. Vâsıl, gayretlerinin sonuçlarını görece kadar yaşamadı, o, 749'da Abbasilerin zaferinden bir gün önce öldü.

Vâsıl'ın "daileri" de çoğu, kendisi gibi tüccardı. Onlar seyahata çıktıklarında ticari işleri ile dava aşkını birleştiriyorlardı. Bu model, hareketin kendisini nasıl finanse ettiğini açıklar, fakat bu mekanizmanın arka planındaki psikolojik motivasyonla ilgili pek bilgi vermez. Vâsıl'ın çevresindeki gizli motivasyonun bir kompleksden kaynaklandığı gözükmemektedir. Ona katılanların tamamı Arap değildi, yani bu kimseler aristokrasinin tabii prestijinden yararlanmıyorlardı ve bu kişiler bir - iki asır önce İslamı seçmiş olan Ermeni ve Farslı ailelere mensup idiler. Onlar, kayda değer bir zenginliğe sahiptiler ve işin aslına bakılırsa toplumlarında da bilinen kişilerdi. Vasıl'ın çevresi, kimliklerinin temeli olarak İslâm'a dayanmak zorundaydılar. Onlar, İslâm hukukuyla ilgili bazı meseleleri öğrendiler. Zira Vâsıl onlara fıkıhtaki uzmanlıklarını göstermek üzere fıkıhla ilgili fetvalar vermek suretiyle, dinleyenlerin sempatisini kazanmalarını tavsiye ediyordu. Fakat aynı zamanda, kendilerini, bilerek normal insanlardan ayırdılar; bıyıklarını kısalttılar, o dönemde, göçebe insanların özelliği olup da yerli halkın kullanmadıkları sarık taktılar, cübbe giydiler, terlikle dolaştılar.

Organizasyon, bir önceki neslin Basra'daki dini hayatında büyük bir figürü olan Hasan Basri'nin önemli müridi, Vâsıl'ın arkadaşı Amr b. Ubeyd (ö.761) tarafından üstlenildi. Amr, Abbasiler tarafından ele geçirilen gücün yarattığı yeni durumla baş etmek zorundaydı. O, önemli sayıda gönüllüsünü kontrol ettiği Irak ve Basra dışındaki birimlerle ilişkisini kesmiş gözükmektedir. Bu durum, onun ömrünün sonunda, Abbasilerin Irak'da kurdukları hükümetle onun arasında, artarak riskli bir hoşnutsuzluk haline geldi. Vâsıl'ın ölümünden sonra, onun Mu'tezile arasındaki izleyicileri, Şii rolüne giren Muhammed b. Abdullah al-Nefs al-Zeki ya da (erkek kardeşi İbrahim)'in çağrısına yöneldiler ve 762'deki isyanın da bir parçası oldular. İsyân teşebbüsü başarısız olunca, Mu'tezile zulme uğradı ve harcandı; uzlaşmış olanlar da Morocco'ya kaçtılar.

Bu olay kesin bir dönüm noktası olarak gözükmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin Basra'daki bir camiye hükmettiğinden de haberdar olmaktadır. Fakat bu yıllarda harekete, en azından otuz yıl boyunca liderlik eden herhangi bir şahsiyet bilmiyoruz. Özellikle bu dönemde, herhangi bir özel kelâmî faaliyet de yoktur.

Sekizinci asrın sonuna doğru iki önemli şahsiyet ortaya çıktı: Basra'da el-Asamm ve Kufe'de de Dırrar ibn Amr. Fakat onların hiç birisi de tipik birer Mu'tezile değildi. Sonraki okullar onlarla arasına belirli bir mesafe koydu. El-Asamm açıkça bir İbadiyken bu dönemin en orijinal düşünürlerinden birisi ve profesyonel bir hâkim (hukukçu) olan Dırrar, onun özgür irade ile ilgili fikirlerini izleyenlerin genel düşüncesinden ayrıldı ve bu yüzden de bir unutkanlığın kurbanı oldu.

