

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

(HAKEMLİ DERGİ)

YIL: 16      SAYI: 25      OCAK- HAZİRAN 2011      ŞANLIURFA

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303–2054

**Sahibi**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI**Editör / Editor-in Chief**

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU

**Editör Yardımcıları/ Co-EDITORS**

Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Yrd. Doç. Dr. Hikmet ATİK (HRÜ Eğitim Fakültesi)	Yrd. Doç. Dr. Celil ABUZAR (HRÜ Eğitim Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER (HRÜ İlahiyat Fakültesi)	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ŞİMŞEK (HRÜ Eğitim Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. İ. Hakkı İNAL (HRÜ İlahiyat Fakültesi)	Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY (HRÜ İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU (HRÜ İlahiyat Fakültesi)	Yrd. Doç. Dr. Ümit AKTI (HRÜ İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN (HRÜ Eğitim Fakültesi)	

**Danışma Kurulu / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	İğdir Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	Harran Üniversitesi	İslam Tarihi
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Asma AFSARUDDIN	Notre DameUniversity	İslam Düşüncesi (ABD)
Prof. Dr. Bilal GÖKKIR	İstanbul Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK	Harran Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ	Marmara Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. John HEALEY	Manchester University	Dinler Tarihi (İngiltere)
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Dicle Üniversitesi	Arap Dili ve belâğatı
Prof. Dr. M. Rami AYAS	Harran Üniversitesi	Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Muhit MERT	Hitit Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Oliver LEAMAN	Kentucky University	İslam Felsefesi (ABD)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK	Marmara Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Thomas MICHEL	George TownUniversity	İslam Düşüncesi (ABD)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Zeki SARITOPRAK	John CarrollUniversity	İslam Felsefesi (ABD)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslam Tarihi
Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY	Çukurova Üniversitesi	Arap Dili ve Belâğatı
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ŞİMŞEK	Harran Üniversitesi	Eğitim Bilimleri
Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY	Harran Üniversitesi	Din Felsefesi
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Üniversitesi	Din Sosyolojisi

**Baskı**

Elif Matbaası

**Adres**Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa  
[hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com) Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720**25. Sayıda Katkısı Olan Diğer Hakemler**

Prof. Dr. Durmuş ARIK

Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL  
Doç. Dr. Ayhan TEKİNEŞ  
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN  
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİLEK  
Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR  
Prof. Dr. Ahmet KELEŞ  
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR  
Prof. Dr. Osman BİLGİN  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL  
Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAĞLU

#### HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGISİ YAYIN İLKELERİ

1. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup, yılda iki kez yayımlanır.
2. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif makale, tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez ve bilimsel toplantı değerlendirmeleri, ilmi röportajlar, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve diğer dillerde makaleler kabul edilir.
4. Gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da eş zamanlı olarak yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır. Çalışmaların bilimsel ve özgün olması gereklidir.
5. Yayınlanmak üzere gönderilecek yazılar, özet ve kaynakça dahil 700 kelimedenden az, 8500 kelimedenden fazla olmamalıdır. (Buna grafik, tablo ve resimler de dahildir.) Ancak bu konudaki nihai karar Yayın Kuruluna aittir. Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/4'ünü geçmemelidir.
6. Yayımlanmayan yazıları adedilmez.
7. Makalelerin her nevi yasal ve bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.
8. Yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.

#### YAZAR İÇİN BİLGİ

##### Yazım İlkeleri

1. Yazarın veya çevirmenin unvanı, görev yaptığı kurum, e-posta adresi ve çevirilerin kaynağı açık bir şekilde dipnotta belirtilmelidir.
2. Yazılar, [hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com) adresine gönderilir. Gönderilen makale, Yayın Kurulu'nun ön kabulünden sonra, bir CD kopyasıyla beraber, biri isimli üçü isimsiz olarak dört nüsha şeklinde, editöre ulaştırılmalıdır.
3. Makalenin başında en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özetten sonra yine Türkçe ve İngilizce **Anahtar Kelimeler** (Keywords) bulunmalıdır. Bilimsel çevrelerce tanımlanan muhtevada hazırlanan özetle (abstract), motivasyon (motivation), problem cümlesi (problem statement), yaklaşım tarzı (approach), bulgular (results) ve sonuç (conclusions) bölümü çok önemlidir.
4. Yazım ve noktalamalarda TDK İmlâ Kılavuzu, Türkçe makalelerde kullanılan transkripsiyonlarda, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi transkripsiyon alfabesi, Batı dillerinde yayımlanan makalelerde ise İslam Ansiklopedisi (E<sup>2</sup>) transkripsiyon alfabesi esas alınmalıdır.
5. Yazılar, Microsoft Word (2003–2007) programında "Times New Roman" yazı stilinde, "12 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek CD ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm (1.96 inç), alttan 5 cm (1.96 inç), soldan 4.5 cm (1.77 inç), sağdan 4.5 cm (1.77 inç) ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "10 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.3 cm" olarak ayarlanmalıdır.
6. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, "TraditionalArabic" yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.
7. Metin içerisinde kesinlikle otomatik Microsoft Word başlık formatı kullanılmamalı; atılan başlıklar küçük harf punto ile bold olmalı ve ana metin iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.
8. Dipnotlar, sayfaların altında; bibliyografya ise makalenin sonunda yer almalıdır.
9. Teslim edilen makalenin dışında ek bir evrakta,
  - a. Yazarın adı, soyadı,
  - b. Çalıştığı kurum,
  - c. Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)
  - d. Yazışma adresi (posta kodu ile birlikte)
  - e. e-posta adresi sunulmalıdır.
10. Yazıların şekil ve muhteva bakımından ön inceleme editörler kurulunca yapılır. Uygun görülen yazılardan telifler iki, çeviriler bir hakem görüşüne sunulur. Telif makalelerde her iki hakemin "yayımlanamaz" raporu vermesi halinde, yazı yayımlanmaz. Hakemlerden sadece birinin "yayımlanabilir" raporu vermesi durumunda ya üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur ya da HRÜFD editörünün Yayın Kurulu üyelerinden belirleyeceği iki kişinin görüşü doğrultusunda nihai karar verilir. Hakemlerden biri veya her ikisinin, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu

vermesi durumunda, makale, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara iade edilir. Düzeltmelerden sonra, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur veya editor son kararı verir.

11. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.

12. Makalede özel karakterler kullanılmışsa, bu karakterleri içeren fontların da gönderilmesi gerekir.

*Editörden*

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 2011 yılı Ocak-Haziran aylarına ait 25. sayısını yayımlamış bulunmaktayız. Hakemli dergilerin normal vaktinden biraz daha geç yayımlanması maalesef bir gelenek halini aldığından, bu sayımızın gecikmesinin de tabii karşılanacağını temenni ediyoruz.

Bu sayıda hadis, tefsir, tasavvuf ve dinler tarihi alanlarında yedi telif makale ile felsefe alanında bir tercüme yer almaktadır. Telif makaleler arasında Suriye'den Dr. Süveys el-Batman'ın Arapça bir makalesinin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu şekilde dergimiz, komşu Arap ülkelerinin akademisyenlerine de sayfalarını açmış bulunmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda gerek yurt içi gerekse yurt dışından akademisyenlerin özgün makalelerine yer vermeye özen gösterilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

## İçindekiler

<i>Editörden</i> .....	1
<i>Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri</i> .....	7–38
Recep Tuzcu	
<i>Çağımızda Kur'an'ın Tefsiri Konusu Üzerinde Bazı Mülâhazalar</i> .....	43–60
Atilla YARGICI	
<i>Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre İnsanın Değeri</i> .....	65–91
Hüseyin KURT	
<i>Hz. Peygamber'in Saç veya Sakalının Sonraki Kuşaklara İtikali ve Sakal-ı Şerif Merasiminin Rivayetlerdeki Temeli</i> .....	97–104
Kadir PAKSOY	
<i>Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbüler ve Rivâyetleri</i> .....	109–162
Abdullah YILDIZ	
<i>Anglikan (İngiliz) Kilisesi Misyonerliği ve Osmanlı-İngiliz İlişkilerine Etkileri</i> .....	167–176
Resul ÇATALBAŞ	
<i>السياق بين التراث والمعاصرة: قراءة دلالية في خصائص ابن جني</i> .....	181–204
الدكتورة سويس البطمان	
<i>Immanuel Kant: Hristiyan Bir Filozof?</i> .....	209–217
Tercüme: Necmettin TAN	

## Klasik Hadis Kitaplarında Rivayetleri Bulunan Antakyalı Hadis Âlimleri

Recep Tuzcu\*

**Özet:** Antakya kuruluşundan bu yana, ekonomik, dini ve siyasi yönüyle önemli bir şehirdir. Bu nedenle sık sık el değiştirmiştir. Şehir Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir. Halifenin istihdam ettiği âlimlerin çalışmalarıyla İslâm bu bölgede yayılmıştır. Hadisin tasnif döneminde Antakya şehri birçok muhaddisin yaşadığı ve uğradığı bir şehir olmuştur. Çalışmamızın hedefi, Antakya'da yaşayan ve klasik hadis kitaplarında rivayetleri bulunan hadis âlimlerinin hayatı ve hadis ilmine katkıları üzerinde yoğunlaşmaktır. Araştırmamızın verileri ışığında Antakyalı muhaddislerin hadis ilmine katkıları konusunda da bir fikir ve kanaat oluşturması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Antakya, rivayet, muhaddis, hadis kitapları.

*Antiochian hadith scholars whose narrations were codified in the classical hadith books*

**Abstract:** Since its foundations, Antioch has been very imported city in the terms of politics, economy and religions. Therefore It frequently changed hands and it by the Moslems during the time of Caliph Omar. For the 330 years, Islam had been spread in this region by the help of the scholars employed by the Caliphate. Antioch was a city in which a lot of traditionalists lived during the period of classification of hadith. The aim of the study is the focus on the lives and the contributions of classical hadith scholars living in the Antioch

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi.

whose narrations codified in the hadith books. It also helps develop an idea and opinion Antiochian scholars' scope of the contribution to the science of hadith.

*Key words:* Antioch, narrative, traditionalists, hadith books.

### *Giriş*

Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın (ö.17/638) Antakya'nın fetih tarihi ile Bizans imparatoru II. Nikephoros Phokas'ın 356/968 tarihinde tekrar Antakya'yı ele geçirdiği tarihe kadar bölgede 330 yıl boyunca Antakya sığr (sınır) bölgesinin girişinde önemli bir islâm beldesi olmuştur. Bu süre içerisinde Antakya şehrine nispet edilen birçok âlim yaşamıştır. Antâkî nisbesini alan yaklaşık almış yedi kişi ricâl ve tarih kitaplarında yer almaktadır. Bunlar içinde de hadis âlimleri önemli bir yoğunluktadır. Bu nedenle nisbesi Antâkî olan ve klasik hadis kaynaklarında kendilerinden hadis rivayet edilen âlimler ile çalışmamız sınırlandırılmıştır. Söz konusu âlimleri tanıtmaya yanında hadis ilmine katkılarına ve Antakya'daki ilmi faaliyetlerine işaret etmek de kuşkuşuz makalemizin amaçları arasındadır. Antâkî nisbesi taşıyan âlimleri kronolojik olarak inceleyeceğiz. Doğum ve vefat tarihleri olmayanları rivayetini nakleden müellifin vefat tarihini dikkate alarak vereceğiz. Sözü edilen hadis âlimleri ile ilgili bilgi vermeye geçmeden önce Antakya şehri'nin coğrafi ve tarihi hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz.

### *A- Antakya Şehri*

Antakya, Türkiye'nin güneyinde, Akdeniz'in de kuzeydoğusunda yer almaktadır. Antakya'nın jeopolitik açıdan da önemi oldukça büyüktür. Özellikle, tarih boyunca bölge yolları; Mezopotamya ve Halep'ten gelen yollar Akdeniz'e Anadolu'dan güneye giden yollarda, Suriye, Arabistan ve Mısır'a uzanmaktaydı. Bu özelliğiyle de her dönemde Antakya birçok kişinin uğradığı ve konakladığı ticaret ve kültür merkezi olmuştur.

Etnik ve dini yapı bakımından karışık nüfusu, her yöne giden yolların kesişme noktasında önemli bir ticaret merkezi oluşu, doğu ve batı kültürlerinin birleşme noktasında bulunması, Antakya'nın Hıristiyanlığın ve İslâm'ın yayılmasında bir propoganda merkezi



haline gelmesine neden olan faktörlerdir. İncil, Pavlos ve Barnabas'ın öğrencilerine ilk kez Antakya'da Hıristiyan adı verildiğini yazar. İncil'in dört yazarından biri olan Matta'nın, İsa'nın yaşamını birinci yüzyıl ortalarında Antakya'da kaleme almış olduğu da bilinmektedir.<sup>1</sup>

### *I. Antakya Şehrinin Adı, Kuruluşu Ve İslam Öncesi Tarihçesi*

Antakya bölgesinde yapılan arkeolojik kazılarda, tarihsel geçmiş milattan önce 8000'li yıllara ait kalıntılar tespit edilmiştir. Bununla birlikte Antakya'nın Kalkolitik Çağ'dan bu yana varlığı bilinmektedir. Milattan önce XVII. yüzyılın sonlarına kadar Mısır hâkimiyetinde kalan bölge, bu tarihten itibaren sırasıyla Hitit, Asur, Babil, Pers ve Makedonların egemenliği altına girmiştir.

Antigonos, milattan önce 4. yy'da (316) Antakya şehrini kurmuştur. Bir rivayete göre de Rum b. Yakîn b. Elfaz b. Nuh (as)'ın kızları "Antalya" ve "Antakya" adlarına kurulan iki kentten biridir. Makedon Kralı Büyük İskender'in M.Ö. 323'te ölümünden sonra Suriye ve Mezopotamya yönetimi devrelan I. Seleukos Nikator, Antigonos adlı şehrin yerine, 22 Mayıs 300'de yeniden inşa etmiş ve babasının ismine izafeten "Antiokheia" adını vermiştir. Bu şehrin inşasında, yıkılan Antigonos şehrinin kalıntıları malzeme olarak kullanılmıştır.

Kuruluşunu bu şekilde tamamlayan şehir M.Ö. 64'te Roma İmparatorluğu topraklarına katıldı ve İmparatorluğun Suriye eyaletinin başkenti oldu. İmparator Heraclius dönemine rastlayan M.S. 613 yılında imparatorluk ordusunun Antakya yakınında büyük bir yenilgiye uğraması ile kent tekrar Persler'in işgaline uğramıştır. Bu işgal, imparatorluğun doğu topraklarının 628 yılında Bizans'a iade edilmesine kadar devam etmiştir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Yakut b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1957-1968), I, 266-270; Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *el-Iberve divânü'l-mübtede-i ve'l-haber*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1979); Ramazan Şeşen, "Antakya" *Türkiye Diyânet Vakfı Ansilopedisi*, (İstanbul: T.D.V., 1991), III, 228-232.

<sup>2</sup> el-Hamevî, *Mu'cem*, I, 266-270; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-umem ve'l-mulûk*, (Birinci Basım, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1407, *Târih*, I, 341-465; Ramazan Şeşen, "Antakya" *TDVA*, (İstanbul: T.D.V., 1991), III, 228-232.

## II. İslam Döneminde Antakya

Hz. Ömer döneminde 15/634 yılından itibaren Müslüman ordusunun Bizans topraklarına girmesi ile başlayan süreç sonucu, Antakya ilk defa 17/638'de, Suriye'de fetihler yapan Ebû Ubeyde İbnü'l-Cerrâh komutasındaki İslam ordusunun şehri kuşatması ve anlaşma yapmasıyla Müslümanların eline geçmiştir. Roma İmparatorluğu döneminde doğunun kraliçesi olarak anılan Antakya'nın tarihinde bir dönem kapanmış, asırlar boyu Roma ve Bizans kültürü yanında Hıristiyanlık ile yoğrulmuş olan mahalli özelliklerin İslam medeniyeti ile karışmasından meydana gelen bugünkü İslam kenti karakterinin oluşmasına neden olacak yeni ve uzun bir dönem açılmıştır. Antakya Müslümanlar için de çok değerli bir şehirdi. Bunu Halife Hz. Ömer'in Ebu Ubeyde'ye yazdığı mektuptan da açıkça anlamaktayız. Bu mektupta o Ebû Ubeyde'ye "Antakya'da müslümanlardan bir heyet teşkil et ve orada murabıt olarak görevlendir, onlara maaş vermemezlik de etme." şeklinde bir emir vermektedir.<sup>1</sup> Buna ilaveten Hz. Osman'ın Muâviye'ye yazdığı bir diğer mektupta, Antakya'da müslümanların ikamete mecbur edilmesini ve onlara arazi verilmesini isteyen bir başka kayıt bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Antakya, 40/661–133/750 yılları arasında, Haleb'e bağlı bir şehir olarak Emevilerin elinde bulunuyordu. Emevilerle birlikte İslam Devleti'nin sınırları çok genişlediği için ülke eyaletlere bölündü. Emeviler döneminde hadis ilmi, mescidlerde oluşturulan halakalarda öğrenilirdi. Antakya, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz (99–101/717–720) döneminden itibaren, Şam, Tarsus arasında yolculuk eden birçok hadis âliminin uğradığı, hadis yazdığı ve yazdırdığı önemli bir şehirdir.

Emeviler döneminde sadece hadis ilmi değil, kıraat, taasavvuf ve tıp ilmi gibi birçok ilim dalı Antakya'da gelişmiştir. Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik tarafından ilk defa tam teşkilatlı dâru's-şifa'nın

<sup>1</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzûrî, *Futuhul-buldân*, nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403) I, 153; Kemâlüddin Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerâde, *Bugyetu't-tâlib fi tarihi Haleb*, nşr. Sehl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1988) I, 583; Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *el-İber ve divânü'l-mübtede-i ve'l-haber...*, (İkinci Basım. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1979), II, 541.

<sup>2</sup> el-Hamevî, *Mu'cen*, I, 266, II, 80; Ebû Abdillâh Ömer b. el-Vakîdî el-Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, nşr. Abdülmün'im A. b. Amir, (Kahire: 1970), I, 309; Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir es-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, nşr. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kadî, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995), II, 454-456; .

Şam'da 88/706 tarihinde kurulduğu bilinmektedir. Ayrıca hekim olan Abdülmelik b. Ebcer el-Kinani'yi Antakya'ya getirtmiştir.<sup>1</sup>

Abbâsi halifelerden Harun Reşid (170–197/786–809), Antakya'ya kadar gelmiş, döneminde Tarsus'tan Malatya'ya kadar sınır hattını yeniden teşkilatlandırmış, kaleleri tahkim ve tamir ettirmiştir. Antakya, Misis, Adana ve Tarsus'ta da ribatlar inşa edilip, bu bölge "avâsım"<sup>2</sup> olarak idare edilmiştir. Bu kalelere çeşitli bölgelerden gönüllüler yerleştirilmiştir. Abbâsiler'in iskân politikasıyla 184/800 yılından itibaren bölgede önemli bir Türk nüfus birikiminin olduğu bilinmektedir. Bu dönemde bölgede ilmi faaliyetlerde teşvik edilmiştir.<sup>3</sup>

Tarsus ve Misis civarında Bizans birlikleri ile çarpışan ve uzun süre ribatlarda ilim meclisleri oluşturan Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) bu gönüllülerden biridir.<sup>4</sup> Heysem b. Cemîl el-Antâkî ve Muhammed b. Abdurrahmân b. Sehm el-Antâkî onun öğrencileri arasındadır. Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804), Şam'a sonra Misis'e yerleşti. O sika, salih ve sünneti yaşayan hal ehli birisi olarak sığr bölgesinde yaşayan insanlara sünneti öğretmiştir. Muhammed b. Abdurrahmân b. Sehm el-Antâkî (ö. 243/857) ve Mahbûb b. Mûsâ el-Antâkî (ö.132/749) Ebû İshâk el-Fezârî'den rivayette bulunan raviler arasındadır.<sup>5</sup> Halef b. Temim el-Masıî (ö. 213/828) yaşı kendisinden küçük olmasına rağmen Abdullah b. es-Serî el-Antakî'den hadis nakletmektedir. Ebû İshak el-Fezârî ise, Halef b. Temim'den rivayeti bulunmaktadır.<sup>6</sup> Bu durum Harun Reşid döneminde Antakya ile Misis, Adana ve Tarsus arasında ilim alışverişi bulunduğunu gösteren bir husustur. Abdullah b. Hubeyk el-Antakî ve Ahmed b. Âsım el-Antakî, Yûsuf b. Esbât ve Heysem b. Cemîl<sup>7</sup> isnadı

<sup>1</sup> İsmail Yiğit, "Emeviler" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansilopedisi*, (İstanbul: T.D.V., 1995), XI, 87-104.

<sup>2</sup> "Avâsım" korunmuş anlamına gelmektedir. Kalelerde kalan muhafızlarca korunan yerlere denmektedir. Bu anlamda Antakya, Misis, Adana ve Tarsus o dönemde sınırdaki yer alan avâsım şehirleridir. el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 165

<sup>3</sup> el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 165; Hakkı dursun Yıldız, "Abbâsiler" *TDVA*, (İstanbul: T.D.V., 1988), I, 36.

<sup>4</sup> Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübarek" *TDVA*, (İstanbul: T.D.V., 1988), I, 122-124.

<sup>5</sup> Ebu'l-Haccâc Yûsuf b.ez-Zekî Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Birinci Basım, Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1400/1980), II, 168, XV, 97; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Tarîhu Bağdâd*, (Kahire: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1349), VIII, 3.

<sup>6</sup> Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984), III, 128.

<sup>7</sup> Ebû Hâtîm Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî et-Temîmî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Birinci

Antakya'da hadis halkaları oluştuğunu gösteren bir durumdur. İsnadı oluşturan Abdullah b. Hubeyk el-Antakî ve Ahmed b. Âsım el-Antakî, Yûsuf b. Esbât el-Antakî gibi isimlerin mutasavvıf oldukları da bilinen bir husustur. İbrâhîm b. Abdurrezzâk b. Hasen el-Antakî (ö.339) Antakya'da kurra ve eczacı olarak kayıtlıdır.<sup>1</sup>

Abbâsilerden sonra Antakya, Ahmet b. Tolun tarafından zapt edildi. 263/877'de Tolunoğullarının daha sonra İhşitlerin egemenliği altına giren Antakya, 332/944'te Hamdanoğullarının Halep koluna bağlanmıştır. 28 Ekim 357/968'de Bizans İmparatoru Nikephorus Phokas'ın komutanları Petros Phocas ve Mikhail Burtzes kenti yeniden Bizans topraklarına kattılar. Müslümanların hâkimiyeti tekrar elde ettiği 1084 yılına kadar bir asırdan fazla süren Hıristiyanların yönetimi ile Antakya'da ilmi faaliyetler durdu. Kutalmışoğlu Süleyman Bey, 466/1074 yılında Antakya'yı kuşattı ve 12 Aralık 476/1084 Cumartesi günü Antakya'yı ele geçirdi<sup>2</sup> fakat Selçuklu hâkimiyeti haçlı ordusunun Antakya'yı ele geçirmesi ile bu hâkimiyet uzun sürmedi. Memluk Sultanı Baybars kenti tekrar ele geçirdi. Haçlı orduları yardımıyla Rumların ve Memluklerin hâkimiyeti nöbetleşe devam etti. M.S. 1268-1516 yılları arasında Memluklerin hâkimiyetinde kaldı. Bundan sonra Osmanlı hâkimiyetindeki bu bölge önce bağımsız Hatây Devleti, sonra da 23 Haziran 1939'da Hatây Millet Meclisi toplanarak Türkiye Cumhuriyeti sınırlarına dâhil oldu.<sup>3</sup>

### *B. Tasnif Döneminde Antakya'lı Hadis Âlimleri*

Antakya, Hz. Ömer döneminden itibaren Emevi ve Abbasi İslam Devletlerinin avâsım bölgesinde yer alan bir şehir olması nedeniyle farklı yerlerden göç almış, birçok olay ve şahsa tanıklık etmiştir. Bu dönemde hadis âlimleri tasnif ve tahrîç çalışmalarını yapmışlardır. Bu nedenle Antakya talebu'l-ilm maksadıyla yola çıkan hadis âlimlerinin

Basım. Beyrut: Dâru İhyâi tûrâsî'l-Arabî, 1271/1952), II, 66; V, 46

<sup>1</sup> Zehebî, *Siyer*, xv. 384-385

<sup>2</sup> el-Hamevî, *Mucem*, I, 268, II, 280-282; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, nşr: Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Nuaym el-Arksûsî. (9. Baskı. Beyrut: Muessesetu'r-riâle, 1413), XV, 194; Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, (Birinci Basım. Mısır: Matbaatu's-saâde, 1371/1952), I, 424; et-Taberî, *Tarih*, I, 341.

<sup>3</sup> Ramazan Şeşen, "Antakya" *T DVA*, (İstanbul: T.D.V., 1991), III, 228-232.

uğradığı önemli merkezlerden birisidir. Söz konusu dönemde Antakya’da yaşayan hadis âlimlerini ve hadis ilmine katkılarını kronolojik olarak incelemek istiyoruz. Araştırmamız 638 tarihi ile 968 tarihleri arasında Antâkî nisbesiyle anılan hadis âlimlerinden klasik hadis kitaplarında ravi olarak zikredilen muhaddislerle sınırlı olacaktır.

1. Ebû Muhammed Yûsuf b. Esbât b. Vâsıl eş-Şeybânî el-Kûfî el-Antâkî (ö.195/810)

أبو محمد يوسف بن أسباط بن واصل الشيباني الكوفي الأنطاكي

Künyesi Ebû Muhammed’dir. Yûsuf b. Esbât, Kufe’de doğdu. Daha sonra Halep ve Antakya arasında bir köye yerleşti. Antakya’da vaiz olup zahid bir yaşantısı vardı. Yûsuf b. Esbât, yaşantısı ve bilgisi ile bu bölgeye, islamı yaymak için, gelmiştir.