Popüler bir hareket olarak Mu'tezile hareketinin, en iyi hizmeti, bir meslekte işçi olan Bişr ibn el-Mu'temir'in kelamla ilgili düşüncelerini kitlelere basit, şiirsel bir üslupla anlattığı bir dönemde ve kökeninin bulunduğu yer olan Bağdat'ta vermiş olduğu gözükmektedirler.

Bu, kökünden koparılanların kendi kimliklerini gerçekleştirmek için geldikleri ve birçok kimseye de cazip gelen, yeni kurulmuş bir şehir olan Bağdat'daki sosyal iklime de uygundu.

B- Mu'tezilenin Başarılı Dönemi

Mu'tezile, Abbasi sarayında Kelama ilginin artmasıyla bir taşra mezhebi olmaktan çıkıp merkezde çok önemli bir mezhep haline geldi. Değişim, ilkin Harun Reşid'in (786-802) vezirleri olan Bermekilerin etkisi ile, daha sonra da - Bermekilerin güçten düşmesini takip eden kısa bir dönem sonra- da Halife Me'mun'un (813-833) teşebbüsleriyle gerçekleşti.

Bermekiler ve Me'mun, Kelâm tartışmalarını dinlemeye olduğu kadar Kelâmın bizzat kendisine ilgi göstermediler. Onlar, farklı dinlerin temsilcilerini ve bu temsilcilerin birbirlerine karşı dile getirdikleri fikirleri öğrenmek istiyorlardı. Bu

tercih, Irak dışındaki bir çevreden kaynaklanmış olabilir. Köken itibariyle Bermeki'ler Belh'ten gelmiştir. Ve Me'mun ilk olarak Merv'de ikamet etmiştir. Bu iki kasabanın bulunduğu Maverannehirde İslam, Budizm, Hıristiyanlık ve Yahudilikle birlikte de yaşamıştır.

Bununla birlikte asıl itici güç Bağdat'ın kendi entelektüel çevresinden kaynaklanıyordu. İslam, Vasıl'ın zamanında olduğu gibi artık bir azınlığın dini değildi, aksine, diğer dinlerin erimesine yolaçarak genişlemiş olan bir inançtı. İslâm'a dönüş büyük ölçüde sosyal faktörler sebebiyle gerçekleşmişti. Bu dönüşü sonradan meşrulaştırmak için kelami ergumanlar ortaya konuldu. Bu yüzden yeni Kelâmın bakış açısı oldukça reaksiyoner (apologetic) ve kendi tarzı da çoğunlukla diyalektikti. Müslümanlar bu duruma tamamen hazırlıksız da değillerdi. Onlar, iç mezhepler arasındaki kargaşalarda, bu tür tartışmalarda kullanacakları metotlar için yeterli bir tecrübeye sahip olmuşlardı. Putperestlere karşı kılıçlarını bileyenler sadece Mutezile değildi. Usta birer cedelci olmalarına ilaveten, farklı bir İslâm algısı sunuyorlardı. Bu algı rasyonel oluşunun yanında eski teolojik politik gruplar (Şia, Mürice ve diğerleri) arasındaki bölünmüşlüğü aşan ve dolayısıyla da en azından entellektüeller arasında kabul gören bir mahiyet arz ediyordu. Bu sebeple Mu'tezile ilk şumullü "Ortodoks" Kelam ekolü haline geldi.

Hâlâ onları başarıyı götüren yolun izi sürülebilir.

Dırar bin Amr, onlar arasında tek olduğu halde, Bermekiler tarafından düzenlenen müzakere meclislerine katılmıştır. Bir nesil sonra Merv'de durum farklı idi. Mu'tezili Süname bin Eşras, Me'mun'a bir çeşit danışmanlık yapmıştır. Bişr bin Mu'temir Halifenin, Şii İmam Ali Rıza'yı, kendisine halef tayin ettiği dökümana şahit olarak imza atanlar arasındadır.