O, Âmir b. Şureyh, Süfyân es-Sevrî, Mehal b. Halîfe ve Yâsin ez-Zeyyât gibi âlimlerden hadis dinledi. Abdullah b. Mübârek, el-Müseyyib b. Vâdîh, Ebu’l-Ahvas, Muhamed b. Mûsâ, Abdullâh b. Habeyk<sup>1</sup> el-Antâkî, Ahmed b. Âsım el-Antakî ve Saîb b. Şebîb el-Hadramî gibi öğrenciler de ondan hadis rivayet ettiler. Yûsuf b. Esbât 195/810 yılında öldü.<sup>2</sup>

Yahyâ b. Main, İbn Hibbân, el-İclî, İbn Adî, İbnu’l-Cevzî ve Hatîb el-Bağdâdî onu “*müstakîmu’l-hadis*” (*hadisleri sahih*) ve “*sika*” (*güvenilir*) bir ravi olarak zikretmekle birlikte ömrünün sonuna doğru “*ihtilât*” (*kariştirdiği*) ettiğini bildirmektedirler.<sup>3</sup> el-Buhâri, Yûsuf b.

<sup>1</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, XI, 358’de “Habîb” *Lisânu’l-mîzân*, VI, 317’de “Hakik” geçmekte, fakat bunun aslı “Hubeyk” olup ilk iki yerde yazım hatası bulunmaktadır. el-Mizzî, *Tehzîb*, XI, 167; Bağdâd, *Tarih*, IV, 159; İbn Hibân, *Sikât*, VII, 638.

<sup>2</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, XI, 358; *Lisânu’l-mîzân*, nşr. Dâiretu’l-ma’rif en-nazzâmiyye-el-Hind. (Üçün Basım. Beyrut: Muessesâtu’l-A’lemî, 1406/1986), VI, 317; Abdullah b. Adî b. Abdullah b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Kâmil fi’l-duafâi’r-ricâl*, nşr. Yahyâ Muhtar Gazâvî, (Beyrut: Dâru’l-fikir, 1409/1988), VII, 157; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm et-Teymî el-Bustî, *es-Sikât*, nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed, (Birinci Basım. Beyrut: Dâru’l-fikir, 1975), VIII, 20.

<sup>3</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 638, *Meşâhîru ulemâi’l-Emsâr*, nşr. M. Felâyüşehmiru, (Birinci Basım. Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-İlmiyye, 1959), I, 186; Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî el-Kûfî, *Ma’rifetu’s-sikât*, nşr. Abdulalîm Abdulazîm el-Bustî, (Birinci Basım. Medine: Mektebetu’d-Dâr, 1985-1405), II, 374; İbn b. Adî, *el-Kâmil*, VII, 157; Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Maîn, *Tarihu İbn Maîn*, nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf, (Birinci basım. Mekke: Merkezî’l-buhûsî’l-İlmî ve turâsî’l-İslâmî, 1399/1979), I, 227, III, 410; Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnu’l-Cevzî, *ed-Duafâ ve’l-metrukîn*, nşr. Abdullah el-Kâdî, (Birinci Basım. Beyrut: Dâru’l-

Esbât, hafızası bozulduktan sonra kitaplarını yere gömdüğünü haber vermektedir.<sup>1</sup>

et-Taberânî (260-873/360-970)<sup>2</sup>, İbn Hibbân (277-890 / 354-965)<sup>3</sup> ve ed-Dârekutnî (328-918 / 385-995)<sup>4</sup> gibi musannif muhaddisler onun rivayetlerini ikiye ravi vasıtasıyla nakletmektedirler.

## 2. Ebû Sehl Heysem b. Cemîl el-Antâkî (ö. 213/828)

أبو سهل الهيثم بن جميل الأنطاكي

Heysem b. Cemîl el-Antâkî aslen Bağdat'lı olup, Antakya'ya yerleşmiştir. O birçok muhaddisten hadis dinlemiştir. Heysem b. Cemîl el-Antâkî, “*talebu'l-hadis*” (hadisleri öğrenme) yolunda iki defa iflas etmiştir.

Cerîr b. Hâzîm, Hammâd b. Seleme, Enes b. Mâlik, Sufyân b. Uyeyne, Leys b. Sa'd, Şerîk b. Abdullâh, Züheyr b. Muâviye, Mubârek b. Fadâle, Abdullâh İbn Müsennâ el-Ensârî, Abdullâh İbn Mübârek, Abdullâh b. Ömer el-Ömrî, Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân, Ubeydullah b. Ömer er-Rakkî, Ukbe b. Abdullâh el-Asam, Umâre b. Zâzan es-Saydalânî, Ömer b. Selîm el-Bâhilî, Ezher b. Sinân el-Kureşî, Eyyûb b. Utbe Kâdî el-Yemâme, Husâm b. Mask, Hâlid b. Abdullâh, Ebu'l-Ahvâs Sâlim b. Selîm gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir.

Heysem b. Cemîl el-Antâkî'den birçok öğrenci hadis nakletmektedir. Huseyn b. Hasen el-Mervezî, Su'zân b. Yezîd el-Antâkî, Sufyan b. Muhammed el-Masîsî, el-Abbâs b. Abdullâh es-Sindî el-Antâkî, Yûsuf b. Sa'd b. Müslim el-Masîsî, Fadl b. Ya'kûb er-Ruhâmî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Berd el-Antâkî, Muhammed b. Abdullâh b. ez-Zührî, Muhammed b. Avf et-Tâî, Ebû

kutubî'l-ilmîyye, 1406), III, 219.

<sup>1</sup> Muhammed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târihu's-sagîr*, nşr. Mahmud İbrâhîm Zâyed , (Birinci basım. Kahire: Mektebeti dâri't-turâs, 1397/1977), II, 265.

<sup>2</sup> Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, nşr. Hamdi b. Abdülmecîd es-Sekafî, (İkinci Basım. Musul: Mektebetü ulûmî'l-Hikem, 1983/1404), X, 73, 151; *el-Mu'cemu'l-evsat*, nşr. Tarık b. İvedullah b. Muhammed, Abdul Muhsin b. İbrâhîm el-Huseynî, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), II, 349, III, 22, IV, 102, VIII, 150, *el-Mu'cemu's-sagîr*, nşr. Muhammed Şekûr, Mahmud el-Hâc Emîrî, (Beyrut: Mektebetül-İslâmî-Ammân: Mektebetü Ammâr, 1985/1409), I, 100, II, 234.

<sup>3</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 216, 379.

<sup>4</sup> Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî, *es-Sunenu'd-Dârekutnî*, nşr. Seyyid Abdullah Haşim Yemânî, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1386/1966), I, 115, 351.

Amr Muhaymer b. Saîd el-Menbecî, el-Heyssem b. Hâlid el-Kureşî, Amr en-Nâkîd, İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cûzecânî, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. İbrâhîm ed-Devrâkî, Muhammed b. Musâ ez-Zühli Muhammed b. Avf ve İbn Müsennâ gibi birçok öğrencisi ondan hadis nakletmiştir. O, 213/828 yılında vefat etti.<sup>1</sup>

İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, ed-Dârekutnî ve Ahmed b. Abdullah "hafız, sebt, sika, imâm ve hüccet" (kendisine itimad olunan) bir muhaddistir." ifadeleri ile Heysem b. Cemîl el-Antâkî'yi tadil etmişlerdir.<sup>2</sup> Ancak İbn Adî, "Heysem b. Cemîl rivayetlerinde yanlışlardı. Onun kasıtlı yalan söylememiş olmasını temenni ederim"<sup>3</sup> sözleri ile onu tenkid etmektedir.

Ahmed b. Hanbel (164-780/241-855)<sup>4</sup> ve ed-Dârimî (200-815/280-894)<sup>5</sup> kendisinden, el-Buhârî (194-810/ 256-869)<sup>6</sup> Muhammed el-Musennâ vasıtasıyla birer, İbn Mâce (209-824/273-886)<sup>7</sup> ise birçok hadisi Ahmed el-Ezher vasıtasıyla Heysem b. Cemîl'den nakletmektedirler. Ayrıca Daha sonraki dönem müelliflerden İbn Huzeyme (223-838/ 331-923)<sup>8</sup>, İbn Hibbân (277-890 / 354-965)<sup>9</sup>, el-Bezzâr (210-825/292-955)<sup>10</sup>, ed-Dârekutnî (328-918 /385-995)<sup>1</sup>, et-

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 365-368; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, (Birinci Basım. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406-1986), I, 577; *Lisânu'l-mîzân*, VII, 422; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, el-Kâşif men lehu fi'l-kütübi's-sitte, nşr. Muhamed Avvâme, (Birinci Basım. Cidde: Dâru'l-kible li's-sakâeti'l-İslâmiyye, 1413/ 1992), II, 344, İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 236; Ebû Hâtim, *el-Cerh*, IX, 86; ez-Zehebî, *Siyer*, X, 396.

<sup>2</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, VII, 490; Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-İlel fi ma'rifeti'r-ricâl*, nşr. Vasıyyullah b. Muhammed b. Abbas, (Birinci Basım. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1998/1408), III, 373; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 236; Ebû Hâtim, *Cerh*, IX, 86; ez-Zehebî, *Siyer*, X, 396

<sup>3</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, V,103.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedu'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaûd, (Kâhire: Muessetu Kurtuba, trs), VI, 161.

<sup>5</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, nşr. Huseyn Selim Esed-Hâlidu's-seb'il ilmi, (Birinci Basım. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arâbi, 1407), "Mukaddime" 48 (I, 151), "Tahâret" 120 (I, 282), "Salât" 121 (I, 382), "İsti'zân" (II, 375).

<sup>6</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (İkinci Basım, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1989/1409), I, 332.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sunen İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.), "İmân ve fadâili's-sahabe" 24, (I, 97), "Tahâret ve's-sünen" 39 (I, 138), "İkâmeti's-salât ve's-sünne" 98 (I, 360), "İkâmeti's-salât ve's-sünne" 146 (I, 395), "İkâmeti's-salât ve's-sünne" 160 (I, 410), "Nikâh" 54 (I, 641), "Sayd" 17 (II, 1082).

<sup>8</sup> Ebû Bekr es-Sülemî Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Neysâbüri, *Sahîhu İbn Huzeyme*, nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1970/ 1390), I, 229, II, 20, IV, 36, 185.

<sup>9</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, 236.

<sup>10</sup> el-Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdilhâkim, *Müsnedu'l-Bezzâr*, nşr. Mahfuzrahman Zeynullah, (Birinci Basım. Beyrut: Muessesetu'l-ulûmi'l-Kur'an Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikme,1409), II,

Taberânî (260-873/360-970)<sup>2</sup> ve el-Hâkim (ö.405/1014)<sup>3</sup> raviler vasıtasıyla ondan hadis nakletmektedirler.

Klasik hadis kaynaklarında birçok rivayeti bulunan Heysem b. Cemîl el-Antâkî müstakil bir çalışmaya konu olacak niteliktedir.

3- Ebû Sâlih Mahbûb b. Mûsâ el-Ferrâ el-Antâkî (132/749–231/845)

أبو صالح محبوب بن موسى الفراء الأنطاكي

Mahbûb b. Mûsâ 132/749 tarihinde sağr bölgesinde Antakya'da doğdu ve orada yaşadı. O, Ebû İshâk el-Fezârî ve Yûsuf b. Esbât'ın hadis naklettiği meclislerinde bulundu.

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fezârî, Şuayb b. Harb, Abdullâh b. Mubârek, Avn b. Müslim, el-Ferec b. Saîd el-Me'rebî, Mahled b. Huseyn el-Ezdî, Yûsuf b. el-Esbât gibi hadis âlimlerinden hadis dinledi ve nakletti.

İbrâhîm b. Saîd el-Cevherî, İbrâhîm b. Abdullâh b. Cüneyd el-Huttelî, Ahmed b. İbrâhîm b. Fîl el-Antâkî, İshâk b. Abdullâh er-Rakkî, el-Hasan b. Süleymân el-Fezârî, Ahmed b. Ebî'l-Hivârî, Saîd Abdurrahmân el-Bağdâdî el-Antâkî, Sâlih b. Ali en-Nüfeylî, Osmân b. Saîd ed-Dârimî, Amr b. Yahyâ b. Hâris el-Humsî , Muhammed b. İbrâhîm b. Saîd el-Bûşencî, Muhammed b. İbrâhîm b. Abdulhumejd el-Hulvânî, Muhammed b. Ebî Seriy el-Askalânî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Yûnus er-Rakkî es-Sirâc, Ebû Neşîr Muhammed b. Hârûn el-Fellâs ve Mahmûd b. Muhammed b. Ebî'l-Medâî el-Halebî ondan hadis naklettiler. Mahbûb b. Mûsâ el-Ferrâ 231/845 tarihinde vefat etti.<sup>4</sup>

el-İclî, onun “sika” bir ravi olduğunu ve sünneti yaşadığını

213, V, 227.

<sup>1</sup> ed-Dârekutnî, *Sunen*, I, 103, 164, 168, 205, 414, II, 16, 71, 233, 300, III, 28, 107, 113, 128, 276, IV, 22, 101, 174.

<sup>2</sup> et-Taberânî, *Mucemu'l-Kebîr*, II, 98, 231, IV, 83, V, 124, 153, VIII, 314, X, 94, 285, XVII, 248, XIX, 312; XXII, 234, 383, XXIII, 202, 351, XXIV, 257.

<sup>3</sup> el-Hâkim, Muhammed b. Abdullâh en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdilkâdir Atâ, (Birinci Basım. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990), II, 151, 186, III, 349, 387.

<sup>4</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XXVII, 265-266; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984), IV, 48, X, 48; ez-Zehebî, *Kâşif*, II, 243.



söylerken<sup>1</sup>, Ebû Hâtim, onun el-Müseyyib b. el-Vadîh'tan daha üstün bir ravi olduğunu haber vermektedir.<sup>2</sup> Ebû Dâvûd onun için "sika" dedi. İbn Hibbân onun için "mutkinun fadilun" (işinde hâzıktır) ta'dil ifadelerini kullandı.<sup>3</sup>

O, Ebû Dâvûd'un (202/817-275/888) hocası olup ondan birçok rivayeti bulunmakatadır.<sup>4</sup> en-Nesâî (215/830-303/916)<sup>5</sup> ve el-Hâkim (ö.405/1014<sup>6</sup> bir ravi vasıtasıyla Mahbub b. Musâ'dan hadis rivayet ettiler.

4-Muhammed b. Abdurrahmân b. Hâkim b. Sehm el-Antâkî (ö.243/857)

محمد بن عبد الرحمن بن حكيم بن سهم الأنطاكي

Muhammed b. Abdurrahmân b. Sehm el-Antâkî Antakyalı olup daha sonra Bağdat'a yeleşmiştir.

O, Velîd b. Müslim, İsâ b. Yûnus, Ebû İshâk el-Fezârî, Abdullâh İbn Mübârek, Bakî b. Velîd ve Mu'temir b. Süleymân'dan ve diğer hadis âlimlerinden rivayet etti.

Müslim, Ebû Ya'lâ, Abdurrahmân b. Mecd el-Begâvî, Muhammed b. Fadl b. Câbir es-Sıktî, Ali b. Muhammed el-Ezdî, İbrâhîm b. Abdullâh b. Cüneyd, Ebû Bekr b. Ebi'd-Dünya, Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Yûnus ed-Dabbî, el-Huseyn b. İshâk et-Tüsterî, Mûsâ b. Hârûn, Ömer b. Sa'd b. Sinân et-Tâî, Ali b. Ahmed b. en-Nadr, Muhammed b. Fadl b. Câbir en-Nesefî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ebu'l-Kâsım el-Begâvî ve diğer öğrencileri ondan hadis dinlediler ve naklettiler. O, Antakya'da Hicri 243 tarihinde vafat etti.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-Kûfi el-İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, nşr. Abdulalim Abdulazim el-Bustî, (Birinci Basım. Medine: Mektebetu'd-dâr, 1985-1405), II, 266.

<sup>2</sup> Ebû Hâtim, *Cerh*, IX, 82.

<sup>3</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 205; el-Mizzî, *Tehzîb*, XXVII, 265-266.

<sup>4</sup> Ebû Dâvûd Süleymân İbn'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, trs.), "Sucûdu'l-Kur'ân" 361 (I, 478), "Cihâd" 56 (II, 31), "Cihâd" 67 (II, 34), "Cihâd" 90 (II, 44), "Cihâd" 97 (II, 48), "Cihâd" 121 (II, 61), "Cihâd" 144 (II, 76), "Cihâd" 151 (II, 81), "Cihâd" 160 (II, 90), "Libâs" 48 (II, 472), "Libâs" 176 (II, 789).

<sup>5</sup> Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, *Sunenü'n-Nesâî*. nşr. Abdulfettah Ebû Gudde, (İkinci Basım, Haleb: Mektebetu'l-matbûâtü'l-islâmiyye, 1986/ 1406) "Hayl" 1 (VI, 215), "Zînet" 68 (VIII, 187).

<sup>6</sup> el-Hâkim, *Mustedrek*, I, 668, II, 16, 79, 84, 86, 87, 121, 129, 130, 138, 153, 456, 551.

<sup>7</sup> ez-Zehabi, *Kâşif*, II, 192; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîh*, II, 310; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî, *Tabakatu'l-muhaddisin bi Isbehân vel vârine aleyhâ*, nşr. Abdulgafûr Abdülhâk Huseyin el-Belûşşî, (İkinci Basım. Beyrut: Muessetu'r-risâle, 1412-1992), IV, 101; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 335, IX, 264, *Lisânul-mîzân*, I, 266; ez-Zehabi, *Kâşif*,

O, “sika” bir ravidir. İbn Hibbân, Muhammed b. Abdurrahmân “sika” olmakla birlikte zaman zaman hatâ yaptığını belirtmiştir. el-Hatîb “sika” olduğunu söylemiştir. İbn Hayyân, Ahmed b. Muhammed b. es-Seken’den, 304 tarihinde İbn Sehm el-Antâkî’nin yanlarına geldiğini ve onun öğrencisi olduğunu bildirmektedir.<sup>1</sup>

İbn Ebî Şeybe (159-775/235-850)<sup>2</sup>, Müslim(ö. 261-875)<sup>3</sup>, en-Nesâî (215/830-303/916)<sup>4</sup>, el-Hâkim (ö.405/1014<sup>5</sup>, Ebû Ya’lâ (526/1131)<sup>6</sup>, et-Taberânî (260-873/360-970)<sup>7</sup> ve İbn Hibbân(277-890 / 354-965) <sup>8</sup> gibi musannif hadis âlimleri İbn Sehm el-Antâkî’den hadis nakletmektedirler.

#### 5. Nasr b. Âsım el-Antâkî (ö.?) نصر بن عاصم الأنطاكي

Nasr b. Âsım el-Antâkî, aslen Antakyalı olup, doğum tarihi bilinmemektedir. O, onuncu tabaka muhadislerinin küçüklerindedir.

O, Ebû Damre Enes b. İyâd el-Leysî, Zekeriyâ b. Manzûr el-Kurazî, Saîd b. Sâlim el-Kaddâh, Mübeşşir b. İsmâîl el-Halebî, Muhammed b. Seleme el-Harrânî, Muhammed b. Şuayb b. Şâbûr ed-Dımeşki, Miskîn b. Bükeyr el-Harrânî, el-Velîd b. Müslim, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Yezîd b. Hârûn’dan hadis rivayet etmektedir.

Ebû Davud, Ahmed b. Muhammed b. Âsım er-Râzî, Ca’fer b. Muhammed el-Firyâbî, Yahya b. Ebî Talib el-Antâkî, Abdilazîz b. Süleymân el-Antâkî, Osmân b. Harzâz el-Antâkî ve Muhammed b. Abdullâh b. Mesturad el-Bağdâdî el-Hafız Ebû Seyyâr da ondan

II, 192.

<sup>1</sup> ez-Zehebî, *Kâşif*, II, 192; el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, II, 310; İbn Hayyân, *Tabakât*, IV, 101; İbn Hacer, *Lisânul-mîzân*, I, 266; *Tehzîbu’t-tehzîb*, V, 335; ez-Zehebî, *Kâşif*, II, 192.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, el-*Musannefu fî Ehâdisi ve’l-Âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Birinci Basım. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd 1409), VI, 243, 244, 290, VII, 76. Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî, *Şuabu’l-îmân*, nşr. Muhammed es-Saîd Bisîyûnî Zağlûl, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1410), VII, 304, 388, es-*Sunenü’l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdilkadir ‘Ata, (Mekke: Mektebetü’l-dâru’l-bâz, 1414/1994), II, 22, 92, 70, VIII, 141, IX, 48, 170.

<sup>3</sup> Müslim, “*Salât*” 39 (h.no: 474) (I, 345), “*Cihâd ve’s-siyer*” 5(h.no: 1740) (III, 1362), “*İmâre*” 46 (h.no: 1908) (III, 1517), “*Selâm*” 1 (IV, 1782), “*Cennetu ve sıfatu na’imihâ*” 1 (IV, 2176).

<sup>4</sup> en-Nesâî, “*Menâsiki’l-hac*” 231 (V, 507).

<sup>5</sup> el-Hâkim, *Mustedrek*, I, 230, II, 488, III, 267, 512, 513, 604, 605, 729, 730, 734

<sup>6</sup> Ebû Ya’lâ, *Musned*, III, 238, IV, 72, V, 210, VI, 269, 271, XI, 421, XII, 66, 525, XIII, 117, 391.

<sup>7</sup> et-Taberânî, *Mucemu’l-kebir*, VI, 65, VII, 302, VIII, 254, X, 36, 134, 199, XI, 229, XII, 273, XVII, 126, XIX, 304, XX, 288, XXII, 448.

<sup>8</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 90, III, 274, IV, 206, VII, 457, X, 244, XI, 138, 197, XIV, 242.

hadis rivayet etmektedirler.

İbn Hibbân onu *sika* raviler arasında zikretti. Ukaylî ise onu *zayıf* raviler arasında saydı.<sup>1</sup>

Ebû Dâvûd (202/817-275/888) ondan birçok hadis rivayet etmektedir.<sup>2</sup>

6. Ebû Saîd el-Bezzâr Sehl b. Salih b. Hakîm el-Antâkî (ö.?)

أبو سعيد البزار سهل بن صالح بن حكيم الأنطاكي

Sehl b. Sâlih'in dedesi ona Saîd ismini verdi. O, doğum ve vefat tarihi bilinmemekte fakat onbirinci tabakadan bir muhaddistir.

O, İbrâhim b. Habîb b. Şehîd, İbrâhîm b. Mûsâ el-Ferrâ er-Râzî, Ezher b. Sa'd es-Semân, Esbât b. Muhammed el-Kureşî, İsmâil b. Ulleyye, el-Esved b. Âmir Şazân, Ebû Usâme Hammâd b. Üsâme, Hammâd b. Mûs'ide, Humeyd b. Abdurrahmân er-Ruâsî, Ravh b. Ubâde, Saîd b. Âmir, Süleymân b. Harb, Ebû Hâlid Süleymân b. Hayyân el-Ahmer, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, Şebâbe b. Sivâr, Şuayb b. Harb, Abdullâh b. Nümeyr, Abdulhamîd b. Abdurrahmân el-Hamânî, Abdurrahmân b. Gazvân, Ebû Nuh, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mehâribî, Abdurrahmân b. Mehdî, Abdussamed b. Abdulvâris, Ebû Âmir Abdilmelik b. Amr el-Akdî, Abde b. Süleymân, Ali b. Âsım el-Vâsıtî, Ali b. Kâdim, Ebû Dâvûd Amr b. Sa'd el-Hufrî, Ebû Nuaym, el-Fadl b. Dukeyn, Kabisa b. Ukbe, Mübeşşir b. İsmâil el-Halebî, Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim ed-Darîr, Muhammed b. İsâ b. et-Tabba' el-Ezenî ve Muhammed b. Kesîr el-Masîsî' den hadis rivayet etti.

Ebû Dâvûd, en-Nesâî, İbrâhim b. Muhammed b. Hasan b. Matûye el-İsbehânî, Ebu't-Tayyib, Ahmed b. Ubeydullah b. Bahr b. Hâcib ed-Dârimî el-Antâkî, Ahmed b. Umeyr b. Yûsuf b. Cavsî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ebî İdrîs, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Sadaka el-Bağdâdî, Ahmed b. en-Nadr b. Bahr el-Askerî, Ebû Bekr Ahmed b. Yûsuf b. İshâk el-Menbecî, İshâk b. İbrâhîm b. Yûnus el-

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XXIX, 349; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, X, 381; *Lisânu'l-mizân*, VI, 155, VII, 410, *Takrîb*, I, 560; el-Ukaylî, Muhammed b. Ömer b. Musa, *ed-Duafâu'l-kebîr*, nşr. Abdu'l-Mutî Emin Kalâcî, (Beyrut: Dâru'l-kutübi'l-ilmîyye), 1984, IV, 298, İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 17; ez-Zehabî, *Kâşif*, II, 318.

<sup>2</sup> Ebû Davûd, "*Tahâret*" 126 (I, 146), "*Salât*" 316 (I, 425), "*Zekât*" 16 (I, 505), "*Et'ime*" 46 (II, 391), "*Hurûf kıraat*" 1 (II, 426), "*Hudûd*" 24 (II, 555), "*Hudûd*" 37 (II, 570), "*Diyyet*" 25 (II, 604), "*Sünne*" 31 (II, 657), "*Edeb*" 110 (II, 745)

Mancmîkî, el-Hasan b. Ahmed b. İbrâhîm b. Fîl, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd, Ebû Üsâme el-Halebî, Abdurrahmân b. Ubeydullâh b. Abdulazîz el-Hâşimî el-Halebî, Kardeşinin oğlu İmâm Abdilazîz b. Süleymân el-Harmelî el-Antâkî, Osmân b. el-Harrâz el-Antâkî, Ebû Amr Osmân b. Abdullâh b. Affân el-Gasûlî el-Antâkî, el-Fârid, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, Muhammed b. İdrîs el-Halebî, Muhammed b. Huzeyme b. Abdullâh el-Mürebî el-İsbehânî, Muhammed b. Abdullâh b. Süleymân el-Hadramî, Ebû Abdullâh Mehdî b. Meymûn b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Sehm el-Antâkî ondan rivayette bulunmuşlardır.

Sehl b. Sâlih, “sika” ve “hafız” bir muhadistir. Ebû Hâtim onun için sika derken, en-Nesâî “leyse bihi besun” ifadesini kullanmaktadır. İbn Hibbân *Sikât*’ında zikretmekle birlikte onun hata yaptığını başka hadis aldığı hocalarından rivayeti bulunduğuna işaret ederek cerhetmektedir. Ebû Zekerîya onun için “sika” bir muhadistir demektedir.<sup>1</sup>

Ebû Dâvûd (202/817-275/888)<sup>2</sup> ve en-Nesâî (215/830-303/916)<sup>3</sup> Sehl b. Sâlih’in kendisinden, İbn Hibbân(277-890 / 354-965)<sup>4</sup> ve et-Taberânî (260-873/970-360)<sup>5</sup> raviler vasıtasıyla hadis rivayet etmektedirler.

7. Ebû Yûsuf Ya’kub b. Ka’b b. Hâmid el-Halebî el-Antâkî (ö.?)

أبو يوسف يعقوب بن كعب بن حامد الحلبي الأنطاكي

Ya’kub b. Ka’b Antakya’ya yerleşti. o, Âmir b. İsmâil’in kölesidir.

Eşas b. Şube el-Masisî, Bakıyye b. Velîd, Zekeriyâ b. Manzur el-Kurazî, Saîd b. Müslime el-Emevî, Şuayb b. İshâk ed-Dimeşkî, Damre b. Rabia er-Remlî, Abdullah b. İdris, Abdullah b. Vehb, Abdulvâhid b. Süleymân el-Ezdî (el-Basrî de denirdi), Attaâb b. Beşîr el-Cezerî,

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XII, 190-191; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, IV, 222; ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 469; İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 204; *Cerh*, IV, 199.

<sup>2</sup> Ebû Dâvûd, “*Salât*” 260 (I, 375)

<sup>3</sup> en-Nesâî, “*İşretu’n-nisâ*” 40, 50 ( V, 333, 349)

<sup>4</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 161, XII, 95 (Şuayb el-Arnaud Sehl b. Salih Antâkî’nin zayıf olduğunu haber vermektedir.)

<sup>5</sup> et-Taberânî, *Mu’cemu’l-kebîr*, X, 117, XII, 8; *Mu’cemu’l-evsat*, II, 116, V, 256, VII, 64; *Mu’cemu’l-Sağîr*, II, 189.

Atâ' b. Muslim el-Halebî, İsâ b. Yûnus, Gaylân b. Muslim, Ka'b b. Hâmid el-Halebî, Muhammed b. Humeyr el-Humsî, Ebû Muaviye Muhammed b. Hâzim ed-Darîr, Muhammed b. Seleme el-Harrânî, Mahled b. el-Huseyn el-Masîsî, Mahled b. Yezîd el-Harrânî, Mervân b. Muaviye el-Fezârî, el-Muğire b. Abdurrahmân el-Mahzûmî, Nâbil b. Nüceyh, Vekî' b. el-Cerrâh, Velid b. Muslim, Yahya b. Mütevekkil el-Bâhilî el-Basrî, Yahyâ b. Yemân, Yûsuf b. Esbât, Ebû İshâk el-Fezârî, Şuayb b. İshâk, İsâ b. Yûnus, İbn Vehb, Ebû Muâviye ve kendi tabakasından olan birçok âlimden Ya'kub b. Ka'b hadis nakletmiştir.

Kendisinden ise Ebû Dâvud, İbrâhim b. Abdullâh b. el-Cüneyd el-Huttelî, İbrâhim b. Yakûb el-Cüzecânî, Ebû Bekr Ahmed b. Abdurrahîm b. el-Berkî, Ahmed b. EbûHayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Ebû Âsım, Ebû Utbe Ahmed b. el-Ferec el-Hicâzî, Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Antakî, Ca'fer b. Muhammed b. Bekr el-Bâlisî, el-Hasen b. Süleymân el-Fezârî, Saîd b. Abdurrahmân el-Bağdadî, el-Antakî, Abbâs b. Ahmed el-Müstemlî, Ebû Usâme Abdulah b. Muhammed b. Ebû Usâme el-Halebî, Abdilazîz b. Süleymân el-Harmelî el-Antakî, Abdulkерim b. Heysem Eddeyr Âkûlî, Ubeyd b. Abdolvâhid b. Şerîk el-Bezzâz, Osmân b. Harzâz, Ali b. Abdurrahmân el-Muğire el-Mısırî, Muhammed b. İbrâhim b. Saîd el-Büşencî, Ebû Abdilmelik Muhammed b. Ahmed b. Abdolvâhid b. Abdûs er-Rabî, es-Sûrî, Muhammed b. İdrîs b. Ebî Hammâde el-Antakî, Ebû Muhammed b. İdris er-Râzî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hadr b. Ali el-Bezzâr er-Rakkî, Muhammed b. Sâlih el-Enmâtî, Ebû Kursâfete Muhammed b. Abdolvahhâb el-Askalânî, Muhammed b. Avf et-Tâî el-Humsî, Yezîd b. Cevher et-Tarsûsî, Muhammed b. İbrâhim el-Büşencî ve diğer öğrencileri ondan hadis naklettiler.

Ebû Hâtîm ve el-Iclî "onu "sika" ve sünnet yaşayan birisi olarak tanıtır.<sup>1</sup>

Ebû Dâvûd (202/817-275/888)<sup>2</sup>, el-Hâkim(ö.405/1014<sup>3</sup> ve et-Taberânî (260-873/970-360)<sup>4</sup> ondan hadis rivayet ettiler.

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XXII, 358; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, XI, 345 ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 524; İbn Hibbân, *Cerh*, IX, 213

<sup>2</sup> Ebû Dâvûd, "*Tahâret*" 50, (I, 78); "*Salât*" 176 (I, 312), "*Salât*" 226, (I, 353), "*Zekât*" 45 (I, 529), "*Libâs* 34" (II, 460).

<sup>3</sup> el-Hâkim, *Müstedrek*, I, 298, 396, 406, 423, II, 414, 617.

<sup>4</sup> et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, I, 89, IV, 218, VIII, 244, XIX, 270, 387, XX, 277, XXIII, 74, 278; *Mu'cemu'l-evsat*, V, 132; *Mu'cemu's-sagîr*, II, 26.

8- Hârun b. Abbâd el-Ezdî Ebû Mûsâ el-Masîsî el-Antakî (ö.?)

أبو موسى هارون بن عباد الأزدي المصيبي الأنطاكي

İsmâîl b. Uleyye, Cerir b. Abdulhamîd, Haccâc b. Muhammed el-Masîsî, Mervân b. Muaviye el-Fezârî, Veki' b. el-Cerrâh ve Ebû Bekr b. Ayyâş'tan hadis rivayet etmiştir.

Ebû Davud, Muhammed b. Vaddah el-Kutubî de ondan hadis nakletmiştir.<sup>1</sup>

Ebû Davud (202/817-275/888)<sup>2</sup> kendisinden ve Beyhakî (384/994-458/1060)<sup>3</sup> de Hârun b. Abbâd vasıtasıyla hadis rivayet etmişlerdir.

9. Ebû Saîd Musâ b. Abdurrahmân b. Ziyâd el-Halebî el-Antâkî (ö.?)

أبو سعيد موسى بن عبد الرحمن بن زياد الحلبي الأنطاكي

Musâ b. Abdurrahmân b. Ziyâd Halep'te doğmuş daha sonra Antakya'ya yerleşmiş ve Antâkî nisbesini almıştır.

Bakıyye b. Velîd, 'Atâ b. Müslim el-Halebî, Mübeşşir b. İsmâîl el-Halebî, Muhammed b. Seleme el-Harrânî, Ma'mer b. Süleymân er-Rakkî, Ebû Muâviye ed-Darîr, Mu'temir b. Süleymân er-Rakkî, Mübeşşir b. İsmâîl el-Halebî, Ebû Muâviye ed-Darîr, Bakıyye b. Velîd, 'Atâ b. Müslim el-Halebî, Mahled b. Yezîd, Muhammed b. Seleme el-Harrânî gibi âlimlerden Musâ b. Abdurrahmân, hadis rivayet etmiştir.

İbrâhîm b. Abdullâh b. Cüneyd el-Huttelî, Ebu'l-Fevâris Ahmed b. Ali el-Antâkî, İshâk b. İbrâhîm b. Yûnus el-Mancnîkî, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Abdullâh b. Muhammed b. Vehb ed-Dineverî, Osmân b. Abdullâh b. Affân el-Fârid, el-Fadl b. Muhammed el-Attâr, Muhammed b. Hasan b. Kuteybe el-Askalânî ve Ebû Hâtîm er-Râzî gibi hadis âlimleri de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 96; İbn Hacer, XI, 9; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, II, 330.

<sup>2</sup> Ebû Davud, "*Salât*" 47 (I,206); "*Salât*" 60 (I, 214), "*Salât*" 307 (I, 419), "*Cihâd*" II, 80, "*Eymân vennuzûr*" 29 (II, 260), "*Diyyet*" 19-21 (II, 600)

<sup>3</sup> Beyhâkî, *Sünen*, (III, 129, 398)

Mesleme b. Kâsım ve İbn Hibbân onun için “sika” demiştir. en-Nesâî, onun hakkında “lâ be’se bihi” derken, Ebû Hâtım onun rivayetlerinin itibar için yazılabileceğini söylemiştir.<sup>1</sup>

Ebû Dâvûd (202/817-275/888)<sup>2</sup> ve en-Nesâî (215/830-303/916)<sup>3</sup> nakletmiştir.

#### 10. Abbâs b. Heysem el-Antâkî (ö. ?)

العباس بن الهيثم الأنطاكي

Abbâs b. Heysem el-Antâkî aslen Horasanlı olup Antakya’ya yerleşti hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur.

İsmâîl b. Ayyâş, Salih b. Mûsâ Talhâ, Abdulkerim b. Heysem, Attâf b. Hâlid (ö.?), Şureyk, Ebû Hamdân ve İbrâhim b. Hayseme b. Arrâk (ö.?)’dan hadis rivayet etti.

Ebû Hâtım’in, ondan Antakya’da dinlediği haber verilmektedir. Ca’fer b. Muhammed er-Râsibî, Musa b. Sehl, İbrâhîm b. Saîd el-Cevherî, Abdulkerim b. Heysem, Mûsa b. Sehl ve Ebû İshâk el-Bağdâdî ondan hadis nakletmektedir.<sup>4</sup>

el-Bezzâr (210-825/292-955)<sup>5</sup>, et-Taberânî (260-873/970-360)<sup>6</sup>, el-Beyhakî<sup>7</sup> ve Ebû’ş-Şeyh<sup>8</sup>, el-Kudâî (380-990/454-1062)<sup>9</sup> gibi âlimler raviler vasıtasıyla el-Abbâs b. Heysem el-Antâkî’den hadis nakletmektedirler.

#### 11. Ebû Ömer Muhammed b. Âmir el-Antâkî (ö. ?)

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XXIX, 97; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, X, 317

<sup>2</sup> Ebû Davûd, “*Tahâret*” 127 (I, 145); “*Cihâd*” 157 (II, 86).

<sup>3</sup> en-Nesâî, “*Tahâret*” 246, (I, 227); “*Velime*” 14, (IV, 144).

<sup>4</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, II, 95; İbn Ebi Hâtım, *Cerh*, VI, 217; et-Taberânî, *Mu’cemu’l-kebîr*, X, 78; el-Bezzâr, *Musned*, IV, 334; el-Beyhakî, *Sunen*, X, 114.

<sup>5</sup> el-Bezzâr, *Musned*, IV, 334

<sup>6</sup> et-Taberânî, *Mu’cemu’l-kebîr*, X, 78;

<sup>7</sup> el-Beyhakî, *Sunen*, X, 114.

<sup>8</sup> Ebu’ş-Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Cafer b. Hayyân el-Isbehânî, *el-Azame*, Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mubarekfurî, (Birinci Basım. Riyad: Dâru’l-âsime, 1408), V, 1788; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*, nşr. Ahmet Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: basım evi ve tarihi yok), VII, 239

<sup>9</sup> el-Kudâî, *Musnedü’s-Şihâb*, II, 240.

### أبو عمر محمد بن عامر الأنطاكي

Aslen Bağdatlı olup Remleye yerleşmiş, sonraları Antakya ve Misis'te ikâmet etmiştir.

O, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. İshâk el-Hadrâmî, İshâk b. İbrâhîm el-Humeynî, İsmâil b. Ebî Üveys, Ebû Tevbe er-Rebî' b. Nâfi' el-Halebî, Süreyc b. Nu'mân, Saîd b. Mansûr, Abdullâh b. Bekr es-Sehmî, Ebû Gassân Mâlik b. İsmâil en-Nehdî, Muhammed b. İsmâil, Muhammed b. Kesîr el-Masîsî, Muhammed b. İsâ b. et-Tabba', Ebû Seleme Mansûr b. Seleme el-Huzâî, Ebu'l-Esved en-Nadr b. Abdulcebbâr el-Misrî, Ebu'n-Nadr Hâşim b. Kâsım, Yahyâ b. İshâk es-Silhîni ve Yahyâ b. Ebu'l-Hasîb el-Kâdî gibi âlimlerden hadîs rivayet etmiştir.

en-Nesâî, İshâk b. Ahmed b. Zeyrek el-Fârisî, Abbâs b. Muhammed b. el-Fârisî, el-Abbâs b. Muhammed b. Hasan b. Kuteybe el-Askalânî, Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-Kazvinî, Ebû Nuaym Abdulmelik b. Muhammed b. Adî, Muhammed b. Münzir el-Herevî Şükür ve Ebû Avâne el-İsferâînî ondan hadis rivayet etmişlerdir.

Öğrencisi en-Nesâî onun "sika" bir muhaddis olduğunu söylemektedir. Muhammed b. Âmirî'nin vefât tarihi tesbit edilememiştir.<sup>1</sup>

el-Bezzâr (210-825/292-955)<sup>2</sup> ve en-Nesâî (215/830-303/916)<sup>3</sup> ondan hadis rivayet etmektedirler.

### 12. Abdullâh b. Nasr el-Antâkî (ö.?)

#### عبد الله بن نصر الأنطاكي

Abdullâh el-Asâm b. Nasr el-Antâkî'nin doğum ve vefat tarihleri bilinmemektedir.

O, Sufyan b. Uyeyne, Selim b. Sâlim, Ebû Usâme, İshâk b. İsâ et-Tabba', Ma'n b. İsâ, Eyyub b. Suveyd, Abdurrahmân b. Muhammed b. Selâm, Şebâbe b. Sivâr ve Ebû Bekr b. Ayyâş hadis rivayet etmektedir.

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XXV, 425-426; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IX, 214.

<sup>2</sup> el-Bezzâr, *Müsned*, IV, 168

<sup>3</sup> en-Nesâî, "Cihad" 8 (VI, 13), "Mezrua" 45, (VII, 48), "Zinet" 179 (VIII, 193)



Süleymân b. Eyyûb, Selim b. Sâlim, Mûsâ b. Cumhur, Ahmed b. Yahya el-Antakî, Bişr b. Ali b. Bişr el-Kummî el-Antakî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Mûsâ el-Antakî, Ebû Bekr b. Dâvûd ve Abdullâh b. Muhammed b. Temîm el-Masîsî öğrencileri olup Abdullâh b. Nasr el-Antakî'den hadis nakletmektedirler.

O Veki' b. Cerrah'tan münker hadisler nakletmektedir. İbn Adî onun el-Mancinîkî ve Ömer b. Sinân'dan *münker* rivayetlerinin bulunduğunu haber vermektedir.<sup>1</sup>

et-Taberânî<sup>2</sup>, ed-Dârekutnî<sup>3</sup>, el-Hâkim<sup>4</sup>, ve el-Beyhakî<sup>5</sup> arada bir ravi vasıtasıyla Abdullâh b. Nasr'dan hadis nakletmektedirler.

### 13- Abdullâh b. Hubeyk el-Antakî (ö.260/873)

عبد الله بن حبيب الأنطاكي

Abdullâh b. Hubeyk el-Antakî, zâhid bir insandı. Onun arkadaşları Yûsuf b. Esbât ve Ahmed b. Cavsâ'dır. Onun tasavvuf ve iyi muameleye dair güzel sözleri bulunmaktadır.

O, Şuayb b. Harb, Yûsuf b. Esbât, Huzeyfe el-Mar'âşî, Ali b. Bekkâr, Heysem b. Cemîl ve Haccâc el-A'ver'den hadis dinledi ve nakletti. Ebû Tâlib b. Sevvâde, Ca'fer b. Sivâr, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Mûsa el-Antakî, Muhammed b. Abdullâh, Matîn ve diğer öğrencileri de Abdullâh b. Hubeyk el-Antakî'den hadis naklettiler. İbn Ebî Hâtim er-Râzî "Ben ona ulaştım fakat kendisinden hadis yazmadım. Babam bana onun hadislerinden bir cüz yazdırdı" demiştir. İbn Kâni' Abdullâh b. Hubeyk'in 260/873 yılında vefat ettiğini belirtmektedir.

Abdullâh b. Hubeyk için İbn Adî "*leyse bihi be'sun*" (bir beis yoktur) demiştir.<sup>6</sup>

et-Taberânî, Ahmed, Abdullâh b. Hubeyk el-Antakî, Ebû Ali el-Mukriî, Hamzâ ez-Zeyyâd'ın şöyle dediği nakledilmiştir: " ما أنتم "

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, II, 463; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, III, 369.

<sup>2</sup> et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, III, 254, VII, 66, VIII, 150; *Mu'cemu's-sağîr*, I, 34,

<sup>3</sup> ed-Dârekutnî, *Sunen*, III, 33, 257

<sup>4</sup> el-Hâkim, *Müstedrek*, II, 59, III, 235.

<sup>5</sup> el-Beyhakî, *es-Sunen*, IX, 243 (18690). Muslim bu rivayetin farklı bir tarikle nakletmiştir.

<sup>6</sup> Ebû Hâtim, *Cerh*, V, 46.

بمصرخي<sup>1</sup> ayetinde “yâ” harfini ve diğer bir harfi kıraat etmemizi yadırgadıklarını hocamız A’meş’e söyledik. A’meş, Yahyâ b. Vâsıb, Alkame, Abdullâh tarikiyle Resulullah (sav)’ın bu iki harfi okunduğu ulaştı.<sup>2</sup> Abdullâh b. Hubeyk el-Antâkî ve hocalarına ait zühd konusunda birçok söz nakledilmektedir.<sup>3</sup>

14- Ebû Ya’kûb Yûsuf b. Saîd b. Müslim el-Masîsî el-Antâkî (ö.265/271)

أبو يعقوب يوسف بن سعيد بن مسلم المصيبي الأنطاكي

Yûsuf b. Saîd el-Antâkî birçok hadis âliminden hadis dinlemiştir.

O, Haccâc b. Muhammed b. Mübârek es-Sûrî, Hûze b. Halîfe, Ebû Müshir, Ebû Sâlih el-Harrânî, Muhammed b. Musâb el-Karkasâî, Ebû Bekr b. Zeyyâd en-Neysâbûrî ve diğer hocalarından hadis rivayet etmektedir.

Abdullâh b. Ahmed b. Rabîa b. Züber er-Rabî’î, Ebû Avâne, Muhammed b. el-Münzîr Şükür, Muhammed b. Rebî’ el-Cizî, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Müslim el-Isferâînî, Ebû Berk b. Ziyâd en-Neysâbûrî ve diğer öğrencileri de ondan hadis rivayet ettiler. İbn Hibbân onun Hicri 265, İbn Mende ise 271 yılında vefat ettiğini söylemektedir.<sup>4</sup>

Yûsuf b. Saîd el-Antâkî hakkında en-Nesâî, İbn Hibbân ve Mesleme b. Kâsım onun için “sika hafız” (güvenilen ve rivayetin tariklerini bilendir) dedi. İbn Ebî Hâtîm “Bazı rivayetlerini bana yazdı. O “sadûk” rivayetleri itibar için yazılabilir.” dedi.<sup>5</sup>

en-Nesâî (215/830-303/916)<sup>6</sup> Yûsuf b. Saîd el-Antâkî’den, İbn

<sup>1</sup> 14. İbrâhîm, 22

<sup>2</sup> et-Taberânî, el-Mu’cemu’l-kebir, II, 76

<sup>3</sup> el-Beyhakî, eş-Şuabu’l-imân, I, 513, 534, II, 10, 108, 110, III, 109, IV, 233, 265, 273, VI, 39, 330, VII, 57, 68, 71, 199, 220, 246, 436, 446.

<sup>4</sup> el-Mizzî, Tehzîb, XXXII, 430-431; İbn Hacer, Tehzîbu’t-tehzîb, XI, 364; ez-Zehebî, Kâşif, II, 99; İbn Hibbân, Sikât, IX, 281; Ebû Hâtîm, Cerh, IX, 224.

<sup>5</sup> el-Mizzî, Tehzîb, XXXII, 430-431; İbn Hacer, Tehzîbu’t-tehzîb, XI, 364; ez-Zehebî, Kâşif, II, 99; İbn Hibbân, Sikât, IX, 281; Ebû Hâtîm, Cerh, IX, 224.

<sup>6</sup> en-Nesâî, “Tahâret” 131, (I, 115), “Salât” 3 (I, 226), “Salât” 20 (I, 265), “Salât” 21 (I, 267), “Ezân” 5 (II, 5), “Cuma” 21 (III, 103), “Kıyâmu’l-leyl ...” 53 (III, 249), “Cenâiz” 30 (IV, 30), “Cenâiz” 36 (IV, 32), “Cenâiz” 37 (IV, 33), “Cenâiz” 45 (IV, 44), “Cenâiz” 97 (IV, 87), “Cenâiz” 103 (IV, 91), “Sıyâm” 82 (IV, 219), “Hac” 135 (V, 221), “Hac” 136 (V, 222), “Cihâd” 25 (VI, 25), “Talak” 18, (VI, 153), “Eymân nuzûr” 30 (VII, 18), “Eymân nuzûr” 32 (VII,19), “Eymân nuzûr” 37 (VII, 23),

Hibbân (277-890 / 354-965), Muhammed b. Münzir b. Saîd<sup>1</sup>, ed-Dârekutnî (328-918 / 385-995) de Ebû Bekir en-Neysâbûrî vasıtasıyla ondan birçok hadis nakletmektedirler.<sup>2</sup>

15-Ebu'l-Hâris Abbas b. Abdullah b. Abbâs b. es-Sindî el-Esedî el-Antakî (ö.?)

أبو الحارث عباس بن عبد الله بن عباس بن السندي الأسدي الأنطاكي

Abbas b. Abdullah b. Abbâs b. es-Sindî on ikinci tabakadan muhaddistir. O doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

İshâk b. İbrâhîm el-Huneynî, Saîd b. Mansûr, Ebû Sâlih Abdullâh el-Mısırî, Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî, Abdurrahmân b. Selâm el-Cemâhî, Abdilazîz b. el-Hattâb, Ubeydullah b. Muhammed el-Ayşî, Ali b. el-Medinî, Ebî Ya'lâ Muhammaed b. Salt et-Tevzî, Muhammed b. Kesîr es-Sanânî, Ebî Hemmâm Muhammed b. Mahbub ed-Dellâl, Müslim b. İbrâhîm, Mûsâ b. İsmâîl, Ebu'l-Velîd Hişâm b. Abdulmelik et-Tayâlisî ve Heysem b. Cümeyl el-Antakî bulunmaktadır.

en-Nesâî, Ebû Osmân Ahmed b. Abdulazîz b. Muhammed b. Osmân eş-Şeybe b. Osmân el-Abderî eş-Şeybî el-Mekkî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. Ubeydullah ed-Dârimî el-Antakî, Ahmed b. Mihrân el-Fârisî el-Mısırî, el-Hasan b. Habîb b. Abdulmelik el-Hadâirî, Abdussamed b. Saîd el-Kindî el-Humsî el-Kâdî, Muhammed b. Ahmed b. el-Heytem et-Temimî, Ebu't-Tayyib Muhammed b. Humeyd b. Muhammed b. Süleymân el-Havrânî, Ebû Ca'fer Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, Ebu'l-Huseyn Yahyâ b. el-Hasan b. Ca'fer el-Alevî ve Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî kendisinden hadis nakleden öğrencilerindedir.

en-Nesâî, onun hadisçiliğ hakkında “*la be'se bihi*” (zararı yok) demektedir. İbn Hibbân onu sika raviler arasında zikretmiştir. Müslim'in onun için “*sika*” sözünü nakleden İbn Hacer, bunun kendi

“İşretu'n-nisâ” 4 (VII, 73), “Tahrîmu'd-dem” 9 (VII, 101), “Buyû'” 27 (VII, 154), “Buyû'” 82 (VII, 303), “Kasâme” 12 (VIII, 21), “Kat'î's-sârık” 8 (VIII, 76), “Zîne” 37 (VIII, 155), “Zîne” 54 (VIII, 180), “Zîne” 89 (VIII, 200).

<sup>1</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 98, V, 315, VII, 435, XII, 508, XV, 231.

<sup>2</sup> ed-Dârekutnî, *Sunen*, II, 16, 168, 175, 201, 237, III, 16, 18, 31, 65, 151, 255, 274, 276, 302, 305, IV, 6, 12, 13, 29, 37, 77, 97, 98, 138, 152, 165, 171, 242, 269,

kanaati de olduğunu söylemiştir.<sup>1</sup>

en-Nesâî'nin (215/830-303/916)<sup>2</sup> Abbas b. Abdullah'dan rivayetleri vardır.

16- Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. el-Velîd b. Berd el-Antâkî (ö. 278/891)

أبو الوليد محمد بن أحمد بن الوليد بن برد الأنطاكي

Muhammed b. Ahmed el-Antâkî, Antakya'da doğmuştur. Çünkü babası Ahmed b. Velid de el-Antâkî nisbesiyle anılmaktadır.

Ravvâd b. el-Cerrâh, İbrâhîm b. Mehdî el-Antâkî, İshâk b. İbrâhîm el-Huneynî, el-Hasen b. Ali b. Raşîd, Muhammed b. Mübarek, Heysem b. Cemîl, Muhammed b. Kesîr es-Sanânî, Muhammed b. İsâ et-Tabbâ', ez-Zübeyir b. Saîd el-Hemâdân gibi birçok muhaddis'ten hadis nakletti.

Ahmed b. Ca'fer b. el-Münâdî, Ravh b. Abdulvâhid el-Harrânî, İsmâîl es-Saffâr, Ebû Bekr eş-Şâfî ve diğerleri ondan hadis naklettiler. Muhammed b. Ahmed el-Antâkî'nin Bağdat'ta gittiği ve oradaki ilim meclislerine birçok öğrenci katıldığı haber verilmektedir.

ed-Dârekutnî onu "sika" gördü. Hac dönüşünde Antakya'da 278/891 yılında vefat etmiştir. O, hadis ilminde "imam, sebt, sika" (güvenilen) ve "rehhâl" (çok ilim yolculuğuna çıkan) diye anılmaktadır.<sup>3</sup>

ed-Dârekutnî, Osmân b. Ahmed ed-Dakkâk tarikiyle Muhammed b. Ahmed el-Antâkî'den hadis nakletmektedir.<sup>4</sup> el-Hâkim<sup>5</sup>, et-Taberânî<sup>6</sup> ve el-Beyhakî<sup>7</sup> ondan raviler vasıtasıyla hadis naklettiler.

<sup>1</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XIV, 214-215; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 104; Zehebi, *Kâşif*, I, 535; İbni Hibbân, *Sikât*, VIII, 514.

<sup>2</sup> en-Nesâî, "ariye" 4 (III, 411), "recm" 36 (IV, 309)

<sup>3</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, II, 216, 396, VI, 216, XXVI, 330, 353; ez-Zehebi, *Siyer*, XIII, 311; İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 244; el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarih*, I, 367; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VI, 80.

<sup>4</sup> ed-Dârekutî, *Sunen*, (I, 58), (IV, 10, 174)

<sup>5</sup> el-Hâkim, *Müstedrek*, (I, 542), (II, 78, 186), (III, 180), (IV, 66, 247, 353, 414).

<sup>6</sup> et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, (III, 49), (XVIII, 367).

<sup>7</sup> el-Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, (III, 382), (VII, 344), *Sunen*, (VII, 109, 462), (IX, 271, 317).

17- Ebû Amr Osmân b. Abdullâh b. Muhammed b. Harzâz et-Taberî, el-Basrî, el-Antakî (ö.281/895)

عثمان بن عبد الله بن محمد بن خزاز البصري الأنطاكي

Osmân b. Abdullâh, aslen Taberistan'lı olup önce Basra'ya sonra Antakya'ya yerleşti. Osmân b. Abdullah b. Harzâz H. 200 tarihinden önce doğdu. Osman b. Abdullah b. Harzâz, Ebû Hâtim'le birlikte Şam ve el-Cezire beldelerini ilim tahsili için dolaştı. Hadis dinlemek için Medâinî'den de Bağdat'ta 219 tarihinde geldiği kaydedilmektedir. O Antakya muhaddislerinden kabul edilmekte ve tasnif ettiği yüz cilde ulaşan bir hadis kitabından bahsedilmektedir.

Affân, Saîd b. Süleymân el-Vasîti, Süleymân b. Abdurrahmân ed-Dimeşkî, Sehl b. Bekkâr ed-Dârimî, İbrâhîm b. el-Haccâc es-Sâmî, İbrâhîm b. Muhammed b. Arrar, İbrâhîm b. Hişâm b. Yahyâ b. Yahyâ el-Gassânî, Ahmed b. Cenâb el-Masîsî, Ahmed b. Abde ed-Dabbî, Ahmed b. Ebû Nafi' el-Mûsulî, İsmâil b. Abdullâh b. Zûrâre er-Rakkî, Ümeyy b. Bistam el-Ayşî, el-Hasen b. Hammâd Seccâde, Abbâd b. Mûsâ el-Huttelî, Ebû Ma'mer el-Minkârî, Ebî Bekr b. Ebî Şeybe, Ubeydullah b. Aişe, Ubeydullah b. Muâz, Ali b. Hakîm, Amr b. Avn, Amr b. Hâlid el-Harrânî, Müemmil b. Fadl el-Harrânî, Amr b. Kusayt er-Rakkî, Mûsâ b. Mervân er-Rakkî, Muhammed b. Süleymân el-Masîsî Levîn, Muhammed b. Abbâd el-Mekkî, İbrâhîm Ziyâd Sübülân, Safvân b. Sâlih, Dâvud b. Amr ed-Dabbî, Şeybân b. Ferrûh, Sebre b. Harmele b. Abdulazîz b. Rebi' b. Sebre, Ali b. Ca'd, Musedded b. Muserhed, Amr b. Merzûk, Muhammed b. Âiz ed-Dimeşkî, el-Velîd b. Utbe ed-Dimeşkî, Hudbe b. Hâlid, Hudbe Abdulavehhâb Nasr b. Âsım el-Antakî, Kurre b. Habîb el-Konevî ve diğerlerinden hadis nakletti.

en-Nesâî, Ebû Hâtim, Hayseme b. Süleymân et-Trablûsî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Teberânî, Yahya b. Osmân b. Sâlih el-Mısrî, Ebû Avâne el-İsferânî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Umeyr, İbrâhîm b. Muhammed b. Yûsuf el-Antakî, Hâcib b. Mâlik b. Erkeyn el-Fergânî, Ebû Bekr Muhamed b. Ahmed b. Mahmuye el-Askerî el-Ahvezî, Ebu'l-Fadl Abdullah b. İbrâhîm el-Antakî, Muhammed b. Ali b. Hamzâ el-Antakî, Ebû Amr Muhammed b. el-Kâsım b. Sinân el-Humsî, Muhammed b. el-Münzîr b. Saîd el-Herevî, Muhammed b. el-Ferec, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hasen b. el-Abd, Ebû Amr b. Hakîm, Hayseme b. Süleymân, Hişâm b. Muhammed b. Ca'fer el-Kindî,

Yahyâ b. Osmân b. Sâlih el-Mısırî, Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâînî ve diğer öğrencileri kendisinden rivayet eden raviler arasındadır.

İbn Ebî Hâtım onun hakkında “*saduk*” (rivayetlerinin itibar için yazılacağı) demektedir. Abdullah İbn Mende ve Ebû Bekr b. Mahmûye el-Ahvezî ise, Osmân b. Harzâz’dan daha hafızını görmedim demektedir. el-Hakim Ebû Abdullah, onun için “*hafız sika*” (güvenilen) ve “*imam*” diyerek ta’dil etmektedir.

Öğrencisi Muhammed b. Bereke, Osmân b. Harzâz’dan rivayetle: “Hadis rivayet eden ravi, beş şeye muhtaçtır. Onlardan biri eksik olduğunda ravi noksandır. İyi bir akıl, dindarlık, zabt, emanet ehli, işinde usta olması şarttır.” sözünü nakletmektedir. Bu durum onun usûl konusunda da görüş sahibi biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, Osmân Harzâz’ın kitabından hadis rivayet eder ve: “Osmân Harzâz Antakya’ya göç etti biz de yanına gittik. O hasta, uyusuk bir halde idi. Ondan bir şey işitmedik. Antakya dışında üç buçuk yıl yaşadı” demektedir. Osmân Harzâz Antakya’da Zilhicce ayında 281 yılında vefat etti. Onun Muharem ayında 282 yılında vefat ettiği de söylenmiştir.<sup>1</sup>

en-Nesâî (215/830-303/916)<sup>2</sup>, ed-Dârekutnî (328-918 /385-995)<sup>3</sup> ve et-Taberânî(260-873/970-360)<sup>4</sup> ondan birçok hadis nakletmektedirler. Raviler vasıtasıyla el-Hakîm (ö.405/1014)<sup>5</sup> ve el-Beyhakî (384-994/458-1060)<sup>6</sup> de ondan hadis nakletmektedirler.

#### 18. Muhammed b. Selâm el-Antâkî el-Menbecî (ö.?)

محمد بن سلام الأنطاكي ثم المنبجي

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XIX, 417-421; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, VII, 120; Bağdâdî, *Tarih*, XI, 291, XIV, 48; ez-Zehebî *Tezkire*, II, 623; *Siyer*, XIII, 378, XIV, 382; İbn Hayyân, *Tabakatü'l-muhaddisîn*, IV, 91; İbn Asâkir, *Muhtasarı Dimeşk*, XXI, 77-78

<sup>2</sup> en-Nesâî, “*Vudu*” 122 (I, 97), “*Mevâkit*” 19 (I, 264), “*Mevâkit*” 37 (I, 282), “*Menâsiku'l-Hac*” 8 (V, 116), “*Nikâh*” 39 (VI, 88), “*Tahrîmu'd-Dem*” 16 (VII, 107), “*Dahaya*” 43 (VII, 239), “*Buyu*” 60 (VII, 288), “*Katu's-Sârik*” 5 (VIII, 71), “*Zine*” 14 (VIII, 137).

<sup>3</sup> Darekutnî, *Sünen*, I, 282, 306, 308, II, 35, 171, 212.

<sup>4</sup> Taberânî, *Mu'cemu's-Sağîr*, I, 318, *Musnedu's-Şamiyyîn*, nşr. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, (Birinci Basım, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1984), I, 162, .

<sup>5</sup> el-Hakîm, *Mustedrek*, I, 358.

<sup>6</sup> el-Beyhakî, *Sünen*, II, 46, III, 325, VI, 18.

Muhammed b. Selâm Antakya’da doğdu. Daha sonra o, Antakya’nın bir nahiyesi olan el-Menbece taşındı ve orada yaşadı.

İsâ b. Yûnus, Bakî b. Mahled, Ebû Nuaym, el-Vâdih b. Abbâd el-Kûfî’den hadis rivayet etti.

Muhammed b. Fadl b. Câbir, Abdullâh b. Vehb, Ebû Yûsuf Yakub b. İshâk el-Antâkî, Ahmed b. Nadr b. Bahr ve Ebu’l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm b. Fîl el-Esedî el-Bâlisî, Bişr b. Ali b. Bişr el-Iclî ve Muhammed b. Ali b. Habîb et-Tarîfî de ondan hadis rivayet ettiler.

İbn Hibbân, Muhammed b. Selâm onun hakkında “sika” tadil ifadesini kullanırlarken, İbn Mende onun “garib” (ferd) rivayetleri bulunduğunu haber vermektedir.<sup>1</sup>

et-Taberânî (260-873/360-970), Ahmed, Bişr b. Ali el-Iclî ve Muhammed b. Ali b. Habîb adlı raviler vasıtasıyla Muhammed b. Selâm’ın rivayetlerine kitabında yer vermiştir.<sup>2</sup>

19. Ebu’l-Hasen Ahmed b. İbrâhîm b. Fîl el-Esedî el-Bâlisî el-Antâkî (ö.284/897)

أبو الحسن أحمد بن إبراهيم بن فيل الأسدي البالسي الأنطاكي

Ahmed b. İbrâhîm, aslen Balis’li olup, Antakya’ya yerleşti. O, Kadı Ebu’t-Tâhir el-Hasen b. Ahmed’in babasıdır.

İbrâhîm b. Mehdî el-Masîsî, Ebû Musâb Ahmed b. Ebî Bekr ez-Zührî, Ahmed b. Ebî Şuayb el-Harrânî, Abdullâh b. Ahmed b. Beşîr b. Zekvân ed-Dimeşkî el-Mukriî, Abdullâh b. Rabîa el-Masîsî, Abdullâh b. Muhammed b. Rebî’ el-Kirmânî el-Masîsî, Abdurrahmân b. İbrâhîm ed-Dimeşkî, Ebû Sâlih Mahbûb b. Mûsâ el-Ferrâ el-Antâkî, Muhammed b. Âdem el-Masîsî, Muhammed b. Selâm el-Masîsî, Muhammed b. Kâsım el-Harrânî, Muhammed b. Kudâme b. A’yun el-Masîsî, Muhammed b. Musaffâ el-Humsî, Mahmûd b. Hâlid es-Sülemî ed-Dimeşkî, el-Museyyib b. Vâdih el-Humsî ve birçok âlimden hadis nakletmiştir.

en-Nesâî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî, Ebû Abdullâh Ca’fer b. Muhammed b. Ziyâd b. Ca’fer b. Muhammed b. Ca’fer ed-Dimeşkî, Hâcib b. Erkeyn el-Fergânî, Hayseme b. Süleymân

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, I, 248; et-Taberânî, *Mu’cemu’l-’evsat*, I, 45; İbn Hacer, *Lisanu’l-mîzân*, V, 182.

<sup>2</sup> et-Taberânî, *Mucemu’l-’evsat*, II, 181; , III, 255; VII, 83, 87

b. Haydere el-Kureşî el-Atrablâsî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî et-Taberânî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd ed-Dôlâbî, Ebu't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. Hamdân er-Rus'anî, torunu Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Tahir el-Hasen b. Ahmed b. İbrâhîm b. Fîl, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Ebû Saîd Osmân et-Tenûhî en-Kinnesrînî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Abdulmü'min el-Cürcânî, Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd el-Kerecî ve Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk el-İsferâînî gibi âlimler ondan hadis nakletmişlerdir. Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Kattân onun Antakya'da 284/897 yılında vefat ettiğini haber vermektedir. Hâfız Ebû Kâsım onun "sika" bir olduğunu haber vermektedir.<sup>1</sup>

İbn Hibbân (277-890/354-965)<sup>2</sup>, et-Taberânî (260-873/970-360)<sup>3</sup> ve el-Kudâî (380-990/454-1062)<sup>4</sup> musannif muhaddisler ondan raviler vasıtasıyla bazı hadisler nakletmektedirler.

20- Ebû Bekr Huseyn b. Sümeida' b. İbrâhîm el-Becelî el-Antâkî (ö. 287/900)

الحسين بن السميدع بن إبراهيم أبو بكر البجلي الأنطاكي

Huseyn b. Sümeida' b. İbrâhîm Ebû Bekr el-Becelî el-Antâkî aslen Antakya'lıdır. O ilim tahsili için Bağdat'a gitmiştir.

Muhammed b. Mübârek es-Sûrî, Mahbûb b. Mûsâ el-Ferrâ, Ubeyd b. Cenâd el-Halebî, Musâ b. Eyyub en-Nasîbî, Hâlid b. Abdusselâm, Muhammed b. Rımh el-Mısıryyîn gibi birçok âlimden hadis rivayet etmiştir.

Yahya b. Muhammed b. Sâid, el-Kadı el-Mehâmilî, Muhammed b. Mahled, İsmâil b. Muhammed es-Saffâr ve diğerleri kendisinden hadis naklettiler. O "sika" bir muhaddis olup, 287/900 yılında vefat etti.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, I, 247; ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 527; el-Hamevî, *Mu'cem*, I, 329

<sup>2</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 487, VI, 242, XII, 44, XVI, 197.

<sup>3</sup> et-Taberânî, *Mu'cemu's-sağîr*, I, 52; *Müsnedü's-Şamîyyîn*, II, 278.

<sup>4</sup> el-Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Musnedü's-Şihâb*, nşr. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, (İkinci Basım. Beyrut: *Müessesetü'r-risâle*, 1407-1986), I, 107, 285, II, 278.

<sup>5</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih*, VIII, 51.



et-Taberânî (260-873/970-360), ondan bazı hadisleri nakletti.<sup>1</sup>

21. Ebû Tahir Hasan b. Ahmed b. İbrâhîm el-Fîl el-Esedî el-Antâkî (ö. 310/922)

أبو طاهر الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن فيل الأسدي الأنطاكي

Yukarda zikredildiği üzere Babası Ahmed b. İbrâhîm de muhaddis olan Hasen b. Ahmed, Antakya'da doğdu. Hadis öğrenmek için o birçok yolculuk yaptı. et-Taberânî onun Antakya'da bir camide imam olduğunu haber vermektedir.

Ebû Kureyb Muhammed b. Alâî, Muhammed b. Süleymân b. Levîn, Mâlik b. Süleymân el-Humsî, Sufyân b. Vekî', Abdulcebbâr b. Alâî el-Mekkî, Ukbe b. Mükrim, Muhammed b. Musaffâ b. Kesîr, b. Ubey, İbrâhîm b. Saîd el-Cevherî, Müemmil b. İhâb, Ahmed b. Abdullâh el-Bezzî, el-Huseyn b. Hasen el-Mervezî, İshâk b. Musâ el-Hazmî, Muhammed b. Kudâme el-Masisî ve kendi tabakasındaki muhaddislerden hadis dinledi. İbn Hibbân, Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, Şakir b. Abdullah el-Masisî, Ebû Bekir b. el-Mukriî ve Adana kadısı Ali b. Huseyn b. Bündâr ve diğer öğrencileri ondan hadis naklettiler.

Hasen b. Ahmed, 240/854 yılından sonra Bağdat'a göç etti. 310/922 yılında vefat etti. O "sika" bir ravidir.<sup>2</sup>

İbn Hibbân (277-890 / 354-965)<sup>3</sup> ondan hadis nakletmektedir.

22- Ebû Ali Vasîf b. Abdullâh el-Antâkî (ö. 313/925)

أبو علي وصيف بن عبدالله الأنطاكي

Kaynaklarda Vasîf b. Abdullâh el-Antâkî hakkında çok az bilgi bulunmaktadır.

Ahmed b. Harb et-Tâî, Hâcib b. Süleymân el-Menbecî, Ali b. Serrâc, Süleymân b. Seyf el-Harrânî gibi kendi tabakasından hadis nakletti.

<sup>1</sup> et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, (I, 272), (II, 33, 359); (IV, 99); (VIII, 141, 178), (X, 89; XI, 209); (XII, 311, 382, 445), (XVIII, 54, 91); (XX, 268, 275), (XXII, 74, 89, 169, 3399); (XIV, 68, 248).

<sup>2</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, I, 249, II, 96, XIV, 284, XX, 332, XXI, 154, 533, XXIV, 141, XXV, 485, XVI, 179, 467, XXIX, 351, XXXI, 118; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, 60, 222, V, 124, VII, 124, 253, 340, IX, 229, 323, X, 382, İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 121, 390, 425, 488, IX, 27, 228, 243.

<sup>3</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 487, VI, 242, XII, 44, XVI, 197.

İbn Hibbân, Ebû Zura, Ebû Bekr b. Ebî Dücâne, Ebû Ahmed b. Adî, Hamza el-Kinânî, Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen el-Yaktînî gibi öğrencileri de kendisinden hadis rivayet ettiler.

Vasıf b. Abdullâh 313/925 yılında vefat etti. Vasıf b. Abdullâh el-Antâkî, hakkında "hâfız, imâm ve sika" (güvenilen) tadil ifadeleri bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Öğrencisi İbn Hibbân'ın (277-890/354-965) ondan hadis rivayet etmektedir.<sup>2</sup>

23 - Ebû Abdullah Huseyn b. Huseyn b. Abdurrahmân el-Antâkî el-Kâdı (ö. 319/931)

أبو عبد الله الحسين بن عبد الرحمن الأنطاكي

Antakya'da doğdu Sıgar bölgesi Masîsa'da kadılık yaptı. İbn Sabûnî diye bilinir. İlim tahsili için Bağdat'a gitti.

O, Ebû Hamid Ahmed b. Muhammed b. el-Muğire el-Humusi, Humeyd b. Ayyâş er-Remli, Muhammed b. Süleymân Ebû Fatıma, Muhammed b. Esbağ b. el-Frec'den hadis dinledi.

Ebû Bekr eş-Şafi, Muhammed b. Ubeydullâh b. eş-Şehir, Ebu'l-Hasen ed-Darekutni, Ebû Hafs b. Şahin, Yûsuf b. Ömer el-Kavvâs ve diğerleri de kendisinden hadis rivayet ettiler.

ed-Dârekutni ve diğer âlimler onun için "sika" dediler. Bağdat'ta hicri 317 tarihinde vefat etti.<sup>3</sup>

ed-Dârekutnî (328-918 /385-995), ondan bazı hadisleri rivayet etmektedir.<sup>4</sup>

24. Abdullâh b. Serî el-Antâkî (ö. 325/937)

عبد الله بن السري الأنطاكي

Abdullâh b. es-Serî el-Antâkî, aslen Medâinli olup, daha sonra yerleşmiştir. Şuayb b. Harb'in arkadaşı ve zahid bir insandır.

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, VI, 486; ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 496-497; *Tarihü Dimeşk*, XXXXXXIII, 38.

<sup>2</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 439, 456, IV, 429, XVI, 202.

<sup>3</sup> el-Bağdadi, *Tarih*, VIII, 39

<sup>4</sup> ed-Darekutni, *Sünen*, I, 344, 367, II, 67, 105, III, 93.

Abdurrezzâk b. Hemmâm onun hadislerine kitabında yer vermiştir.

Hafs b. Süleymân el-Gadîrî, Saîd b. Zekeriyâ el-Medâinî, Şuayb b. Harb, Salih el-Merrî el-Basrî, Abdurrahmân b. Ebu'z-Zinâd, Muhammed b. el-Münkedir, Hârûn Ebu't-Tayyib ve Hişâm b. Lâhik onun hadis rivayet ettiği hocalarıdır.

Ahmed b. İshâk el-Ehvâzî el-Bezzâz, Ahmed b. Ebu'l-Havârî, Ahmed b. Halîd el-Halebî, Ahmed b. Selîm el-Halebî, Ahmed b. Nasr en-Neysâbûrî, Halef b. Temîm el-Kûfî, Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî, Mûsâ b. Sehl er-Remlî, Ebû Hârûn Musâ b. Numân el-Mısırî ve Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İshâk b. Dinâr el-Kalûsî kendisinden hadis rivayet eden öğrencilerindendir.<sup>1</sup>

Halef b. Temîm, Ahmed b. Hasen et-Tirmizi ve İbn Ebî Hâtim, Abdullâh b. es-Serî el-Antâkî için “sâlih” (rivayetleri delil alınır) bir ravidir.” demektedirler. Ebû Ahmed b. Adî “lâ be'se bihi” ifadesine kullanırken, Ukaylî onun rivayetlerine itibar edilmez demektedir. Ebû Nuaym el-İsbehânî onun rivayetlerini “münker” (reddedilir) bulmakta ve onun için “lâ be'se bihi” demektedir. İbn Hibbân, onun zayıf olduğunu ve Antakya'nın üstünlüğüne dair rivayetlerinin de mevzu olduğunu haber vermektedir. Dokuzuncu tabakadan muhaddis olup 325/937 tarihinde vefat etti.<sup>2</sup>

Raviler vasıtasıyla İbn Mâce (209-824/273-886)<sup>3</sup> ve et-Taberâni (260-873/970-360)<sup>4</sup> ondan hadis nakletmektedirler.

25. Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. Hamza b. Sâlih el-Antâkî (ö.323/935)

أبو بكر محمد بن علي بن حمزة بن صالح الأنطاكي

Ebû Hureyre diye de bilinir. Antakya'da doğdu, daha sonra Bağdad'a yerleşti. O hadis öğrenimini Antakya ve çevresinde

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XV, 14-15; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 205; İbn Adî, *Kâmil*, IV, 211

<sup>2</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XV, 14-15; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, V, 205, *Lisanu'l-mizân*, VII, 262, Takrib, I, 305; İbn Adî, *Kâmil*, IV, 211; ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 557; el-Cürcânî, Hamza b. Yûsuf, *Tarîhu Cürcân*, I, 265.

<sup>3</sup> İbn Mâce, “*İmân ve fedâil*” 24 ( I, 97) (İbn Mâce Abdullah b. Serî'nin zayıf bir ravi olduğunu Muhammed b. Münkedir'e yetiştirmediğini rivayetinin isnadında inkıta olduğunu bildirmektedir.)

<sup>4</sup> et-Taberâni, *Mu'cemu'l-evsat*, I, 136.

tamamlamış daha sonra Bağdat göç etmiş ve burada birçok öğrenci yetiştirmiştir.

Yezîd b. Muhammed b. Abdussamed (ed-Dımeşkî), Ebû Zeyd Ahmed b. Abdurrahîm el-Hûtî, Muhammed b. İbrâhîm es-Sûrî, Osmân b. Harzâz (el-Antâkî), Ebû Ümeyye et-Tarsûsî ve başkalarından hadis nakletti.

Ebû Bekr b. Şazân el-Bezzâz, Ebû Bekr Kâsım b. Yahya el-Bağdadî el-Mukriî, el-Muâfî b. Zekeriyâ el- Kâdî, Ömer b. Ahmed b. Şahîn, ed-Dârekutnî ve diğer öğrencileri de kendisinden hadis naklettiler.

İbn Şazan onun 323 hicri yılında vefat ettiği bilgisine yer vermektedir. İbn Hacer, bazı kaynakların onun Ramazan ayının son on gününde cumartesi vefat ettiği kaydına da işaret etmektedir.

el-Hatîb el-Bağdâdî onun “*sika*” bir muhaddis olduğunu haber vermektedir.<sup>1</sup>

İbn Huzeyme (223-838/ 331-923)<sup>2</sup> ve ed-Dârekutnî (328-918 /385-995)<sup>3</sup> onun rivayetlerini hadis kitaplarında nakletmektedirler.