Esas açılım, 820'de Halife Me'mun, idare merkezini tekrar Bağdat'a geri getirdiğinde gerçekleşti. Orada iki önemli şahsiyet duruma hakimdi: Birisi 70 yaşındaki Basra'lı Kelamcılardan Ebu'l-huzayl- el-Allaf (kendisi 840'da yaklaşık 100 yaşında vefat etti) diğeri de onun erkek yeğeni el-Nazzam'dı. Nazzam bir saray mensubunun bütün özelliklerini taşıyordu. O riyazeti küçümsedi. Zevk ve safa ile ilgili şiirler konusunda mahirdi. Ki bu şiirlerde içki ve gençlerin güzelliği övülüyordu. Dolayısıyla kendisine sarhoş ve eşcinsellik yaftası takıldı. Fakat şiirlerin gerçekleri yansıtmadığı düşünülürdü bu yaftaların doğru olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte bu yaftalar gösteriyor ki, başarıları ile birlikte, Mu'tezililer gözetim altında tutuluyorlardı. Nazzam'ın yüksek toplum idealleri ile özdeşleştirilmesi Bişr bin. Mu'temir'in daha önceleri toplumu Mu'tezili düşünceye dönüştürme teşebbüsü ile uyuşmadı. Bu ayrışma Mu'tezile'yi hâlâ popüler bir hareket olarak kabul eden ve eski zühd geleneğini devam ettirmeye çalışanların sufi temayülleri benimsemeye başladığında daha da derinleşti. Onlar yün elbiseler giydiler ve Müslüman toplumun halife seçme işinden kaçınması gerektiğini ileri

sürdüler (bu son derece sembolik bir görüştür zira halife seçimi konusunda İslam toplumunun bir dahli olmamıştır.) Bununla birlikte Onlara göre saray hayatı tamamen yüz karası idi ve Müslüman dünyanın hepsi, adaletsizlik ve şiddetle doluydu.

Şimdilik saray idari duruma hakimdi. Fakat Halife'nin nimetlerinden yararlanmak aynı zamanda halife taraftarı olmak anlamına da geliyordu. Me'mun hükümeti 833'de, imparatorluğun her tarafına gönderilen bir talimatnamede idarecilerinden, "Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünün", bir çeşit devletini resmi görüşü olarak desteklenmesini emrettiğinde, Mu'tezile bu talimatla hızla kimlik kazanmış oldu. Böyle bir değerlendirme kısmen doğru olabilir. Toplumun ruhani lideri oluşunun göstergesi olarak Halife uygulamayı kendisi gerçekleştirdi. Kader konusunda cebirci anlayışı benimsemesi sebebi ile Mu'tezileden ayrılan Bısr el-Marisi Halife'nin başdanışmanı idi. Mu'tezile de bu uygulamaya sonunda entelektüel destek vermek zorunda kaldı. Halife'nin politikası zulüm ve takibata yol açtığı sıralarda, kadı'lkudat, Mu'tezili İbni Ebi Davud idi. Bu emre uymak istemeyenler ile iktidar arasında ciddi mücadeleler gerçekleşti ve idarenin baskı (mihne) dönemi 50 yıl sürdü. Yönetim bu uygulamaya muhalif olan devlet memurlarının durumunu belirlemede başarılı oldu. Bununla birlikte Bağdat halkı arasında direniş de güçlü olarak varlığını sürdürmeye devam etti. Bağdat halkı arasında rasyonel düşünmeyi reddeden ehl-i hadise yönelik bir temayül vardı. Bu yüzden Me'mun'un üçüncü varisi Halife el-Mütevekkil, başka bir yol izlemeye karar verdi: Mütevekkil 848'de, bazı hadiscilere Mu'tezile ve diğer gruplar aleyhinde peygambere isnad edilen uydurma hadisleri yaymalarını emretti. Bir kaç yıl sonra, akılcı Kelamla uğraşmak yasaklandı ve Mu'tezile de saraydan uzaklaştırıldı.