26- Ebu'l-Gayaz Bişr b. Ali el-Kummî el-Antakî (ö.339)

أبو الغيث بشر بن علي القمي الانطاكي

Ebu'l-Manca Haydar b. Ali el-Kahtânî el-Antakî, Bişr b. Ali'nin rüya tabiri imamı olduğunu haber vermektedir. İbn Ebî Nasr'dan ve bir topluluktan rivayetleri vardır. Kendisinden İbn-i el-Ekfânî, Cemâlu'l-İslâm, Ali b. Kabîs ve diğerleri rivayet etti. O hocası Abdulazîz Şehrûzî'den binlerce sayfa hadis ezberledi.

Kendisinden et-Taberânî hadis nakletmektedir. Öğrencilerinden İbnu'l-Ekfinî, O rüya tabir etmesi sebebiyle hoş görülmezdi demektedir. Rüya ta'biri konusunda on bin üçyüz sayfa ezberinde idi. Bu sayfalar kırk cilt kadardı. Ali b. Bişr 339 tarihinde Şaban ayında vefat etti.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, XXVI, 145; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IX, 314; Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullâh b. Abdullâh İbn Asâkir, *Târih-i Dımeşk*, nşr. Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru'l-fikr, trs), XXXX, 310

<sup>2</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 110.

<sup>3</sup> ed-Dârekutnî, *Sünen*, I, 162, 164, 303, 342, II, 242, IV, 213.

<sup>4</sup> ez-Zehabî, *Siyer*, XV, 384-385, XVIII, 450; el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 157; et-Taberânî, *Mucemu'l-*

et-Taberânî'nin (260-873/970-360)<sup>1</sup> ondan bir rivayeti bulunmaktadır.

27- Muhammed b. Ahmed b. Musâfir el-Antakî(ö.?)

محمد بن أحمد بن مسافر الأنطاكي

Ricâl kaynaklar Muhammed b. Ahmed b. Musâfir el-Antakî hakkında bir ravi olması dışında yer vermemiştir. O, Muhammed b. Abdurrahmân b. Sehm el-Anatâkî ve Abdullah b. Nasr el-Antakî'nin öğrencisidir.

Kendisinden de sadece öğrencisi et-Taberânî (260-873/970-360)'nin iki rivayeti nakledilmektedir.<sup>2</sup>

#### Sonuç

Antakya şehri, ismini kurucusu Antigonos adlı kişiden almakta kuruluşu M.Ö. 4 asra kadar uzanmaktadır. Yahudi, Hıristiyan ve İslâm dini mensuplarının yaşadığı birçok kültürü bir arada barındıran tarihi zenginlikleri ile önemli bir şehirdir.

Müslümanlar ilk olarak Hz. Ömer döneminde bu şehre iskân edilmişlerdir. Şehir zaman zaman el değiştirirse de (638-968/17-356) 330 yıl gibi uzun süre kesintisiz müslümanların yaşadığı bir yer olmuş ve İslâm kültürü ile şekillenmiştir. Söz konusu dönemde Misis, Adana ve Tarsus gibi, o dönemde "avâsım" şehirlerinin girişinde bulunmasıyla, hadis, fıkıh, tasavvuf ve kıraat konusunda birçok âlim uğradığı ve yerleştiği önemli bir şehir olmuştur. Bu nedenle hadis ilminin altın çağı olan tasnif döneminde, birçok muhaddis el-Antâkî nisbesi almıştır. el-Antakî nisbesi alan hadis âlimleri ile ilgili tespitlerimiz şunlardır:

1- Tespitlerimize göre, 67 Antakyalı hadis âliminden 27 tanesinin naklettiği hadisler, musannif hadis âlimlerin kitapları vasıtasıyla bize ulaşmaktadır. Bunun dışında el-Antâkî nisbesi taşıyan kırkyedi kişiden ise kaynakalarda hiçbir rivayet ulaşmamaktadır.

2- Hadis kitaplarında rivayetleri bulunan ve el-Antâkî nisbesi alan âlimlerden Bağdat, Misis ve Halep doğumlu ikişer, Bâlis, Horasan,

*Kebir*, XIX, 23; *el-Mu'cemu'l-ıevsat*, III, 254, *Mu'cemu's-sağır*, I, 190

<sup>1</sup> et-Taberânî, *Mucemu'l-Kebir*, XIX, 23; *el-Mu'cemu'l-ıevsat*, III, 254, *Mu'cemu's-sağır*, I, 190.

<sup>2</sup> et-Taberânî, *Mu'cemu'l-ıevsât*, VII, 66; *Mu'cemu's-Sağır*, II, 116; el-Mizzî, *Tehzib*, XXV, 606.

Medâin, Kûfe, Kum ve Taberistan doğumlu birer kişi; toplam 12 âlim sonradan yerleşmiştir. Geriye kalanlar aslen Antakaya'da doğmuş ve büyümüştür. Bu şehirler ve Antakya arasında tasnif dönemi ve öncesinde ilmi canlılık var olduğu görülmektedir.

3- Antâkî nisbesini alan bu raviler cerh ve ta'dil kitaplarına göre, Abdullah b. Nasr'ın "*münker*" rivayetleri bulunduğunu, Abdullâh b. Hubeyk ve Abdullah b. Serî hakkında "*lâ be'se bihi*" (bir beis yoktur) cerh ifadeleri vardır. Harûn b. Abbâd, el-Abbâs b. Heysem, Bişr b. Ali ve Muhammed b. Ahmed hakkında ise herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır. Bunların dışında ki yirmi ravi hakkında "*sika*" ta'dil ifadesi bulunmakatdır.

4- Kronolojik olarak hadis kitapları ele alındığında, İbn Ebi Şeybe, *Musanna'fi* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* Muhammed b. Abdurrahmân'dan bir hadis rivayet edilmektedir. *Kütübü't-Tisa'* müelliflerinden, el-Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, Ebû Dâvûd İbn Mâce, en-Nesâî ve ed-Dârimî *es-Sünen* adlı eserlerinde Antâkî nisbesi taşıyan âlimlerden hadis nakledilmektedir.

5- *Kütübü't-Tisa'* dan sonra yazılan hadis kitaplarından, el-Bezzâr, *Müsned*, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân *Sahih*, ed-Dârekutnî *es-Sünen*, el-Hâkim *el-Müstedrek* ve et-Taberânî'nin üç Mu'cem, el-Beyhakî *es-Sünen*, Ebû's-Şeyh *el-Azame* ve el-Kudâî'nin *Musnedü's-Şihâb* adlı hadis kitaplarında Antâkî nisbesi taşıyan âlimlerinden hadis nakledilmektedir.

6- Heysem b. Cemîl el-Antâkî'nin öğrencileri Su'zân b. Yezîd el-Antâkî, Abbâs b. Abdullâh el-Antâkî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Berd el-Antâkî, et-Taberânî'nin Musâ b. Muhammed el-Antâkî ve Bereke b. Muhammed el-Halebî vasıtasıyla Yûsuf b. Esbât el-Antâkî'den rivayeti ve el-Antâkî nisbesi yanında ed-Dimeşkî, er-Rakkî, el-Humsî, el-Halebî, el-Masîsî ve el-Hulvânî nisbeli öğrencilerinin varlığı Antakya'nın hadislerin tasnif döneminde ilmi canlılığını ve önmeli merkezlerinden birisi olduğunu ortaya koymaktadır.

7- Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî, Ah Ahmed b. Âsım el-Antakî, Yûsuf b. Esbât el-Antakî ve Cavsâ gibi isimler hadisçi olduğu kadar sûfidirler.

Sonuç olarak, Antakya şehrinin, hadislerin tasnif döneminde âlimlerin yaşadığı ve uğradığı önemli bir merkezdir. el-Antakî

nisbesini taşıyan âlimlerin rivayetlerini almak için birçok musannif bu bölgelere rihle denilen ilim yolculuğuna çıkmıştır. Bu gün hadis kitaplarında Antâkî nisbesi taşıyan âlimlerden birçok rivayet bulunmaktadır.

#### Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. I-VI. nşr. Şuayb el-Arnaûd, Kâhire: Muessetu Kurtuba, trs.
- *el-İlel fi ma'rifeti'r-ricâl*, nşr. Vasıyyullah b. Muhammed b. Abbas, 1. Basım. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1998/1408.
- el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahaya b. Câbir, *Futuhul-buldân*, nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403)
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn. es-*Sunen el-kübrâ*. I-X. nşr. Muhammed Abdilkadir 'Atâ. Mekke: Mektebetü'd-dâri'l-bâz, 1414/1994.
- *Şuabu'l-imân*, I-VII, nşr. Muhammed es-Said Bisıyûni Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1410.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhakim. *Musnedü'l-Bezzâr*. I-X. nşr. Mahfuzrahman Zeynullah. 1. Basım. Beyrut: Muessetu 'ulûmî'l-Kur'an mektebetü 'ulûm ve'l-hikme, 1409.
- el-Buhârî, Muhammed b. İbrâhim b. İsmâil. *et-Târihu's-sagîr*. I-II. nşr. Mahmud İbrâhîm Zâyed. 1. basım. Kahire: Mektebeti dâri't-turâs, 1397/1977.
- *el-Edebu'l-müfred*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1989/1409.
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî. *Sünenü'd-Dârekutnî*. I-IV. nşr. Seyyid Abdullâh Haşim Yemânî. Beyrut: Dâru'l-marife, 1386 /1966.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. I-II. nşr. Huseyn Selim Esed-Hâlidî's-Seb'ıl-imî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-A'râbî, 1407.
- Ebû Dâvûd, Suleymân İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*. I-II. Beyrut: Dâru'l-fıkr, trs.
- Ebû Hâtım, Abdurrahmân b. Ebî Hâtım Muhammed b. İdrîs er-Râzî

et-Temîmî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 1. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1271/ 1952.

- Ebu's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Cafer b. Hayyân el-İsbehânî. *el-Azame*. I-V. nşr. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mubârekfurî. 1. Basım. Riyad: Dâru'l-Asime, 1408.
- el-Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, nşr. Abdülmün'im A. b. Amir. Kahire 1970.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. I-IV. nşr. Mustafa Abdilkadir 'Atâ. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yakut b. Abdullâh. *Mu'cemu'l-buldan*. I-V. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1957-1968.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Tarîhu Bağdâd*. I-XIV. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1349.
- el-İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-Kûfi. *Ma'rifetu's-sikât*. I-II. nşr. Abdulalim Abdulazim el-Bustî. 1. Basım. Medine: Mektebetu'd-dâr, 1985-1405.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdullah b. Muhammed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*. I-VII, nşr. Yahyâ Muhtar Gazâvî. 3. Basım Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409/1988.
- İbn Adîm, Kemâlüddin Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerâde. *Bugyetu't-tâlib fi tarihi haleb*, nşr. Sehl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-fikir, 1988.
- İbn Asâkir, Ebû Kasım Ali b. Hasen b. Hibetullah b. Abdullâh. *Tarîhu Dimeşk*. I-XXXXXXX, nşr. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-fikr, trs.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *ed-Duafâ ve'l-metrukîn*. I-III. nşr. Abdullâh el-Kâdî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1406.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfi, *el-Musannefu fi Ehâdisi ve'l-Âsâr*. I-VII, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, 1. Basım. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 1409.
- İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed es-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*. I-X. nşr. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kadı, 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. I-XIV. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984.
- *Lisânu'l-mîzân*. I-VII, nşr. Dâiretu'l-ma'rif en-nazzâmiyye -el-Hind.



3. Basım. Beyrut: Muessesâtu'l-A'lemî, 1406/1986.
- *Takrîbu't-tehzîb*. nşr. Muhammed Avvâme. 1. Basım. Suriye: Dâru'r-reşîd, 1406-1986.
  - *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. I-VIII. nşr. Ahmet Muhammed el-Becâvî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1412.
  - İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İber ve divânü'l-mübtede-i ve'l-haber...* I-VII. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1979.
  - İbn Hayyân, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-Ensârî. *Tabakatu'l-muhaddisîn bi Isbehân ve'l-vâridîne aleyhâ*. I-IV. nşr. Abdulgafûr Abdulhâk Huseyin el-Belûşî. 2. Basım, Beyrut: Muessetu'r-risâle, 1412-1992.
  - İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Teymî el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*. I-XVIII, nşr. Şuayb el-Arnâvud. 2. Basım, Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1414/1993.
  - *es-Sikât*, nşr. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1975.
  - *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*. nşr. M. Felâyüşemirü.1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1959.
  - İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sulemî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. I-IV. nşr. Muhammed Mustafâ el-Â'zamî. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1390/1970.
  - İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sunen İbn Mâce*. I-II. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.
  - İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn. *Tarihu İbn Maîn*. nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf. 1. Basım. Mekke: Merkezi'l-buhûsi'l-ilmî ve turasil-İslâmî, 1399/1979.
  - el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân. *Tehzibu'l-kemâl*. I-XXXV. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 1. Basım. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1400/1980.
  - el-Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Musnedü's-Şihâb*. I-II. nşr. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi. 2. Basım, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1407/1986.
  - Küçük, Raşit, "Abdullah b. Mübârek" *Türkiye Diyânet Vakfı Ansilopedisi*. İstanbul: T.D.V., 1988.

- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân. *Sunenü'n-Nesâî*. I-VIII, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde. 2. Basım, Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-islâmiyye, 1986/ 1406.
- es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târihu'l-Hulefâ*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 1. Basım, Mısır Matbaatu's-Saâde, 1371/1952.
- Şeşen, Ramazan. "Antakya" *Türkiye Diyânet Vakfı Ansilopedisi*. İstanbul: T.D.V., 1991.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. I-XX. nşr. Hamdi b. Abdülmecîd es-Sekafî. 2. Basım, Musul: Mektebetü 'ulûmî'l-hikem, 1983/1404.
- *el-Mu'cemu'l-evsat*. I-X. nşr. Tarık b. Ivedullah b. Muhammed. Abdulmuhsîn b. İbrâhîm el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- *el-Mu'cemu's-Sağîr*. I-II. nşr. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâc Emirî. Beyrut: el-Mektebetül-İslâmî, Amman: Mektebetü Ammâr, 1409/1985.
- *Musnedu's-Şamiyyîn*, I-IV. nşr. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî. 1. Basım. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1984.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-umem ve'l-mulûk*. I-V. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1407.
- el-Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer b. Musa. *ed-Duafâu'l-kebîr*, nşr. Abdu'l-Muti Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1984.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsiler" *Türkiye Diyânet Vakfı Ansilopedisi*. İstanbul: T.D.V., 1988
- Yiğit, İsmail "Emeviler" *Türkiye Diyânet Vakfı Ansilopedisi*, İstanbul: T.D.V., 1995.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. I-XXIII, nşr: Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Nuaym el-Arksûsî. 9. Baskı. Beyrut: Muessesetu'r-riâle, 1413.
- ---- *el-Kâşif men lehu fi'l-kutubi's-sitte*. I-II. nşr. Muhamed Avvâme, Cidde: Dâru'l-kible li's-sakâeti'l-İslâmiyye, 1413/ 1992.

## Çağımızda Kur'an'ın Tefsiri Konusu Üzerinde Bazı Mülâhazalar

Atilla YARGICI\*

**Özet:** Kur'ân bütün insanlar için bir rehberdir. Bu rehberlik genel olarak iman, ibadet, sosyal hayat ve ahlak konusundadır. Kur'ân'ın insana rehberlik yapması, onun tam mânâsıyla tefsir edilmesini ve anlaşılmasını gerektirir. Kurânın tefsir edilip anlaşılması, genel olarak yeterli Arapça bilgisine, Kur'an ilimlerine vukufiyete, sağlam bir imana ve Kur'ân'ı yaşamaya bağlıdır. İman olmadan ve Kur'ân yaşanmadan, onu gönderildiği amaca uygun bir şekilde tefsir edip anlamak mümkün değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Rehber, tefsir, İnanç, İbadet, Kur'an İlimleri, Arapça, Anlama, Ahlak, Vahiy.

*Some considerations on the interpretation of the Qur'an in modern times*

**Abstract:** The Qur'an is guide for everyone. Its guidance is generally about belief, worship, social life and ethic. This, requires an understanding of Qur'an completely. Also interpreting and understanding of The Qur'an depends on knowledge of Arabic, Qur'anic sciences, true belief and putting into practice of it. It is difficult understanding and commenting on Qur'an without belief and putting into practice it.

**Key Words:** Guide, interpretation, belief, Qur'anic Sciences, Worship, Arabic, Understanding, Ethic, Revelation.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Anabilim Dalı

### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Cenab-ı Hakkın insanlığa çeşitli devirlerde inanç ve ahlakta rehberlik etsin diye gönderdiği kutsal kitaplar silsilesinin en sonuncusudur. Elbette böyle bir kitabın sadece okunmak için değil, aynı zamanda anlaşılacak için inzal edilmiştir. Kur'ân'ın bir şeriat, dua, tefekkür, kulluk, ilim ve davet kitabı olması da ancak onun anlaşılmasıyla bir anlam kazanır.

Kur'ân'ın tefsir edilmesi ve mesajlarının anlaşılması konusu, "Kur'ân'a ve Kur'ân tefsirine niçin ihtiyaç duyulmaktadır" sorularına cevap aramayı gerektirdiği gibi, Hz. Muhammed'in bütün sözlerinin vahiy olup olmadığı, re'y ile tefsir, Kur'ân'ı tefsir edip anlamak için gerekli şartlar gibi konuları da incelemeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla biz de çalışmamızda bu konuları ele alacağız.

#### A. Kur'ân'a Duyulan İhtiyaç

İnsan kâinât içinde çok küçük bir yer işgal etmesine rağmen, güneş ve ay, gece ve gündüz<sup>1</sup>, denizler<sup>2</sup>, denizlerde yüzen gemiler<sup>3</sup>, kısacası yerde ve gökte bulunan varlıkların hepsi<sup>4</sup> onun istifadesine sunulmuştur. Yer bir beşik<sup>5</sup>, güneş bir lamba<sup>6</sup>, ay vakit bildiren bir alet ve nur veren bir gece lambası<sup>7</sup>, gece ve gündüz dinlenip maişet temini için bir vasıta<sup>8</sup>, gök korunmuş bir tavan<sup>9</sup> olarak yaratılmıştır.

Bütün bunlara bakıldığı zaman hepsinin yaratıcısına bakan gayeleri olmakla birlikte, insana bakan yönleri de vardır. Adeta bu evrende yaratılan varlıklar insanın en güzel şekilde yaşaması için dizayn edilmiş, ona en güzel hizmeti sunmak için tasarlanmıştır.

<sup>1</sup> İbrahim, 14:33; Nahl, 16/12.

<sup>2</sup> Nahl, 16:14.

<sup>3</sup> İbrahim, 14:32.

<sup>4</sup> Casiye, 45:12.

<sup>5</sup> Nebe, 78:6.

<sup>6</sup> Nebe, 78:13.

<sup>7</sup> Furkan, 25:63; Hac, 22:189.

<sup>8</sup> Nebe, 78/:10-11; Neml, 27:87.

<sup>9</sup> Enbiya, 21:32.

İnsan Kur'ân'ın birçok ayetinde tespit edildiği gibi aklını kullanırsa, düşünürse bu mükemmel tasarımın, dizaynın kendisi için hazırlandığını anlayabilir.

Bütün bu tasarımların kendisi için yapıldığını, bununla birlikte dünyadaki güzellikleri fark edebilecek, görebilecek, anlayabilecek, duyabilecek, göz, akıl, kulak gibi çok kıymetli duyularla donatıldığını idrak edebilen bir insan, doğanın bu güzellikleri için varoluşunun zevkine ererken,, içinde bütün bunları yapan Bir Varlığa minnet ve şükran duygularını iletme ihtiyacı duyar<sup>1</sup>, O Varlığı tanımayı, O'ndan böyle mükemmel bir yere, olağanüstü imkanlarla gönderilmesinin sebebini sormayı arzu eder, ister.

Hayvanların ve bitkilerin kendi görevlerini hakkıyla yerine getirdiklerini, onlardan ortaya çıkan ürünlerin de çoğunlukla insanın işine yaradığını fark eden bir kimse, kendisinin hayvanlardan daha farklı duygu ve cihazlarla donatılmasından dolayı bu dünyada nasıl bir görevi bulunduğunu merak eder ve bunu öğrenmek ister.

Allah insanı diğer canlılardan farklı olarak akıllı bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan bir konu hakkında enine boyuna düşünme ve özgür iradesiyle karar verme yeteneği ile donatılmıştır. Bu yüzden tıpkı Hazret-i İbrahim örneğinde görüldüğü gibi, aya, güneşe, yıldızların doğup batmalarına bakarak, doğup batanların İlah olamayacağını bulabilir, bütün bu kainatı dizayn eden bir yaratıcısı olduğunu kabul edebilir. Fakat onun kendisine vermek istediği mesajları, kainatın ve kendisinin yaratılışına ait sorularının cevaplarını, bu dünyadaki konumunu ve görevini, kendisine bu kadar önem veren Zata nasıl teşekkür edeceğini bilemez.

İşte ilk insan ve peygamber Hz. Adem'den itibaren gönderilen peygamberlerle birlikte onlara vahyedilen kitaplar ve suhurlar, insanın bu varoluş amacıyla ilgili sorularına cevap vermeyi amaçlamakta, Kur'an da bu tür ihtiyaçlara cevap veren kutsal kitapların son halkasını teşkil etmektedir.

Diğer taraftan, Allah'a kulluk etmek için yaratılan<sup>2</sup>, iyilik ve kötülük yapma yeteneğine sahip kılınan<sup>3</sup>, iman veya inkar etme

<sup>1</sup> Aydın, Mehmet, Kant ve İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi,(Ankara: Umran Yayınları, 1981), s. 19.

<sup>2</sup> Zâriyât, 51:56.

<sup>3</sup> Şems, 91:8.

hususunda serbest bırakılan<sup>1</sup>, ancak nefsi daima kötülükleri isteyen insanın<sup>2</sup> akıl, gazap ve şehvet kuvvelerine<sup>3</sup> de yaratılıştan bir sınır tayin edilmediğinden dolayı, bireysel, ailevî ve toplumsal hayatta zulüm ve haksızlıkların meydana gelmesi ve sosyal hayatın altüst olması ihtimali bulunmaktadır.

Kur'ân'da insanın mübalağa sigasıyla "zalûm"<sup>4</sup> olarak nitelendirilmesi, duyguları kontrol altına alınmadığı takdirde onun sınırsız bir zulmetme yeteneğinin varlığına işâret etmektedir. Yani insanın şehvet duygusu kontrol altına alınmadığında helal haram ayırımı yapmaz, kendisine ve başkalarına haksızlık yapar. Gazap duygusunu kontrol altına alınmadığında, hiçbir şeyden korkmaz, her türlü zulmü ve kötülüğü işler. Akıl duygusu kontrol altına alınmadığında insanları aldattır. Toplumların, bu tür zulüm ve haksızlıklardan kurtulması için her insanda yaratılan bu kuvvelere bir sınır konulması, ifrat ve tefrit gibi iki zararlı uçtan kurtarılarak vasat hale getirilmesi zarureti ortaya çıkar. İşte Kur'ân, içindeki imanî ve ahlakî prensipleriyle, kurallarıyla insanı kendisine ve topluma zulmetmekten kurtarma amacını gütmektedir. Bu orta yol insanını meydana getirmek için de Kur'ân onu iman edip salih amel işlediğinde ebedî bir saadete müjdelemekte<sup>5</sup>, inkar ettiğinde ise cehennemle<sup>6</sup> tehdit etmektedir. Böylece onu Allah'tan başkasına kulluk etmeyen, yaratılışının sırrına eren, dünyada ve ahirette mutlu olan bir insan haline getirmek istemektedir.

Kur'ân, vasat, ifrat ve tefritten uzak orta yolu tutan bir ümmet olduğu bildirilen müslümanlara<sup>7</sup>, istikamet üzere olmalarını<sup>8</sup>, kötülüklerden kaçınarak iyilikleri yapmalarını emrederek hal ve tavırlarında orta yolu göstermektedir. Fatıha suresinde sırat-ı müstakimin hidayet olarak istenmesi<sup>9</sup>, hakka iman ve amel-i salih işlemeyi ifade etmektedir<sup>10</sup>. Orta yol da ancak iman ve salih amel ile

<sup>1</sup> Kehf, 18:29.

<sup>2</sup> Yâsuf, 12:53.

<sup>3</sup> İnsanın akıl, şehvet ve gazap kuvvetleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Ebu Ali Ahmed b. Muhammed İbn-i Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, ( Beyrut,1985), s. 12 vd.

<sup>4</sup> Ahzâb, 33:72.

<sup>5</sup> Nahl, 16:97; Tâhâ,20:75.

<sup>6</sup> İbrahim, 14:7.

<sup>7</sup> Bakara, 2:143.

<sup>8</sup> Hâd, 11:112; Fussilet, 41:6; En'am, 6:126; Şûrâ, 42:52.

<sup>9</sup> Fâtıha, 1:6.

<sup>10</sup> Şeyh Zâde Muhammed b. Muslihî'd-Din Mustafa, *Haşiyetü Şeyh Zâde, Alâ Tefsiri'l-Kâdi'l-Beydâvî*, (İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1994), I, 47.

sağlanır.

Başka bir açıdan baktığımızda Kur’ân’a duyulan ihtiyacı şöyle ifade edebiliriz: Aldığımız bir makinayı en iyi şekilde kullanmanın ve yönlendirmenin yolu, o makinanın ambalajının içinde bulunan “kullanma kılavuzunu” okuyup tatbik etmektir. Aksi takdirde makineden istenilen fayda elde edilmez. İnsan da nasıl hareket edeceğini, ferdi ve toplumsal görevlerinin neler olduğunu, kendisini yoktan var eden ve her şeyi kendisinin hizmetine veren Allah’a karşı duyduğu minnet borcunu nasıl ödeyeceğini, sınır konulmamış kuvvelerine nasıl sınır konulacağını ancak kendisini ve bütün insanları yaratan Allah’ın koymuş olduğu prensipler ve kurallar kitabından öğrenebilir. İnsanın böyle bir kılavuz olmadan nereden gelip nereye gittiğini, vazifesinin ne olduğunu, bu varlıkların niçin yaratıldığını anlaması, Allah’a teşekkürünü, şükürünü nasıl takdim edeceğini bilmesi oldukça zordur. Bunun için insanlığa tarihin çeşitli devrelerinde bir peygamber vasıtasıyla inanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayat ilkelerini içeren, Allah’ı tanıtan, insanın ve kainatın niçin yaratıldığını anlatan kılavuz mahiyetinde kutsal kitapların gönderildiği, peygamber gönderilmeyen kavimlere de azap edilmeyeceği bildirilmektedir.<sup>1</sup> İşte Kur’an; Allah tarafından, Hz. Muhammed vasıtasıyla gönderilen, insanın yaratılıştan ihtiyaç duyduğu en son ve en mükemmel bir kılavuz, “insanlığa her iki dünya saadetini gösteren ilahî bir rehber ve bu dünyada insanlığın hayat tarzını çizen ilahî bir katalog”<sup>2</sup>dur.

#### *B. Kur’anı Tefsir ve Anlamaya Duyulan İhtiyaç*

Şunu baştan ifade edelim ki, Kur’an’ı anlamaya duyulan ihtiyaç, onu tefsir ve tevil etmeye duyulan ihtiyaç demektir. Çünkü tefsir ve tevil de Kur’an anlaşılması için gösterilen çabalardan ibarettir.

“Her zaman ve devirde edebî, felsefî ve ilmî eserlerin muhatapları tarafından iyice anlaşılıp kavranabilmesi için, onların iyi anlayanlar tarafından izah edilip açıklanması gerektiği âşikârdır. Bu gibi eserlerde, öyle esas ve prensipler vardır ki, onu okuyan herkes ne demek istediğini anlayamaz. Hele insanlığı sapıklıktan kurtaracak ve ona her iki alemin saadetini sağlayacak olan dinî ve ilahî kitapların

<sup>1</sup> İsra, 17:15.

<sup>2</sup> İdris Şengül, *Kur’an Kıssaları Üzerine*, (İzmir: Işık Yayınları, 1994), s. 21.

muhteviyatı, edebî, ilmî ve felsefî eserlerden daha karışık olduğundan, muhatapları tarafından , daha iyi anlaşılması gerekir. O halde ilahî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm'in Müslümanlar hatta bütün insanlar tarafından anlaşılıp ona bağlanması için mutlak surette tefsir ve izah edilmesi gerekmektedir."<sup>1</sup>

İnsana yaratıcısını, dünyadaki görevlerini, peygamberleri, ahireti, ibadet ve ahlakı, kâinatı ve kendisini tanıtan Kur'ân'a ihtiyaç duyulduğu gibi, bir mucize olan bu ilahî fermanın anlaşılmasına da ihtiyaç vardır. Hz. Muhammed'den günümüze kadar Kur'ân ile ilgili yapılan yüzbinlerce tefsir çalışmaları bu ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.

Böyle bir başlangıç, " O halde Kur'ân anlaşılmaz bir kitap mıdır?" sorusunu akla getirebilir. İlk muhatap aldığı toplumun dili Arapça olduğu için, "apaçık bir Arapça" ile nazil olan ayetler elbette genel olarak anlaşılmaktaydı<sup>2</sup>. Ayetlerde Arapça olmayan kelimeler bulunsa bile, bunların arapçalaştığı ve o günkü toplum tarafından kullanıldığı için bütünüyle anlamaya engel teşkil ettiği söylenemez.

Ancak İbn-i Haldun'un "Kur'ân, arapların belâgatlarının üsluplarına göre ve Arapça indiği için, hepsi de onu anlıyorlar, terkip ve kelimelerinin mânâlarını biliyorlardı." şeklindeki ifadeleri haklı olarak eleştirilmiştir. Zehebî bu konuda şöyle der: "Bu mevzûda İbn-i Haldun'un haklı olduğunu zannetmiyorum. Çünkü Kur'anın Arap dili ile nazil olması, arapların hepsinin onun terkip ve kelimelerini anlamalarını gerektirmez. Bunun en büyük delili de günümüzde telif edilen kitaplardır. Bu dili bilen kimseler Kur'anda zikredilen çoğu şeyi anlamaktan aciz kalmışlardır. Çünkü anlama sadece dil bilmeye bağlı değildir. Kur'anın mânâlarını araştıran kimselerin, özel bir aklı mevhibeye sahip olması gerekir."<sup>4</sup> Zerkânî de, "son asırlarda Arapça beyan melekesinin bozulduğunu bu sebeple Kur'an lafızlarının

<sup>1</sup> İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Fecr Yayınevi, Ankara, 2010, s 31.

<sup>2</sup> Nahl, 16:103; Şuarâ, 26/195.

<sup>3</sup> Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, (Dârü'l-Kütübî'l-Hadisiyye, yayın yeri yok, 1976, I, 32. Mustafa Sadık er-Rafîi, *İ'câzu'l-Kur'an*, ( 9. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî., 9. 1973), s.72. Kur'an'da Arapça kökenli olmayan yüzden fazla kelime olduğu tespit edilmiştir. Arapça olmayan bu kelimelerden bazıları şunlardır: abârık, sündüs, zencebil ve sürâdik Farsça, erâik, evvâb ve düriyy Habeşçe, ısrî ve tetbîr Nibtice, şehri ve 'adn Süryânice, tûbâ Hindçe. Bu konuda geniş bilgi için bkz: Celâlü'd-Dîn es- Suyûtî, *el-İtkân fi Ullûmi'l-Kur'ân*, (İstanbul: 1978), I, 178-185.

<sup>4</sup> Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I. 33-34.



açıklanmasına ihtiyaç duyulduğunu” ifade etmektedir.<sup>1</sup> Çünkü Kur’an’ın doğru yorumlanması için onun önce anlaşılması gerekmektedir.<sup>2</sup> Kelimelerinin mânâları açıklanmayan ayetler ise anlaşılmaz.

Bu konudaki değerlendirmeler tartışmaya açık olsa bile, nüzûl döneminde bazı Kur’an lafızlarının tam olarak anlaşılmadığı bilinmektedir.<sup>3</sup> Sahabenin kültür seviyeleri farklı olduğundan dolayı bu normal karşılanabilir. Örneğin, Ömer ibn-i Hattab’ın Abese suresinde “ebhen”<sup>4</sup>, Nahl suresindeki “tahavvufin”<sup>5</sup>, İbn-i Abbas’ın En’am suresindeki “fâtır”<sup>6</sup> kelimelerinin anlamlarını bilmedikleri bizzat kendileri tarafından rivayet edilmektedir.<sup>7</sup>

Bazen de kelimeler bilinse bile kastettiği manalar tam anlaşılmadığından peygamberimiz s.a.v. o kelimeleri açıklamak zorunda kalmıştır. Fatıha suresindeki “Mağdubi” kelimesini “Yahudiler”, “dâllîn” kelimesini “hıristiyanlar” olarak, Bakara suresindeki “vasatan” kelimesini “adl”<sup>8</sup>, yine aynı suredeki “Siz beni anın ki ben de sizi anayım”<sup>9</sup> ayetini, “ey kullarım, siz beni taatle anın ki, ben de sizi af ve mağfiretimle anayım.” Şeklinde açıklamıştır. En’am suresindeki “inanıp da imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar”<sup>10</sup> ayetindeki “zulüm” kelimesini de “şirk” olarak izah etmiştir.<sup>11</sup> Çünkü ayetlerin bütün olarak anlaşılabilmesi için kapalı olan kelime ve deyimlerin açıklanması gerekmektedir. Ancak bu tür rivayetlerin azlığı dikkate alınacak olursa, nüzûl döneminde Kur’anın lügat bakımından fazla anlaşılma problemi olmadığı ortaya çıkar. Problem gibi görünenler de Hz. Muhammed tarafından

<sup>1</sup>Muhammed Abdülazîm Ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1996), II, 8.

<sup>2</sup> Mehmet Soysaldı, “Kur’an’ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur’an ve Dil Sempozyumu*, (Erzurum: 2001), s.31.

<sup>3</sup> Suat Yıldırım, “Selikaları bozulmadığından, o devrin arapları lügat bakımından Kur’ânı anlıyorlardı. Ancak lügavî mânâları bilmemekle, layıkıyla anlayamayacakları meseler de vardı” demektedir. Bkz: Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’ân’ı Tefsiri*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1983), s. 18.

<sup>4</sup> Abese, 80:31.

<sup>5</sup> Nahl, 16:87.

<sup>6</sup> En’am, 6:14.

<sup>7</sup> Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 34-35.

<sup>8</sup> Bakara, 2:143.

<sup>9</sup> Bakara, 2:152.

<sup>10</sup> En’am, 6:82.

<sup>11</sup> Celâlü'd-Dîn es- Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Dımaşk: Darü İbn-i Kesir, 1993), II, 1237-1246.

açıklanmıştır. Ancak Kur’andaki icâz nedeniyle, onda öz olarak verilen düsturların, farzların, vaciplerin, emirlerin, nehiylerin, hükümlerinin, mücmel, müteşabih, müşkil ayetlerin, ahiret ahvali, kısas ve ahbarın açıklanmasına, anlaşılmasına ihtiyaç vardır. İşte bu ve benzeri konuların açıklığa kavuşturulması için Hz. Muhammed s.a.v. görevlendirilmiştir<sup>1</sup>. Bütün bunlar bize Kur’an’ın ilk dönemlerde bile tefsir edilip anlaşılmasına ihtiyaç duyduğunu, daha sonra ise Arap olmayanların da İslâma girmeleri sebebiyle buna daha fazla ihtiyaç duyulacağını göstermektedir. Zaten yapılan bütün çalışmalar da bu ihtiyaçtan doğmuştur.

Batı hermenötiğinde öngörüldüğü gibi, anlama süreci bir “açıklama” aşamasına gereksinim duyar<sup>2</sup>. Gerçekten de herhangi bir metnin anlaşılabilmesi için önce kapalı olan, bilinmeyen kelime ve kavramlarının açıklanması gerekir. Başta Hz. Muhammed’in sonra sahabenin, daha sonra da sırasıyla diğer tefsircilerin yaptıkları tefsir ve tevil çalışmaları, Kur’an’ın hem açıklanmasına, hem de anlaşılmasına hizmet etmiştir.

Kur’an’ın, tefsir edilip açıklanmasının ve anlaşılmasının gerekli olduğu bazı ayetlerde de zikredilir. Bununla ilgili kullanılan kelimeler beyan, tebyin, beyyinat gibi kelimelerdir. Beyan, İsfahânî’nin bildirdiğine göre, kastedilen manayı keşfetmek, kelamın mücmel ve mübhem olan kısımlarını şerh etmektir, açıklamaktır<sup>3</sup>. Örneğin, Kur’an’da açıklama anlamındaki “tebyîn” kelimesi, hem Allah hem de Hz. Muhammed hakkında kullanılmıştır. Allah ayetlerini insanlara “takva sahibi olmaları”<sup>4</sup>, “tefekkür etmeleri”<sup>5</sup>, “hatırlamaları”<sup>6</sup> ve “hidayete ermeleri”<sup>7</sup> maksadıyla “tebyîn” etmektedir. Hz. Peygamber’e de Kur’an, insanlara “tebyîn” edilmesi maksadıyla gönderilmiştir.<sup>8</sup> Bu ayetlerden Hz. Muhammed’in insanları Kur’an’la korkutup müjdelemekle görevlendirildiği gibi,

<sup>1</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an-Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, (Mısır:Dârü'l-Maarif, 1955), I, 74; Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, s.33,

<sup>2</sup> Mehmet Paçacı, “İhlas Suresi’nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri”, *İslâmiyât*, Ankara, Temmuz-Eylül, 1998, s. 51.

<sup>3</sup> Er Ragîb El İsfahânî, *Mu'cemü Müfredâti li Elfâzi'l-Kur'an*,( Beyrut: Darü'l-Fikir, tarihsiz), “be-ye-ne”, s. 67.

<sup>4</sup> Bakara, 2:187.

<sup>5</sup> Bakara, 2:219.

<sup>6</sup> Bakara, 2:221.

<sup>7</sup> Al-i İmran, 3:103.

<sup>8</sup> Nahl, 16:44,64.

Kur'ân'ı açıklamakla da mükellef kılındığı anlaşılmaktadır. Bunun için ahkâma, ahiret ahvaline, kısas ve ahbara ait bazı hususlar, Kur'ân'da zikredilmemiş, bunların tefsiri, açıklaması Hz. Muhammed'e bırakılmıştır.<sup>1</sup> Hatta, Kur'anda, emir ve nehyin çeşitli yönleri, farz olan ahkâmın miktarları gibi Hz. Peygamber'in beyanı olmaksızın te'vili mümkün olmayan ayetler bulunmakta, "Bana Kur'ân ve onunla beraber onun bir benzeri verilmiştir" hadisi ile bu mânâ kastedilmektedir.<sup>2</sup>

Zâten Kur'an da kendisinin "anlaşılmasını" istemektedir.<sup>3</sup> Burada anlama ile ilgili olarak "fıkh" kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. Fıkh kelimesi Ragıb'a göre bilmekten daha özel bir mânâyı ifade etmektedir. O fıkhı tarif ederken, "الفقه هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد"

"ifadesi kullanılmaktadır. Yani "fıkh, var olan bir bilgiden yola çıkarak, var olmayan bir bilgiye ulaşmaktır." Kur'an'daki fıkh kökünden gelen bir çok ayet bu anlamda kullanılmaktadır. Fıkhın ikinci anlamı, şeriatın ahkâmını bilmek, üçüncü anlamı ise "fehmetmek" yani anlamaktır.<sup>4</sup> Elbette burada vurgulanan anlama, yalnızca kelimeleri anlama değil, Kur'andaki temel mesajların kalplere nüfuz etmesi şeklindeki bir anlamadır. Bu yüzden eğer Kur'anın anlaşılması sözkonusu ise, bunun tek olan Allah'a ve indirdiklerine imanla ilişkisi vardır. Bu konuda Fazlurrahman'ın aşağıda zikredeceğimiz görüşlerine tamamen katılmamız mümkün değildir. Fazlurrahman'a göre, "Kur'anî yorumbilim metodu, Kur'âna inanıp, hem kişi hem de toplum olarak onun gösterdiği şekilde yaşamak isteyenlere, anlamlı ve tutarlı olarak bunu sağlayabilecek şekilde, Kur'ân'ın mesajını anlamakla ilgilenir. Tamamen kavramaya yönelik bu çabaya hem müslümanlar, hem de bazı alanlarda-samimî olmaları ve sempati duymaları şartı ile-müslüman olmayanlar da iştirak edebilir. Ancak mucibince yaşamak için gerekli güdüyü (motivasyon) veren iman, elbetteki gerçek müslümanlığın bir özelliği olarak kalacaktır. Bu kavramaya yönelik çabanın imanı doğuracağını veya daha önemlisi imanun, böylesine bir kavrayış çabasına sürükleyebileceği ve sürüklemesi gerektiği

<sup>1</sup>Muhammed Hüseyin Ez-Zehebî, , *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, s.33.

<sup>2</sup> Menna' El-Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 336.

<sup>3</sup> En'âm, 6:65.

<sup>4</sup> er Ragıb el Isfahânî, *Mu'cemü Müfredâti li Elfâzi'l-Kur'an*, "fe-ke-he" s.398.

söylenbilir. Ama şurası da bir gerçektir ki, saf kavrayışla(pure cognition) kalbî iman(emotive faith) pratikte birbirinden ayrılabilir.”<sup>1</sup>

Halbuki Kur’an, ayetlerinin anlaşılmasıyla, imanı kastetmektedir. Çünkü, Kur’an’da anlamayla ilgili olarak “fıkh” kelimesi kullanılır. Münafıkun suresi üçüncü ayette, münafıkların önce iman edip sonra inkar ettikleri, bu yüzden onların kalblerinin mühürlendiği, bu sebeble de onların anlamayacakları ifade edilmektedir. Ayette zikredilen “فهم لا يفقهون” ifadesini İbn-i Kesir, “Kalplerine hidayet ulaşmaz” şeklinde anladığını bildirmektedir.<sup>2</sup> Hidayetin onların kalblerine ulaşması yani onların mümin olabilmeleri için de iradelerini imandan yana kullanmaları gerekmektedir. A’raf suresindeki bir ayette ise Cenab-ı Allah, insanların ve cinlerin birçoğunun cehennem için yaratıldığını beyan ettikten sonra, “ولهم

قلوب لا يفقهون” buyurur. yani “Onların kalpleri vardır, anlamazlar.”<sup>3</sup>

Bu ifâde, Cehennemlik olarak yaratılan bir insanın kalbinin anlamaması mânâsında kullanılmıştır. Bu da iman etmemeyi ifade etmektedir. Çünkü cehenneme giren bir insanın anlamaması, onun iman etmemesi anlamına gelir. Nitekim Münafıkûn suresi yedinci ayette de “ولكن المنافقين لا يفقهون” ifadesi yer alır. Ayetin tamamın anlamı şu şekilde verilebilir:“Onlar, ‘Allah’ın elçisinin yanında bulunanlar için hiçbir şey harcamayın ki dağılıp gitsinler’ diyenlerdir. Oysa göklerin ve yerlerin hazineleri Allah’ındır. Fakat münafıklar bunu anlamazlar.”<sup>4</sup> Göklerin ve yerlerin hazinelerinin Allah’ın indinde olduğunu anlamamanın imanla ilişkisi vardır. Her şeyin yaratıcısının ve gerçek sahibinin Allah olduğuna inanmayan bir kimse ancak böyle bir konuşma yapabilir. İnanan bir kimse ise Allah’ın dilediği kimselere hazinelerinin kapılarını açacağını bilir ve ona göre konuşur. Bu yüzden Hz. Peygamber döneminde Kur’ân’a muhatap olan ve adilleri Arapça olan kimselerin Kur’ân’ı literal anlamda anlamadıklarını söylememiz mümkün değildir. Kur’ân’ın fıkıhla kastettiği de bu anlama değildir. Ama onların sorunu,

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çeviren: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1996), s 61-62.

<sup>2</sup> İbn-i Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, IV, 435.

<sup>3</sup> A’raf, 7:179.

<sup>4</sup> Münafıkûn, 63:7.

kalplerinde bulunan perdeler, şartlanmalar ve diğer bazı bireysel ve toplumsal kaygılardır. Bu tür şeyler kelimeler, cümleler olarak anladıkları Kur’ân’a ve onun içindeki mesajlara kalpleri ile inanmalarının önünde engeller oluşturmuştur. O halde biz, gerçek anlamının kalp ile alakalı olduğunu, bununla da hidayetin, imanın kastedildiğini ifade edebiliriz.

Esas hedefi tevhid, nübüvvet, haşır, ibadet ve ahlakı yerleştirmek olan ve bütün insanlara ve cinlere gönderilen Kur’an’ın ilk nazil olan ayetler öbeğinin ikra’ ile başlamış olmasını, bu inanç esaslarının sağlam bir şekilde insan kalbinde yer edebilmesi için anlayarak okumaya teşvik olarak değerlendirebiliriz. “Kıraat” mastarından türetilen fiillerin “anlama” manasını da içermesine rağmen,<sup>1</sup> bu anlamın bakabildiğimiz tefsirlerde yer almadığını görüyoruz.<sup>2</sup> Türkçe’deki “okuma” kelimesi, Türkçe bir metin kastedildiğinde elbetteki anlama mânâsını içermektedir. Burada bildiğimiz bir dilde metni okumada anlama mânâsının var olduğu görülmektedir. Ama bilmediğimiz bir dilin metnini, bir insanın okuması ile anlaması farklılık arz ediyor. Örneğin İngilizceyi bilmeyen bir insan, o dil Latin harfleri ile yazıldığı için yazılan harf ve kelimeleri okuyabilir. Ama anlayamaz. Bu yüzden Kur’ân’ın muhatapları, ana dilleri Arapça olduğundan dolayı, duydukları ya da okudukları bir metnin ne anlama geldiğini biliyorlardı. İlk nazil olan ayetlerdeki ikra’ kelimesini, Kur’ânı okumak olarak aldığımızda, Kur’ân’ın mesajlarının anlaşılmasının kastedildiği açıktır.

Bundan dolayı Kur’ân’ın okunması, sadece onun ayetlerini yüzünden okuyup sevap kazanma manasını değil, aynı zamanda anlaşılmasını da içine almalıdır. Zaten okumanın sevap ve fazileti kavrama ve ezberlemeye vesile olmasından dolayıdır.<sup>3</sup> Hz. Peygamber zamanında sahabenin Kur’ânı onar ayet ezberleyip tatbik ettikten sonra diğer ayetleri okumaya, ezberlemeye geçtiklerini

<sup>1</sup> Er Ragıp El İsfahânî, *Mu’cemü Müfredâti li Elfâzi’l-Kur’an “ka-ra-e”*, s, 414.; Fîruz Abâdî, , *el Kamûsu’l-Muhît*, (Beyrut:Müessesetü’r-Risale, 1993), s.62.

<sup>2</sup> Fahrüddin Muhammed İbn Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, <http://www.altafisr.com>. 10/05/2011; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el Keşşâf*, (Beyrut, Darü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997), IV, 781.; Şihabü’-d-Din Mahmud el- Alûsî, el-Bağdadî, *Ruhu’l-Maînî fi Tefsîr-i’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr), X.(cüz,30), 227.; Nâsiru’-d-Din Ebî Saîd Abdullah. B. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî El-Beydavî . *Envâru’t-Tenzîl ve Esraru’t-Te’vîl*, (Beyrut: Müessesetü Şa’bân, tarihsiz), V.190.

<sup>3</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, Tarihsiz), IX, 323.

bildiren rivayetler<sup>1</sup> onların Kur'ân'ı anlaşılıp hayata geçirilecek, ahlakıyla ahlaklanılacak bir prensipler manzumesi olarak telakkî ettiklerini göstermektedir. Bu yüzden Kur'ân'ı anlama ihtiyacı dün olduğu gibi bugün de vardır, yarın da olacaktır. Çünkü insan Kur'ân'ın iman, ibadet, ahlak ve sosyal hayata dair düsturlarına ve prensiplerine her zaman muhtaçtır.

İşte bütün bu görüşlerin ışığında, kıyamete kadar gelecek bütün zamanlara ve insanlara hitap eden ve Hazret-i Peygamber tarafından açıklaması yapılmayan ayetlerin, Kur'ân'ın ruhuna uygun anlama ve anlamlandırma çalışmalarının hiçbir zaman yasaklanmadığını söyleyebiliriz<sup>2</sup>.

*C. Hz. Muhammed'in Bütün Sözlerinin Vahiy Olup Olmadığı Tartışması ve Bunun Kur'an'ı Tefsir ve Anlama ile İlgisi.*

Kur'an'ın tefsir ve anlaşılmasına belağatın zirvesinde olan bir dönemde bile ihtiyaç duyulmuş, bu ihtiyaç da Kur'ânın nüzulü ortamında Hz. Muhammed'in yaptığı izahlarla giderilmiştir. Ancak bu tür sözlü açıklamaların Kur'an'ın tamamını kapsamadığı bilinmelidir. Bununla birlikte onun fiilî uygulamaları ve ahlakî davranışları Kur'ân'ın bütününe tefsir etmektedir.<sup>3</sup> Ancak bu konu bizim tartışma alanımızın dışında olduğundan onu bir kenara bırakıyoruz. Biz bu başlık altında Hz. Peygamberin Kur'ân haricinde söylediği sözlerin vahiy olup olmadığını tartışacağız.

“O hevasıyla konuşmaz. Onun konuştuğu vahiyden başka bir şey değildir”<sup>4</sup> ayetinde geçen “vahiy” kelimesinin hadisleri de kapsayıp kapsamadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zemahşerî bu ayete dayanarak peygamberin içtihad yapmasının mümkün olmadığını iddiâ edenlere karşı, “Allah peygamberlerin içtihad yapmasına izin verdiğinde, onların içtihatları ve istinat ettikleri şey

<sup>1</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an-Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, I, 80.

<sup>2</sup> Kur'an'ın tefsir edilip anlaşılmasına duyulan ihtiyaç hususunda ayrıca bkz: Celâlü'd-Dîn es-Suyûtî, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 1197-1205; Muhammed Abdülazîm Ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 8-11; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, (Ankara Diyanet İşleri Reisiği Yayınları, 1955), s.105-107; İsmail, Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), s.210-213; Abdullah Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, tarihsiz), s.50-56.

<sup>3</sup> Bünyamin Erul, “İlk Dönem Kur'an Okumaları”, VII. Kur'an Sempozyumu, Kur'an ve Müslümanlar, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005), s.38.

<sup>4</sup> Necm, 53:3.

de vahiydir, hevadan konuşma değildir”<sup>1</sup>demektedir. Beydavî ise, Zemahşerî’nin bu sözünü tartışmaya açmış ve “Hazret-i peygamberin yaptığı içtihad vahiy değil, vahiyle yapılmıştır”<sup>2</sup> demiştir. Alûsî de İmâm-ı Ahmed ve İmâm-ı Ebû Yusuf gibi bazı alimlerin, peygamberlerin içtihat yapabilecekleri şeklindeki görüşlerini de naklederek, “Bunlar, Hazret-i Peygamberin yaptığı içtihadın hevasından olduğunu asla söylememişlerdir”<sup>3</sup> demektedir.