Fakat hareket hâlâ güçlü idi. Bağdat'da alınan tedbirler merkezin dışında genellikle sonuç vermedi. Ve Mu'tezile İslâm dünyasının hemen hemen her yerinde kök salmıştı. Yukarı Mezopotomya ve Suriye Çölünde, Şam'ın bazı kesimleri ile Lübnan, Bahreyn, Mağrip, Fas ve Cezayir'de bulunan gruplar arasında, Ermenistan'da her şeyden öte Batı İran'da, Kazakistan'da, Nasturilerin yönettiği meşhur, büyük bir tıp merkez olan Gundişabur'da ve nihayet Hint Okyanusu sahili boyunca ve Doğu Hint deltasına doğru olan bölgelerde Mu'tezile kendine yer edinmişti. Bu merkezlerde, ferdiyetçi düşünce ve ateşli akılcılık, Bağdat'ta olduğu kadar değildi. Söz konusu merkezlerden büyük bir kısmı, ana ticaret yolu üzerinde bulunmaktadır. İran yerleşim yerlerindeki bu yaygın Kelam bakış açısının, daha iyi bir iş için esas olan güven atmosferi ortaya çıkardığı gözükmektedir.

Bu geniş coğrafi bölge, bir yandan Mu'tezile'nin ayakta kalmasına yardım ederken diğer taraftan da bölgesel farklılıklar aracılığı ile yanlış anlamaları ve gerilimleri de besledi. Halife Mütevekkil Bağdat'da sadece Mu'tezile'ye değil

Şia'ya karşı (üstelik daha sert bir şekilde) da acımasızca davrandı. Neticede, İbn Ebi Duvad ve diğer bürokratlarla yakın ilişkisini sürdüren ve Mu'tezilenin güçlü bir yazarı olan Cahız (ö.869) yazdığı kitapta Mu'tezileyi övdü ve Şia'ya hücum etti. Bu fırsatçı yaklaşım, Mu'tezile ve diğer ekoller arasında şöhret sahibi Doğu'dan henüz gelmiş olan meslektaşı İbn Ravendi'yi kızdırdı. Bu sırada İran, Mütevekkil'in Şia karşıtı politikasını benimsemeyen Tahiriler hanedanı hakimiyetinde idi. İbn Ravendi bu yüzden Bağdat'ta Şia'ya katıldı ve Cahız'ın kitabına reddiye yazdı. O daha fazlasını da yaptı: Mu'tezile tarafından kabul edilen, dünyanın yaratılması ve Allah'ın adaleti (ki bu kötülük problemi demektir) gibi kavramların sağlam bir temele dayanmadığını ve Kur'an'ın çelişkilerle dolu olduğunu söyledi. Bu görüşleri sebebiyle Mu'tezile içindeki bazı düşmanları onu, "Serbest düşünür" olarak isimlendirdi. Fakat onun dikkat çekmek istediği şey bazı durumlar söz konusu olduğunda diyalektik metodun, birbirinin zıddı görüşlere yönelik argumanlar ortaya konulmasına izin verdiği ve bu zıt görüşlerin birbirini nötr hale getirdiği hususudur. Böylece, Mu'tezile kısa bir zamanda politik gücünü kaybettikten sonra entellektüel yönünün de yetersizliği ile karşı karşıya kaldı.

C- Skolastik Devre

İbn Ravendi'nin huysuzluğu bir şok ortaya çıkardı. Onun kitabına Bağdat'da olduğu gibi Basra'da da birçok otoriteler tarafından reddiyeler yazıldı. Bu iki kasaba, Mu'tezile Kelamının yegâne kaleleri olan yerlerden uzak olmalarına rağmen, bunların isimleri, iki Mu'tezile ekole verildi. (Basra ve Bağdat Mu'tezilesi) İbn Ravendi'nin meydan okumalarını reddetmenin de ötesine giderek, geçmişteki birikimleri sistemleştirmeye başlayan farklı iki ekolün oluşmasına hizmet etti. Onuncu asrın başlarında Mu'tezile'nin Bağdat'daki asıl temsilcileri, burada sadece okumalarına rağmen, bu şehir ile özdeşleşen ve daha sonra asıl memleketi olan İran'ın doğusundaki Belh'de ders veren Ebu Kasım el-Ka'bî (ö.931); ve Basra'da da oğlu Ebu Haşimle birlikte el-Cübbâî idi.(ö.933)