Kur’an’ın hem lafzı hem de mânâsı vahiydir. Kur’an hakkında yapılan açıklamaların da mânâsı vahiydir. Bunun dışında örneğin insan olmasının gerektirdiği her şeyi yapmasının ve insanların bazı dünyevî işleriyle ilgili tavsiyelerinin hepsinin vahiy olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zaten onun yaptığı her şeyin vahiy olması durumunda bir insan değil melek olması gerekirdi. Bir meleğin ise insanlara peygamber olarak gönderilmesi ve insanlar tarafından örnek alınması mümkün değildir. Halbuki, kavimlerini Allah’a inanmaya ve O’na kulluk etmeye çağıran peygamberlerin bu davetlerine kulak vermeyen kimselerin, peygamberlerin yiyip içen bir insan değil, melek olması gerektiği şeklindeki itirazları onların helak olmasına sebep olmuştur<sup>4</sup>. Bu yüzden ayetlerde peygamberlerin bir beşer olduğu vurgusu sık sık yapılmaktadır<sup>5</sup>. Kur’anda Hz. Peygambere yapılan ikazlar da Resulullah’ın her hareketinin ve sözünün vahiy olmadığını göstermektedir<sup>6</sup>. Diğer taraftan kendi reyini olarak söylediği bazı sözlerden, yapılan meşveretin neticesinde döndüğü de vaki olmuştur<sup>7</sup>. Bütün bunlar,

<sup>1</sup> Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer Ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 419.

<sup>2</sup> Nasiru’l-Din Ebi Saîd Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî el-Beydavî, *Envâru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vîl*, IV, 312.

<sup>3</sup> Şihabü’l-Dîn es-Seyyid Mahmud el-Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, IX, (27.Cüz), 46-47.

<sup>4</sup> Mü’minûn, 23:24-27, 32-42.

<sup>5</sup> Kehf, 18:110; Fussilet, 41:6.

<sup>6</sup> Örneğin, Abese suresinde Hazret-i Peygamber’e yapılan ikaz, Utbe b. Rebîa, Ebû Cehil b. Hişâm gibi bazı Kureyş ileri gelenlerine islâmı tebliğ ederken, âmâ olan ibn Ümm-i Mektûm’un gelerek birkaç defa, “Ya Resulallah! Allah’ın sana öğrettiği şeyleri bana da öğret” demesi üzerine, Hz. Peygamber’in yüzünü ekşitmesi ve ona tebliğde bulunmayıp tekrar Kureyş ileri gelenlerine yönelmesi üzerine yapılmıştır. Bkz: Ebû Hüseyin Ali b. Ahmed el Vahidî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz, s. 471. Konuyla ilgili ayetler için bkz. Abese, 80:1-22.

<sup>7</sup> Kur’an’da meşveretin emredilmesi (Şûra, 42:38; Al-i İmran, 3:159) Hz. Peygamber’in dünyevî işlerde ashabıyla meşveret ederek kararlar almasına sebep olmuştur. Örneğin, Bedir Savaşının Sonunda esirlere nasıl bir muamele yapılacağı konusunda Hz. Ebû Bekir’in görüşünü kabul etmiş, Uhud savaşının başlangıcında ise, kendisi şehirde kalıp müdafaayı düşündüğü halde, sahabenin şehir dışında savaşılması yönündeki görüşlerini benimsemiştir. Bkz: Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993), s.

insanlara Kur'an'da ve sünnette bulunmayan hususlarda düşünme, problemlere çözüm üretme, karar verme kapısını açmaktadır. Aksi bir görüş, Kur'anın insanları her konuda düşünmeye teşvik eden ayetleriyle de bir çelişki oluşturur.

#### D. Re'y ile Tefsir Tartışması

Kur'an'ın bazı ayetlerinin tefsir edilip anlaşılmasına ihtiyaç olduğu düşüncesi, "re'y ile tefsir" in olup olmayacağı sorusunu akla getirmektedir. Bu konudaki tartışmalar, Hz. Muhammed'in şu hadislerine dayanmaktadır: "Kur'an hakkında ilimsiz olarak bir şey söyleyen Cehennemdeki yerine hazırlansın." "Kim Kur'an hakkında re'y ile söylese Cehennemdeki yerine hazırlansın." "Kur'an hakkında re'y ile söyleyen isabet etse de hata etmiştir."<sup>1</sup> Re'y ile tefsiri menettiği anlaşılan bu hadislerin isnâdı münakaşalıdır<sup>2</sup>. Diğer taraftan bu gibi hadisler sahih olarak kabul edilse bile, Kur'an'a ve akla uymadığından tevil edilmelidir.

Suyûtî, hadis hakkındaki şüphesini dile getirmekte, re'yin, "delilsiz, mücerred görüş" olduğunu söylemektedir. Ona göre, bir âyeti kendisinden önce veya sonra gelen ayetlere uygun, Kur'an ve sünnete aykırı olmayacak şekilde muhtemel olan bir mânâ ile tevil etmek mahzurlu değildir<sup>3</sup>. Kur'an'da "hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme"<sup>4</sup> ve "O(şeytan) size ancak ve daima kötülüğü, çirkin işi ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder"<sup>5</sup> ayetleri Kur'an'ı tefsir ve tevil konusunda dikkatli olunması; Kur'an ve Sünnetin ruhuna, ayetlerin siyak ve sibakına uymayacak bir şekilde yorumlamaya gidilmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Suyûtî'nin naklettiği görüşlere göre, iki mânâyâ

226-233.

<sup>1</sup> Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları,1981), Tefsiru'l-Kur'an, 48

<sup>2</sup> Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, s. 23-25.

<sup>3</sup> : Celâlü'd-Dîn es- Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II. 1206. el İtkân'da mahzurlu olan ve olmayan te'vile de örnek verilmektedir: "Hifaf ve sikal olarak hep birlikte savaşa çıkın"(Tevbe, 9/41) ayetindeki "Hifaf ve sikal" kelimelerinin, "gençler ve ihtiyarlar, zenginler ve fakirler, bekarlar ve evliler, sağlıklı olanlar ve hasta olanlar" şeklinde anlamlandırılmasının caiz olduğu ifade edilmektedir. Ayete ve şeriata uymayan mahzurlu te'vile de, "iki denizi birbirine karışmak içinde sahverdi"(Rahman, 55/19) ayetindeki "iki deniz" tabirinin Rafiziler tarafından, "Ali ve Fatıma" olarak gösterilmesi örnek olarak verilmektedir. : Celâlü'd-Dîn es- Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, s.1209.

<sup>4</sup> İsrâ,17:36

<sup>5</sup> Bakara, 2:169.



ihtimali olan ayetleri, mânâların en güzeli ile açıklamak gerekir.<sup>1</sup>

Diğer taraftan Suyutî'nin bu konuda naklettiği görüşler arasında, hadislerde yasaklanan re'y ile tefsirin müteşabih olan ayetlerle ilgili olduğu, bütün ayetlerle ilgili olmadığı konusu da bulunmaktadır. Çünkü bir ayette, kalplerinde eğrilik olanların, fitne çıkarmak ve onun te'viline yeltenmek için müteşabih ayetlere yapışıp, onlarla uğraştıklarına<sup>2</sup> dikkat çekilir. Kur'ân insanlara bir hüccet olarak nazil olmuştur. Eğer tefsir olmazsa, onun hüccet olmasının da bir anlamı kalmaz. Bu yüzden, Arap dilini ve esbab-ı nüzulu bilenlerin Kur'an'ı açıklaması caizdir. Kur'ân ayetlerini kulaktan dolma bilgilerle tefsir etmek doğru değildir. Ama bir insanın Kur'ân ayetlerinden hüküm çıkarmak istemesi veya hükme delil çıkarmak istemesi mümkündür, bunun hiçbir sakıncası da yoktur. Bununla birlikte bazı eh-i İlim, burada yasaklanan re'yden maksadın "heva" diye isimlendirilen insanın sevdiği, taraftar dolduğu, benimsediği bir görüş olduğunu söylemişlerdir. Yani bir insan, kendi sabit görüşünü desteklemek için, selef alimlerinin hiçbirisinden görüş almayarak ayetleri tefsir etmeye çalışırsa işte bu isabet de etse hata etmiştir.<sup>3</sup> Suyutî'ye göre, Kur'ân'ı tefsir etmeyi isteyen bir kimsenin dört kaynağa, dört hususa dikkat etmesi gerekir. Birincisi ayetle ilgili Hz. Muhammed'in s.a.v. tefsirine bakmalı, ancak burada da zayıf ve mevzu olanlardan sakınmalıdır. İkincisi Ashabın ayetle ilgili görüşlerine müracaat etmelidir. Çünkü onların ayetin tefsirini peygamberimizden duyma ihtimalleri çok yüksektir. Ashab-ı Kirâm'ın tefsirleri de merfu olarak kabul edilmektedir. Üçüncüsü Arap diline göre tefsir etmelidir. Çünkü Kur'ân Arap lisanıyla inmiştir. Dördüncüsü de kelâmın mânâsına ve seriata uygun bir şekilde tefsir etmelidir.<sup>4</sup>

el-Kâfiyeci, re'yden maksadın "indî görüş" olduğuna işaret etmektedir. Ona göre bu hadisin şumûlüne giren kimseler, "şahsî görüşlerini Kur'ân'ı anlamada ölçü hâline getirenler, Kur'ân'ı kendi görüşüne göre ve kendi görüşünü uygulayacak şekilde tefsir eder ve lafızdan anlaşılan mânâyı terk eder<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Celâlü'd-Din es- Suyûtî, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, s.1208.

<sup>2</sup> Al-i İmran, 3:7.

<sup>3</sup> Celâlü'd-Din es- Suyûtî, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*,II, s.1208.

<sup>4</sup> Celâlü'd-Din es- Suyûtî, *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, s. 1205-1206. Ayrıca Re'y ile tefsir için bkz: Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, (İstanbul:Çağrı Yayınları,1981), s. 311-315.

<sup>5</sup> Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el Kâfiyeci, *Kitabü't-Tefsîr fi Kavâid-i İlmi't-Tefsîr*, neşr: İsmail Cerrahoğlu,( Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,

Zerkânî'ye göre ise re'y ile kastedilen içtihatdır. İctihat isnat edilmesi gereken yere dayandırılıyorsa, sapıklıktan ve cahillikten uzaksa böyle bir tefsir, makbuldür. Bunun zıddı olursa makbul değildir. Zerkânî müfessirin dikkat etmesi gerekli dört kaynağı Suyutî'nin görüşlerini naklederek izah etmektedir. Buna göre tefsirin dört ana kaynağı vardır. Bunlar Hz. Peygamber'den nakledilen ayetlerin tefsiri, ayetle ilgili ashabın sözü, dil kaideleri, diğeri de kelamın gerektirdiği şekilde şeriattan delil getirmektir. Re'y ile tefsirin caiz olduğu dördüncü kaynak ile örtüşmektedir. Hz. Muhammed s.a.v, İbn-i Abbas hakkında, "Allah'ım onu dinde fakih kıl, ona te'vili öğret" buyurmuştur. Zerkânî eserinde, re'y ile tefsir eden kişinin takip etmesi gereken metodu da vermektedir<sup>1</sup>. Buna göre önce Kur'ân'dan mânâ talep edilir, eğer bulunamazda Sünnet'e müracaat edilir. Sonra sahabenin sözlerine bakılır, kelimelerin Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki mânâları araştırılır. İrab ve belağat yönünden incelenir. Tefsir yapılırken hakikî anlam, mecaz anlama tercih edilir. Ancak hakiki mânâ anlaşılıyorsa o zaman mecaz anlama yönelinir. Diğer taraftan Sebeb-i Nüzul dikkate alınır. Çünkü Sebeb-i Nüzulün Kur'ân'ı anlamada önemli bir etkisi vardır. Daha sonra ayetin siyak ve sibakına bakılır. Ayetlerin ve bir ayet içindeki ifadelerin birbirlerine uyumluluğuna dikkat edilir. Tefsirin ilimlere, toplum kanunlarına, insanlık tarihine, bilhassa da nüzul zamanındaki Arapların tarihine ve kelamın söylenişindeki maksada uygunluğuna bakılır. Ayrıca tefsirin peygamberimizin hayatına, ahlakına uygunluğuna dikkat edilir. Çünkü peygamberimiz Kur'ân'ı fiilleri, sözleri ve takrirlerinden ibaret olan sünnetiyle açıklamaktadır. Bu arada kastedilen mânânın dil kurallarına, şeriat kurallarına uygunluğuna da bakılır<sup>2</sup>.

Re'y ile tefsir hususundaki tartışmayı uzatmak konumuzun sınırlarını aşmaktadır. Hz. Muhammed'in s.a.v. Kur'ân'ın tamamını sözleriyle tefsir etmemesi, sahabeyi Kur'ân'da ve sünnette bulunmayan hususlarda içtihatla hareket etmeye teşvik etmesi, insanları ibret almaya, düşünmeye sevkeden Kur'anın her devirde tefsir ve te'vil edilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın bazı ayetlerinin içtihad/re'y ile tefsir edilmesinin

---

1974), s.48-51.

<sup>1</sup> Muhammed Abdülazîm Ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II.42-53.

<sup>2</sup> Muhammed Abdülazîm Ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II.50-51.

caiz olması ve bunun da asırlardır yapılması Kur'an'ın anlaşılmasına çok büyük katkılarda bulunmuştur.

#### *E. Kur'an'ı Tefsir Edip Anlamak İçin Gerekli Şartlar*

Nüzul döneminden itibaren Kur'an'ı açıklamaya ve anlamaya duyulan ihtiyaç anlama yöntemleri geliştirmeyi de gerekli kılmıştır. Ulûmu'l-Kur'an, usûl-u tefsir ve usûl-u fıkıh kitaplarının telif edilmesi yöntem geliştirme çabaları olarak değerlendirilebilir. Ancak bu tür kitaplarda Kur'an'ın te'vil ve tefsir edilmesi için gerekli şartlar günümüzde tenkide uğramaktadır.

Bugüne kadar Kur'an'ı parçacı bir anlayışla tefsir ve te'vil eden müfessirlerin çoğu, tefsirlerinde takip ettikleri metodu ve tefsir için gerekli olan şartları, kitaplarının mukaddimelerinde açıklamışlardır. Bu konuda öne sürülen görüşler devirlere göre farklılık arz etmektedir. Örneğin İbn Cerir et Taberî (Ö.310/923) bu şartları, peygamberimiz'in s.a.v. ayetleri tevilini bilmek, tefsir ilminin önemini bilmek, Arap dilini bilmek, arap şiirini bilmek, Kur'an okumak ve düşünmek gibi şartlar olarak zikreder.<sup>1</sup> Kurtubî(Ö.H.671) bunları Ulumu'l-Kur'an'ı yani; Mekkî-Medenî, İrab, nâsîh ve mensûh, muhkem ve müteşâbihi, Arap dilini, Sünneti ve fıkıhı, tefsirin ehemmiyetini bilmek, Kur'an'ı tedebbür etmek, re'y ile tefsirden kaçınmak olarak sıralar<sup>2</sup>.

Ebû Hayyan(Ö.H.745) ise bunları mevhibe, dil, sarf, nahiv, usul-fıkıh, hadis, akide, usul-u din, kıraat olarak dile getirir<sup>3</sup>. Suyûtî "fî ma'rifeti şurûti'l-müfessir ve âdâbihi" başlığı altındaki değerlendirmesinde tefsircilerin bu konudaki görüşlerini harmanlamış ve kendisi de müfessirin bilmesi gereken 15 şart sıralamıştır. Bunları da dil, nahv, sarf, ıstikak, maânî, bedî', beyân, ilm-u kıraat, usûl-u din, usûl-u fıkıh, esbâb-u nüzûl ve kısas, fıkıh, mücmel ve mübhemi açıklayan hadisler, ilm-u mevhibe olarak dile getirmektedir<sup>4</sup>. Zerkanî, Suyûtî'nin bu şartlarını sıradıktan sonra, "Bu şartlar ve ilimlerin hepsi, tefsirin en yüksek mertebesini gerçekleştirmek içindir" der. Ona göre Allah'ın azametini hissedip

<sup>1</sup> Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *el Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, (Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1998), s.19-21

<sup>2</sup> Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *el Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*,s.39-47.

<sup>3</sup> Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *el Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*,s.56.

<sup>4</sup> Celâlü'd-Din es- Suyûtî, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II.231-232.

bilmek gibi genel mânâları herkes anlar. İnsanın bu konuda mükellef olduğu şey, ayetleri düşünmektir. İşte bu bakımdan Allah Kur'an'ı kolaylaştırmıştır. Bu da tefsirin mertebelerinin en düşüğüdür.

Zerkânî bu konuda Abduh'un görüşlerini zikretmeyi daha uygun bulmuştur. Abduh'un yüksek derecedeki bir tefsir için öngördüğü şartlar ise, "Kur'an'daki müfret lafızların hakikatlerini anlamak, 'rab, maânî ve beyân ilimlerini bilmek, ahval-i beşeri bilmek, peygamberimiz s.a.v. zamanındaki insanların durumlarını bilmek, Hz. Peygamber'in ve ashâbının sîretlerini bilmek şeklinde özetlenebilir.<sup>1</sup> Menna' el Kattân da bunları, sağlam inanç, mezheb tassubundan uzak olmak, ayetleri tefsir eden diğer ayetleri bilmek, sünneti bilmek, sahabenin sözlerini bilmek, tabiinin sözlerini bilmek, Arap dilini bütün ayrıntılarıyla bilmek, Kıraat, tevhid ilmi, tefsir usûlü, esbab-u nüzul, nâsîh ve mensûh gibi Kur'an ile alakalı ilimleri bilmek, anlama inceliği şeklinde açıklamaktadır.<sup>2</sup> Mevdudi de, Kur'an'ın ahlakî, iktisadî ve medenî prensiplerini kavramak için Kur'an'ın yaşanması gerektiğini bildirerek, "Bir kişi kendi özel hayatında Kur'an'ı yaşamadıkça onu kavrayamaz. Bir toplum bütün sosyal kurumlarıyla birlikte Kur'an'a karşı çıktığı sürece onu anlayamaz"<sup>3</sup> demektedir.

Bu konuda getirilen eleştiriler, müfessirin, Kur'anı tefsir etme işine kalkışmadan önce din ve fıkıh usulünü bilmesinin, mevhibe ilmine sahip olmasının şart koşulması konularında yoğunlaşmakta, bunların mezhebî ve tasavvufî endişelerden kaynaklandığı üzerinde durulmaktadır. Diğer taraftan bu şartlar, "abartılı ve hayalî" ithamlarına maruz kalmaktadır<sup>4</sup>.

Kur'an'ın genel mesajlarının anlaşılması için bütün bunların lüzumundan fazla olduğu söylenebilir. Kur'anı tefsir etmek için bu şartları bilmek, kişinin anlayış seviyesini yükseltir. Tefsir tarihinde bütün bu ilimlere sahip olarak Kur'an'ı tefsir eden müfessirler çıkmıştır. Ama bunlar çok az sayıdadır. Çünkü tarih boyunca yapılan tefsirlerin çoğunun isim vererek veya vermeyerek birbirlerinden nakil olduğu bilinmektedir

<sup>1</sup> Muhammed Abdu'l-Azîm Ez-Zerkânî, *Menâhîlül-İrfân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, 44-46.

<sup>2</sup> Menna' el -Kattân', *Mebâhis fî Ulûmî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996), s.329-331.

<sup>3</sup> Ebu Alâ el- Mevdudî, *Kur'anı Nasıl Anlayalım*, Çeviren: Dr. Bekir Karlığa, (İstanbul:İşaret Yayınları, 1997), s.63.

<sup>4</sup> M. Said Şimşek, , *Günümüz Tefsir Problemleri*, ( İstanbul, Esra Yayınları, , 1995), s. 17-19.

Günümüzde tefsirle ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda çoğunun bir tefsir çalışmasından çok, müfessirlerin ayetler hakkındaki görüşlerini aktarmak olduğu görülecektir. Bugün zikredilen şartları yerine getirmeyen kimseler bile bu çalışmalarını kolaylıkla yapmaktadır. Ancak yüksek seviyede, seviyeli, orijinal bir tefsir çalışması yapmak için zikredilen şartların birçoğuna vakıf olunması gerekmektedir. Son yıllarda konulu tefsir çalışmaları çoğalmaktadır. Bu çalışmaların seviyeli olabilmesi için, kuvvetli bir imana sahip olmak, iyi bir Arapçanın yanında konuyla ilgili ayetlerin varsa nüzul sebebini, Mekkî mi, Medenî mi olduğunu, Peygamberimiz’in, ashabın, tabiûnunun açıklamalarını, hadisleri, kelimelerinin hangi anlamlarda kullanıldığını, Kur’an’ın özelliklerini ve maksatlarını bilmek gibi hususlara dikkat edilmesi gerekir. Bütün bunları, ilgili ayetleri incelerken öğrenmek de bu “bilme” kavramının içine girmektedir. Diğer taraftan Kur’an’ı açıklamaya ve anlamaya çalışan bir insanın Kur’an’ın Allah kelamı olduğunu, Hz. Muhammed s.a.v. vasıtasıyla İnsanlığa gönderildiğini, esas hedefinin insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak olduğunu, tevhid, nübüvvet, haşır, ahlak-ibadet gibi ana hedeflerinin bulunduğunu da bilmesi gerekir. Aynı zamanda Kur’an’ı kendi kavramlarına yüklediği özel anlamlar çerçevesinde anlamaya çalışmak da zaruridir. Örneğin Kur’an’da geçen ilim, fıkıh, zikir gibi günümüzde farklı anlamlarda kullanılan kavramları Kur’an’ın bunlara yüklediği anlam çerçevesinde tefsir edip anlama çabasında içinde olmak, Kur’anın ruhuna uygun bir anlama gayretidir.

#### *Sonuç*

İlk insan ve ilk peygamber Hz. Adem’den itibaren gönderilen peygamberlere vahyedilen kitaplar ve suhurlar, insanın yaratılış gayesiyle ilgili zihninde meydana gelen sorulara cevap vermeyi, yaratılıştan sınırlandırılmayan duygularını vasat bir şekilde sınırlandırmayı, böylece ona inanç ve ahlak konusunda rehberlik etmeyi amaçlayan kutsal hitaplardır. Kur’an da bu halkanın sonuncusunu oluşturmaktadır. Kur’an’ın insana rehberlik yapması, onun tam mânâsıyla anlaşılmasıyla mümkündür. Yüzyıllardır görülen Kur’an’ı tefsir ve te’vil etme çabaları onu anlama gayretleri olarak isimlendirilebilir. Re’y ile tefsir konusunda yasaklanan hususlar, çoğu müfessir tarafından nazara alınmıştır. Buna dikkat

etmeyenlerin tefsirleri de makbul olarak kabul edilmemiştir. Kur'an bütün insanlar için bir hidayettir. Bütün insanlara hak ile batılı, doğru ile yanlış, iman ile küfrü, hidayet ile dalaleti açıklamaktadır. Ancak onun rehberliğini tam olarak anlayabilmek ve gereğince istifade edebilmek yeterli Arapçanın, Kur'anın ana hedeflerinin, genel olarak Kur'an ilimlerinin bilinmesinin yanında, iman ve takvaya bağlıdır. Bu nedenle Kur'an'ın rehberliğinden gerçek anlamda faydalanacak, insanı iki dünyada da mutlu edecek, ayetlerini en güzel şekilde anlayacak ve açıklayacak olan kimseler imanı tam, müttaki olan ve Kur'anı yaşama gayreti içinde olan insanlardır.

Şunu da ifade edelim ki, Kur'an-ı Kerim'i bütünüyle, Kur'an ve hadislerin ve gelişen bilimlerin ruhuna uygun bir şekilde tefsir edip anlamak, artık tek bir kişinin yapacağı bir iş olmaktan çıkmıştır. Bu yüzden sahasında uzman olan kişilerden oluşan heyetler/komisyonlar tarafından tefsir edilmesi, daha objektif, daha kapsamlı ve anlaşılır tefsirlerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

#### *Bibliyografya*

- el Alûsî, Şihabü'd-Din Mahmud *Ruhu'l-Maânî fî Tefsîr-i'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, I-X. Beyrut: Dârü'l-Fikr 1978.
- Aydemir, Abdullah, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, tarihsiz.
- Aydın, Mehmet, *Kant ve İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Umran Yayınları. 1981.
- el-Beydavî, Nâsiru'd-Dîn Ebî Saîd Abdullah. B. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*. I-V. Beyrut: Müessesetü Şa'bân, tarihsiz.
- Beydavî, Nasiru'd-Din Ebi Saîd Abdullah b. Ömer, *envârü't-kenzil ve esrarü't-ke'vîl (Haşiyetü Şeyh Zâde kenarında)*. I-IV. İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- el-İsfahânî, er-Ragîb, *Mu'cemu Müfredâtî li Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-Fikir, tarihsiz.
- Erul, Bünyamin, “İlk Dönem Kur'an Okumaları”, VII. *Kur'an Sempozyumu, Kur'an ve Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.
- Fazlurrahman, , *İslam ve Çağdaşlık*, Çeviren: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara:Ankara Okulu Yayınları. 1996.
- Fîruz Abâdî, *el Kamûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1993
- İbn-i Kesir, İmadu'd-Din Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. I-IV. 1. Basım. Beyrut: Daru İbn Kesir,1994.
- İbn-i Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed, , *Tehzîbu'l-Ahlâk*. Beyrut,1985.
- el Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammedb. Süleyman, *Kitabü't-Tefsîr fî Kavâid-i İlmi't-Tefsîr*, Neşr: İsmail Cerrahoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- el-Kattân, Menna', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996.
- Mevdudî, Ebu'l-Alâ, *Kur'anı Nasıl Anlayalım*. Çev: Dr. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Paçacı, Mehmet, “İhlas Suresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri”, *İslâmiyât*, Ankara: Temmuz-Eylül, 1998.
- er-Rafîi, Mustafa Sadık, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 9. basım. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1973.
- er-Razi, Fahrüddin, *mefatihü'l-gayb*. <http://www.altafsir.com>.
- Es-Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi, *el Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1998.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Soysaldı, Mehmet, *Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi*, Kur'an ve Dil Sempozyumu, Erzurum: 2001.
- es-Suyûtî, Celâlü'd-Dîn, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dımaşk: Darü İbn-i Kesir, 1993
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihî'd-Din Mustafa, *Haşiyetü Şeyhzâde*,

*alâ Tefsiri'l- Kadi'l- Beydavî. I-IV. İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1994.*

- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri. İstanbul: Esra Yayınları, 1995*
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Camîu'l-beyan an-te'vil-i âyi'l-Kur'an, I-X. Mısır: Dârü'l-Maarif, Tarihsiz.*
- Vahidî, Ebû Hüseyin Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nuzûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, tarihsiz.*
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili. I-X. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, Tarihsiz.*
- Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1983.*
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn. I-II. Kahire, Dârü'l-Kütübî'l-Hadisiyye. 1976.*
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el Keşşâf. I-IV. Beyrut: Darü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1997.*
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulumi'l-Kur'ân. I-II. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1996.*



## Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre İnsanın Değeri

Hüseyin KURT\*

*Özet:* İslam düşünce tarihinde öne çıkan şahsiyetlerden Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî (1273) ile Bediüzzaman Said Nursî'nin (1960), aralarında yedi yüzyıl olmasına rağmen düşünce sistemlerinde birçok ortak nokta bulunmaktadır. Her ikisi de Kur'an'ı esas alarak yüksek bir irfan düzeyine ulaşmış ve etkili eserler ortaya koymuşlardır. Öyle ki, etkileri günümüzde de devam etmektedir; çünkü onların dilleri ve tefekkür dünyaları evrenseldir.