Tutarlı bir Kelam çalışma çerçevesi oluşturma hususundaki gayretlerinde, onlar, epistemoloji ve terminoloji konusunda seleflerinden daha fazla dikkat göstermek zorunda kalmışlardı. Bu, onların, mantık meseleleri ve mantıktaki tarifler konusunda ilgilerinin artmasına sebep oldu.

Bağdat ekolü gibi tetrici şekilde İran'a kayan Basra ekolünün etkisi Tahran'ın yakınlarındaki Rey şehrinin kadiu'lkudatı olan Kadı Abdulcebbar'ın eseri ile teyid edilmiştir. Onun diğer kitapları "lüzumsuz kitaplara ihtiyaç bırakmayan" anlamına gelen el-Muğni isimli 20 ciltlik şaheseri son zamanlarda elde mevcut olduğu kadarıyla tahkik edildi. Bazı araştırmalara da konu oldu. Bu değerli kaynağa ilaveten onun öğrencileri ve görüşlerini izleyen diğer kelâmcılar tarafından yazılan metinler de elde mevcuttur.

Mu'tezile hermenötikçilerine göre bizim en iyi kaynağımız ilahiyatla ilgili olmayıp fikhî bir eser olan Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin (ö.1044) Kitabı'l-Mu'temed'idir.

Basra mu'tezilesi'nin aksine Bağdat Mu'tezilesi hakkında kapsamlı orijinal dökümanlara sahip değiliz. Fakat Mu'tezile'nin daha sonraki tarihi üzerinde derin tesirler uyandıran -Şia'ya galip gelmesi gibi- gelişmeler sayesinde Bağdat ekolünün fikirleri bizim için daha açıktır. Bu süreç, Şii Kelâmının üç esas kolunun ikisi içinde ortaya çıktı: Zeydiler ve İnsaşaariyye. Bunun yerine Sadece İsmailî'ler Neoplatonik felsefeden medet umdular. Zeydiler arasında, Mu'tezili düşünceye giden kapı, kendisi Mu'tezile'nin parçası olmak istememesine rağmen, zaten, İmam el-Kasım b. İbrahim'in aracılığı ile aralanmıştı. Son kararın birincisi, biraz geç de olsa, Yemen'de bir İmamet prensliğini kuran onun torunu el-Hadi ile'l-Hakk (ö.911) tarafından; ikincisi de Hazar Denizine yakın bir yerde Kuzey Irak'da bazı başarısızlıklara uğrasa da Zeydilik iddiasında bulunan birisi tarafından verildi. İnsaşaariyye arasında Mu'tezile Kelâmı devlet adamları ve alimler yetiştirmekle meşhur olan Nevbaht ailesinin iki üyesi olan Ebu İsmail el-Nevbahtî'nin (ö.924) ve onun erkek yeğeni Hasan b. Musa (ö.912-922) tarafından tanıtıldı. Mu'tezili temayülü orada özellikle de ehl-i hadise müntesip kelim alimi olan İbn Babaveyh (ö.991) tarafından güçlü bir dirençle karşılaştı. Fakat daha sonra Şeyh el-Mufid vesilesiyle yayıldı.(ö.1022)

Bu itikadi değişikliğe yol açan faktörler tamamiyle açık değildir. Mu'tezile, İtikat prensiplerinden biri olan ma'rufu emretme prensibine bağlılığını devam ettiriyordu. Bu, Mu'tezile'nin Zeydi iddiasında bulunanlar için olan faydasını da açıklayabilir. İnsaşaariyye 874'de 12. imamın ortadan çekilmesi ile ruhani liderini kaybetti ve yeni güvenilir bir rehberlik için rasyonel teolojiye sarıldı. Bağdat'da Mu'tezili kelimciler, her ne kadar Rafizi (yani İmamiyye) taraftarı olmasalar da, genellikle ılımlı bir Şii eğilim temayüller taşıdılar. Hatta dokuzuncu asrın sonunda el-Cübbâi gibi Basra'lılar da Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in hilafete layık olduğunu kabul ettiler. Ebu Kasım el-Ka'bi İran'da Zeydîlim iddiasında bulunanların ilkiydi. Daha sonra halife krizi politik destek ümitlerini tekrar canlandırdı. Mu'tezile Bağdat'da Halep Hemdani yöneticisi olan Sayfu'd-Devle ile daha sonra ve Buveyhiler ile ilişkilerini geliştirdi. Bu iki devlet de Şii temayüller taşıyordu. Buveyhi vezir el-Sahip b. Abbad, Rey'deki Kadı el-Cebbar'ı tanıttı.

Bağdat Okulu en güçlü etkisini sadece Yemendeki Zeydiler arasında gösterdi. Hazar denizi civarındaki imamlar Basra Mu'tezilesi tesiri altındaydı. Fakat onlar varlığını koruyamadı. Bununla beraber, Hakim el-Cuşani'nin Büyük Kur'an Tefsiri gibi İran kanadına mensup alimlerin eserleri Yemen'e aktarıldı. İnsaşaariyye arasında bulunan el-Mufid de Bağdat okulunu izledi. Fakat onların ikinci nesli olan Kadı Abdulcabbar ve talebesi Şerif el-Murtaza (v.1044) Basra'lıların fikirlerine döndü. Ve asırlarca da İnsaşaariyye fikirlerinin belirleyicisi oldu. Zeydiler genel

olarak söylenecek olursa İsnâşariyye'den daha sıkı şekilde Mu'tezile'yi benimsediler.

Şîi bölgeler dışında Mu'tezile, gerilemede idi. Onların etkileri en azından iki bölgede devam etti. Mağripteki Berberiler arasında tesirini daha önce bahsetmiştik. Bu Berberi kabilelerin bir kısmı Fatimilerin işgalinden sonra onbirinci asrın ikinci yarısına kadar varlığını sürdürdü. Onlar, Vasil ibn Ata'ya nispeten kendilerini Vasiliyye diye isimlendirdiler. Mu'tezilenin bu kolu Irak Mu'tezile'si ile ilişkilerini çok erken kaybetmiş oldukları ve Abbasi Sarayı çevrelerince motive edilen entellektualizm hareketine katılmadıkları anlaşılmaktadır. Biz onlarda her hangi bir Kelâmî faaliyet izini bulamıyoruz. Sadece Vasili olma iddiası bile bir kimlik oluşturmaya yetiyordu. Ki bunun ne tür bir sonuçlar doğurduğunu bilemiyoruz.

Buna ilaveten, Mu'tezile Kelâmı İran ve Bağdat'daki Ebu Hanife'ye mensup fıkıhçılar arasında belirli bir cazibe merkezi olmayı sürdürdü. Hanefiler ile Mu'tezililer arasındaki bu yakınlık Bağdat'ta Buveyhilerin güç kaybından sonra zayıfladı. 1017'de halife el-Kadir Hanefi fakihleri ve şahitlerini Hanefi mezhebini terk ettiklerini halkın önünde deklera etmeye zorladı. Hadis taraftarları tarafından özellikle de Hanbeli çevrelerinden gelen baskılar giderek arttı. Parçalanmış politik hali ile İran'ın doğu kısmı daha uygun şartları taşıyordu. Mu'tezili düşünce üçüncü asrın başına kadar Harezmsahlara döneminde de gelişme kaydetti. Hatta Timurlenk'in çevresinde bile bir Mu'tezile olduğu söylenir. Bununla birlikte o, bir istisna teşkil eder. Genel olarak söylenecek olursa İran'daki Sünni çevrelerde Mu'tezile etkisinin sona ermesi daha erken bir tarihte yani onüçüncü asrın ilk yarısında Moğol istilası ile gerçekleşti.