Mevlânâ ve Bediüzzaman, düşüncelerinde ve eserlerinde daima insanı merkez olarak almışlardır. İnsanı yaratanına yaklaştıran ve ebedi mutluluğa ulaştıran yolları göstermişlerdir. Biri tasavvufun tüm inceliklerini kullanarak, diğeri hakikatin yol göstericiliğinde, "insan-ı kâmil"i (olgun insan) ortaya çıkarmayı hedeflemişlerdir.

*Anahtar Kelimeler:* Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Bediüzzaman Said Nursî, Kur'an, insan.

*Value of human according to Mawlana Jalaluddin al-Rumi and Said Nursi*

*Abstract:* Although there are 7 centuries between Jalaluddin al-Rumi, (1273) and Bediuzzaman Said Nursi, (1960) there are many common points in their system of thoughts. Because both had taken the Qur'an as the base in their life, they had reached to a high level in religiosity (*irfan*) and so they had written influential literary works. Furthermore, their influences continue even today, because their

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.

languages and worlds of thinkings (*tafakkur*) are universal.

Both always put human in the center of their works and thoughts they both showed human the ways that make them closer to their creature. Both aimed at taking the perfect man (Insan-ı Kamil) into existence. One of them did it by using all the principles and details of Sufism, and the other did it by taking the reality (*hakikat*) as guidance.

*Key words:* Mawlana Jalaluddin al-Rumi, Bediuzzaman Said Nursi, Qur'an, Human.

### Giriş

Anadolu coğrafyasında yaşamış iki İslâm düşünürü olan Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî<sup>1</sup> (1273) ve Bediüzzaman Said Nursî<sup>2</sup> (1960)'nin,

<sup>1</sup> İslâm dünyasının yetiştirdiği en önemli mütefekkir ve mutasavvıflardan biri olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), çalkantılı bir asırda yetişmiş; ailesi, o zamanlar henüz sükûnetini yitirmemiş olan Anadolu'ya göç ederek Selçuklu başkenti Konya'yı yurt edinmiştir. Çok iyi bir eğitim görmüş ve tasavvuf terbiyesi almış olan Mevlânâ, özellikle Şems-i Tebrîzî ile buluşmasından sonraki hayatı, fikirleri ve getirdiği yeniliklerle tarih boyunca pek çok kimseyi etkilemiş, müslüman toplumların kültür hayatlarında derin izler bırakmıştır. Bugün Doğu'da ve Batı'da O'na ve eserlerine duyulan ilgi her geçen gün sür'atle artmakta ve geniş kitleleri içine almaktadır.

Mevlânâ'nın, hepsi de yayınlanmış ve Türkçeye çevrilmiş beş tane Farsça eseri vardır. Bunlardan 40 bin beyti aşan *Divan-ı Kebir*'i âşık bir ruhun en samimi ve en coşkun örneklerini taşır. Bu devâsa eser, asırlarca şairlerin ve gönül adamlarının ilham kaynağı olmuştur. 26 bin beyte yaklaşan, fert ve toplumla ilgili her türlü konuyu içeren ve edebî bir tasavvuf şâheseri olan *Mesnevî*'si ise yazılmaya başlandığı andan itibaren âlimler, edipler, şairler kadar devlet adamları, esnaf ve halk tarafından da sevilmiş ve gittikçe artan bir ilgiyle benimsenmiştir. *Fîhi mâ fih, Mecâlis-i seb'a* ve *Mektûbat* adlı mensur eserleri de Mevlânâ'nın fikirlerini daha yalın ve berrak şekilde bizlere aksettirir.

Mevlana ve Mevlevilik hakkında daha geniş bilgi için bkz. Necip Fazıl Duru, "Türkiye Üniversitelerinde Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Eserleri ve Mevlevilikle İlgili Yapılmış Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları", Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl 4, S. 15, Ankara, Güz 2004, s. 41-52; Mustafa Tekin, Mevlânâ Bibliyografyası, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, Yıl:6, S. 14, Ankara, Ocak-Haziran 2005, s. 735-774; Sinan Taşdelen, "Mevlânâ ve Mevlevilik Bibliyografyası", Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevilik, Konya 2002, s. 353-366; Adnan Karaismailoğlu, "Mevlânâ Kongrelerinde Sunulmuş Olan Tebliğler", III. Uluslar Arası Mevlânâ Kongresi, 5-6 Mayıs 2003, Bildiriler, Ayrı Basım, Konya, 2004, s. 331-358; Ali Temizel, "Mevlana ve Mevlevilikle İle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl:V, S. 18, Ankara, Yaz 2005, s. 99-114; Mehmet Önder, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, "Mevlânâ bibliyografyası, I-II, Ankara, 1973; Şimşekler, Nuri, Mevlânâ ve Mevlevilik Hakkında Yazılmış Yeni Harfli Türkçe Eserler Bibliyografyası, Doktora Semineri, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1995.

<sup>2</sup> Bediüzzaman Said Nursî, geçen yüzyılın yetiştirdiği önde gelen İslâm mütefekkirlerinden biridir. 1876'da Bitlis'in Hizan kazasına bağlı İsparit nahiyesinin Nurs köyünde dünyaya gelmiş, 23 Mart 1960'da Şanlıurfa'da Hakkın rahmetine kavuşmuştur. Keskin zekâsı,

harikülâde hafızası ve üstün kabiliyetleriyle çok küçük yaşlardan itibaren dikkatleri üzerinde toplayan Said Nursî, normal şartlar altında yıllar süren klasik medrese eğitimini üç ay gibi kısa bir zamanda tamamlamıştır. Gençlik yıllarını alabildiğine hareketli bir tahsil hayatı ile değerlendirmiş; ilimdeki üstünlüğünü, devrinin ulemasıyla çeşitli zeminlerde yaptığı münazaralarda fiilen ispatlamıştır. Bu meziyetleriyle ilim çevresine kendisini kabul ettirerek, "Bediüzzaman", yani "çağın eşsiz güzelliği" lâkabı ile anılmaya başlamıştır.

Said Nursî medrese eğitimiyle dini ilimlerde kazandığı ihtisası, çeşitli fenlerde yaptığı tetkiklerle tamamlamış; bu arada devrinin gazetelerini takip ederek ülkedeki ve dünyadaki gelişmelerle ilgilenmiştir. Diğer taraftan, doğup büyüdüğü şark topraklarının sıkıntı ve problemlerini bizzat yaşayarak gören Said Nursî, en zarurî ihtiyacın eğitim olduğu kanaatine varmış; bunun için de şarka din ve fen ilimlerinin birlikte okutulacağı bir üniversite kurulmasını temin için yardım istemek maksadıyla 1907'de İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da da ilim dünyasına kendisini kısa sürede kabul ettiren Bediüzzaman, çeşitli gazetelerde yazdığı makalelerle, o günlerde Osmanlı'yı ve İstanbul'u çalkalayan hürriyet ve meşrutiyet tartışmalarına katılmış; meşrutiyete İslam namına sahip çıkmıştır. 1909'da patlak veren 31 Mart Olayında yatıştırıcı bir rol oynamış; buna rağmen, haksız ithamlarla Sıkıyönetim Mahkemesine çıkarılmış, ancak beraat etmiştir. Bu hadiseden sonra İstanbul'dan ayrılarak şarka geri dönmüştür.

Birinci Dünya Savaşının başladığı günlerde Van'da bulunan Bediüzzaman, talebeleriyle birlikte gönüllü milis alayları teşkil ederek cepheye koşmuştur. Vatan müdafaasında çok büyük hizmeti geçmiş; savaşta birçok talebesi şehit olmuş; kendisi de Bitlis müdafaası sırasında yaralanarak esir düşmüştür. Yaklaşık üç yıl Rusya'da esaret hayatı yaşadıkdan sonra Varşova, Viyana ve Sofya yoluyla İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'da devlet ricalinin ve ilim çevrelerinin büyük teveccühüyle karşılanmış; Dârü'l-Hikmeti'l İslamiye âzâlığına tayin edilmiştir. Bu devrede, resmî vazifesinden aldığı maaşla kendi kitaplarını bastırarak ve bunları parasız dağıtan Bediüzzaman, İstanbul'un işgali sırasında neşrettiği *Hutvâât-ı Sitte* adlı broşürle büyük hizmet etmiş ve işgal kuvvetlerinin plânlarını bozmuştur. Keza, işgalcilerin baskısı altında verilen ve Anadolu'daki kuvâ-yı milliye hareketini "isyan" olarak vasıflandıran şeyhülislâm fetvasına karşı, mukabil bir fetva vererek millî kurtuluş hareketinin meşruiyetini ilân etmiştir. Bu hizmetleri Anadolu'da kurulan Millet Meclisi'nin takdirini kazanmış ve Bediüzzaman bizzat Mustafa Kemal tarafından ısrarla Ankara'ya davet edilmiştir.

Bu mükerrem davetler neticesinde 1922 sonlarında Ankara'ya gelmiş ve Meclis'te resmî bir "hoşâmedî" merasimiyle karşılanmıştır. Ankara'da kaldığı günlerde, yeni kurulan devlete hâkim olan kadronun dine bakış tarzının menfi olduğunu görünce, on maddelik bir beyanname hazırlayarak Meclis âzâlarına dağıtmıştır. Bu beyanname yeni inkılâbın mimarlarını İslam şeahirine sahip çıkmaya çağırmış; akabinde Mustafa Kemal'le bir kaç görüşmesi olmuştur. Kendisine şark umumî vaizliği, milletvekilliği ve Diyanet âzâlığı teklif edilmiş; ancak Bediüzzaman bu teklifleri kabul etmeyerek Van'a dönmüştür.

O sıralarda çıkan Şeyh Said hâdisesiyle hiç bir ilgisi olmadığı, hatta hâdiseye öncesinde kendisinden destek isteyen Şeyh Said'i bu niyetinden vazgeçirmeye çalıştığı halde, Bediüzzaman hâdiseye sonrasında, Van'da ikamet ettiği uzlethanesinden almarak Burdur'a, oradan da Isparta'nın Barla nahiyesine götürülmüştür. Burada "manevî cihad" hizmetini başlatmış, birbiri peşi sıra telif ettiği eserlerde iman esaslarını terennüm etmiştir. Bu eserler, imanını tehlikede hisseden halkın büyük teveccüh ve rağbetine mazhar olmuş; elden ele dolaşarak hızla yayılmıştır. O devrede elle yazılarak çoğaltılan eserlerin toplam tirajı 600.000'i bulmuştur. Başlattığı hizmetin halka mal olması, devrin idarecilerini rahatsız ettiğinden 1935'te Eskişehir, 1943'de Afyon, 1952'de de İstanbul mahkemelerine çıkarılmıştır. Bunlardan netice alınamamış, ancak Bediüzzaman yine rahat bırakılmamış; Kastamonu'da, Emirdağ'da, Isparta'da sıkı tarassud ve takip altında yaşamaya mecbur bırakılmıştır.

Ömrünün son günlerine kadar keyfi muamele ve eziyetlerden kurtulamayan Bediüzzaman, buna rağmen, iman hizmetini büyük bir kararlılıkla devam ettirmiş; o zor şartlar altında telif ettiği 6000 kûsur sayfalık *Risâle-i Nur Külliyyatı*'nı tamamlamaya ve yaymaya muvaffak

aralarında yedi yüzyıl olmasına rağmen düşünce sistemlerinde birçok ortak nokta bulunmaktadır. Biz burada, bu ortak noktalardan sadece insan kavramı üzerinde durmak istiyoruz. Bu iki düşünürün, insan kavramı üzerindeki düşüncelerini bütünüyle ele almak elbette bu yazının sınırlarını aşacak ölçüdedir. Bu çalışmamızda, onların “insan ve insanın değeri” konusunda öne çıkan bazı görüşlerini ele alıp, karşılaştırmalar yapmakla yetineceğiz.

Mevlânâ ve Bediüzzaman kişisel eğitimlerini, zahirî ve bâtinî tüm İslâm ilimlerini kapsayan bir süreci geçerek tamamlamışlardır. Bundan da önemlisi, ikisinin de çalışma alanlarının merkezini Kur’ânî incelemeler oluşturmuştur. Onun dışında hiçbir şey dünya görüşlerinin biçimlenişini etkilememiştir. Bu odaklanma Mevlânâ ve Bediüzzaman’da o kadar güçlüdür ki, *Mesnevî*’nin Kur’an’ın nazım şeklinde, *Risâle-i Nur*’un da nesir şeklinde işârî bir tefsiri olduğunu söyleyebiliriz.

Bediüzzaman’ın bizzat kendisi de Kur’an tefsirlerini öncelikle iki gruba ayırır. Ona göre tefsirlerin bir kısmı ahkâma dairdir. Diğer bir kısmı da Kur’an ayetlerinin hikmetini ve iman hakikatlerini tefsir ve izah ederler. Özellikle Gavs-ı Azam Şah-ı Geylânî, İmam-ı Gazâlî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, İmam-ı Rabbânî gibi büyük zatların eserleri bu cümledendir. Özellikle Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî Hazretlerinin *Mesnevî-i Şerif*’i de bir nevi manevî tefsirdir.<sup>1</sup>

Mevlânâ ve Bediüzzaman’ın eserlerinde olduğu kadar, gerçek yaşamlarında da Kur’an’ın yeri önemlidir. Onlar, entelektüel kişiliklerini şekillendiren Kutsal Kitab’ın ilahi mesajının öğretilmesine ve yayılmasına tüm benliklerini adanmışlardır. Her ikisi de Kur’an’ı bütün insanlık için bir âb-ı hayat ve Müslüman milletler için bir urvetü’l vüska (sağlam bağ) olarak görürler. Burada Mevlânâ’nın şu sözünü misal verebiliriz: “Yaşadığım müddetçe

---

olmuştur. Kur’an’ı bu asrın idrakine uygun ve ikna edici bir üslupla izah ve ispat eden ve vehbî olarak kaleme alınan bu eserler, onun çileli hayatını en güzel meyvesidir.

Bediüzzaman Said Nursî’ni hayatı ve eserleri için bkz. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul 1990; Selahattin Yaşar, *Bediüzzaman Kimdir?*, Gençlik Yayınları, İstanbul 1994; *Bediüzzaman Said Nursî ve Anadolu İman Hareketi*, Zekeriya Kitapçı, Kuzucular Ofset, Konya 1998; Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1980; *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, Necmettin Şahiner, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1991; Abdülkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursî-Mufasssal Tarihçe-i Hayatı-I-III*, Timaş Yayınları, İstanbul 1990.

<sup>1</sup> Bediüzzaman Said Nusi, *İşaratü’l İ’caz*, s. 273.

Kur'an'ın bendesiyim."<sup>1</sup> Benzer şekilde Bediüzzaman da, "Kur'an'ımız yeryüzünde cemaatsiz kalırsa, cenneti de istemem, orası da bana zindan olur"<sup>2</sup> diye haykırır.

Mevlânâ ve Bediüzzaman, hiçbir zaman Hz. Peygamber'e (s) olan engin sevgi ve inançlarını açıklamaktan usanmamışlardır. Onu kendilerine ilk manevi müşid olarak kabul etmişlerdir. Onun sünnetini bütün hayatlarına rehber kılıp, Kur'an'ı anlamaya çalışırken de daima O'nun rehberliğini aramışlardır. Hz. Peygamber'e (s) karşı hissedilen bu aşk, onların sözlerine de yansımıştır. Mevlânâ, "O, (s) benim aşkım, tabibim, müşidim, dermanımdır..."<sup>3</sup> derken, Bediüzzaman da, İmam-ı Rabbani'nin methiyesine katılarak, "Ben sözlerimle Muhammed'i (s) övmüş olmadım; aslında kendi sözlerimi Muhammed (s) ile övmüş ve güzelleştirmiş oldum"<sup>4</sup> demektedir.

Bu iki âlimin bir başka ortak özelliği de, yazılarında Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in (s) öğretilerini izlerken, seleflerin onlara bıraktığı ilim hazinesinden de faydalanmalarındadır. İmam-ı Gazâli (1111) ve Muhyiddin İbn Arabî'nin (1240) onlar üzerindeki etkisi, diğer âlimlere nazaran daha belirgindir. Bu iki büyük sûfi, onlara yalnızca ilhâmî bir perspektif sunmakla kalmamış, aynı zamanda kökleri çoktan beridir mevcut olan metafizik fikirlerin ve kavramsal yapıların İslâm düşüncesinde gelişmelerini de sağlamışlardır.

Mevlânâ ve Bediüzzaman'ın düşünce sistemlerinin asıl odak noktası ise insandır. Tüm insanlığı bir bütün olarak gören iki düşünürümüz, bir ibadet şuuru içinde insanı merkez alarak hizmet etmişler, onun ebedi mutluluğu kazanması için çaba sarf etmişlerdir.

### 1. İnsanın Mahiyeti

İslâm tasavvufunda "insan-ı kâmil" olarak idealleştirilen insana, düşünce tarihi boyunca farklı açılardan yaklaşmıştır. Bu sebeple

<sup>1</sup> Mevlana'nın bu şiirinin aslı şu şekildedir:

*Bendesiyim Kur'an'ın tende oldukça bu can  
Ahmed-i Muhtâr'ın ayağının tozuym her ân  
Benden bundan başka bir söz nakleder ise her kim  
Ben o sözden de onu nakledenden de incinirim.* Bkz. Şefik Can, Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri, no: 1311.

<sup>2</sup> Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s. 206.

<sup>3</sup> Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 3135; 3536.

<sup>4</sup> Nursî, *Sözler*, s. 91.

insan hakkında çok çeşitli fikirler ve tanımlar görülür. Lügatte “e-n-s” kök fiilinden türetilen “ins” ve “insan” kelimesi, insanlık nevine ait bir şahıs, kabile, grup, insan topluluğu, bir şeyin ortaya çıkması, vahşiliğin zıddı olan medenîlik, yakınlık, sevimli olmak, alışmak, göz bebeği, siyah nokta, parmak ucu, düşünmek ve işitmek anlamlarına gelir<sup>1</sup>. “Unutmak” kelimesinden türediği de kaydedilmektedir.<sup>2</sup> Bu mânâlardan çıkan sonuca göre insan, vahşiliği terk eden, madenî olan, yakınlık duyduğu şeylere alışabilen bir varlıktır.

İslâm düşüncesinde insanla ilgili ilk bilgiler Kur’an’da görülür. İnsan kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de, “insan, ins ve ünâs” şeklinde seksen sekiz yerde geçmektedir.<sup>3</sup> Kur’an’da insan, “zayıf olarak yaratılmış”<sup>4</sup>, “nankör”<sup>5</sup>, “aceleci”<sup>6</sup>, “çok cimri”<sup>7</sup>, “tartışmaya çok düşkün”<sup>8</sup>, “çok zalim, çok cahil”<sup>9</sup>, “hırslı”<sup>10</sup>, “Rabbine doğru çabalayıp duran”<sup>11</sup> ve “en güzel biçimde yaratılan”<sup>12</sup> olarak nitelendirilir. Bu ayetlerde de görüldüğü gibi, Kur’an insanın daha çok ruh yönüne dikkat çekmektedir.

Âlemin yapısı, bütün girift ayrıntılarıyla bir minyatür şeklinde insanda yansıdığı için, insan mikrokozmoz, âlem de makrokozmoz olarak isimlendirilmektedir. İnsan bir küçük âlemdir ve büyük âlem olan kâinatın ruhu ve sebebidir. Büyük âlemde olan her şeyin benzeri küçük âlemde de olduğundan, insan bütün âlemin bir hülâsasıdır<sup>13</sup>. Bu bakımdan Hak, en mükemmel biçimde insanda tecellî eder. Bu tecellî de ancak Hakk’ın en mükemmel tecellisinin mazharı olan ve mikrokozmoz olarak da isimlendirilen insan-ı kâmilde ortaya çıkar. Âlemin zübdesi olan insan-ı kâmilde, âlemde var olan şeylerin somut ferdî sûretleri değil, hakikatleri mevcuttur. Bu açıdan insan-ı kâmil,

<sup>1</sup> Cevherî, *Ta’rîfât*, III, 904-906; Rağıb el-İsfahânî, s. 94; İbn Fâris, I, 145; İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 147-150; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 277-280.

<sup>2</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 12-13; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1468-1469; Asım Efendi, *Kamus*, II, 871-872.

<sup>3</sup> Bkz. Abdalbâki, *Mu’cemu’l-Müfrehes*, s. 119-120.

<sup>4</sup> Nisâ Sûresi, 4/28.

<sup>5</sup> İbrahim, 14/34; İsrâ, 17/67; Hac, 22/16; Şûrâ, 42/48; Zuhuf, 43/15; Âdiyât, 100/6.

<sup>6</sup> İsrâ, 17/11.

<sup>7</sup> İsrâ, 17/100.

<sup>8</sup> Kehf, 18/54.

<sup>9</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>10</sup> Meâric, 70/19.

<sup>11</sup> İnşikâk, 84/6.

<sup>12</sup> Tîn, 95/4.

<sup>13</sup> İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, I, 153-155.

Hakk'ın varlık âlemindeki halifesidir<sup>1</sup>.

Mevlânâ da, İbn Arabî gibi, âlemin yansıması olan insanı, küçük âlem olarak isimlendirmektedir. İnsanı anlatırken, ona kozmik bir varlık olarak bakmakta ve insanlık cevherini kâinatın odak noktası yapmaktadır. Mahiyet itibariyle böyle yüce bir değere sahip olan insan, şayet kendi varlığının ve cevherinin farkında değilse, yazık olmuş gitmiştir<sup>2</sup>.

İnsanın mahiyeti konusunda İbn Arabî ve Mevlânâ ile aynı düşünceleri paylaşan Bediüzzaman da, âlemin anahtarının insanın elinde olduğunu<sup>3</sup> ve onun âlemlerin merkezi konumunda bulunduğunu<sup>4</sup> belirterek, “âlem büyük bir insan, insan küçük bir âlemdir”<sup>5</sup> demektedir.

İnsanın, hayatta bir yolcu gibi olduğunu belirten Bediüzzaman, bu yolculuğun “çocukluktan gençliğe, gençlikten ihtiyarlığa, ihtiyarlıktan kabre, kabirden haşre, haşirden ebede kadar devam ettiğini”<sup>6</sup> ifade etmektedir.

Dünyaya başıboş olarak gelmeyen ve İlâhi bir tasarrufa konu olan insan, kâinatta kendisine has üstün bir mevkiin sahibi kılınmıştır. Onun bu üstünlüğü, maddi ve manevi yapısındaki özelliklerden ileri gelmektedir. İstidat ve kabiliyeti bakımından hiçbir varlık ile kıyaslanamayacak durumdaki insan, varlık âleminde her şeyi idare

<sup>1</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 31-33; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998, s. 317, 323, 332; Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 26-27. Ayrıca bkz. Gürer, Dilaver, “İbn Arabî’de Dinlerin Aşkın Birliği ve İbadet”, *Tasavvuf*, sy. 11, s. 9-54.

<sup>2</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 3570; Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 36.

Mevlânâ'nın bu düşüncesi şu beyitlerde açıkça görülür:

“Sen baştanbaşa denizsin, ıslaklığı ne istersin ki?  
Sen tamamıyla varlıksın, yokluğu ne ararsın ki?  
Ey parlak ay, tozu ne yapacaksın?  
Ay bile, senin yüzüne bakar da sararır.  
Sen hoşsun, güzelsin, her türlü hoşluğun madenisin.  
Neden şaraba minnet edersin ki?  
Başında “Biz insanoğullarını ululadık” tacı,  
Boynunda “Biz sana kevser ırmağını verdik gerdanlığı” var.  
İnsan cevherdir, gök ona ârâzdır.  
Her şey fer’idir, her şeyden maksat odur.

Ey akıllar, tedbirler, fikirler kulu kölesi olan bey,  
Mademki böylesin, kendini neden böyle ucuza satıyorsun?” Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 3571-3576.

<sup>3</sup> Nursî, *Sözler*, s. 495.

<sup>4</sup> Nursî, *Lem’alar*, s. 307.

<sup>5</sup> Nursî, *Sözler*, s. 483.

<sup>6</sup> Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 204.

ve düzenleme sorumluluğu altındadır. Bütün eşya üzerinde gücü ve kabiliyeti nispetinde tasarrufa yetkili kılınmıştır. Bediüzzaman, insanın varlık âlemindeki yerini şu ifadelerle nazara vermektedir:

*“İnsan, şu dünyaya bir memur ve misafir olarak gönderilmiş, çok ehemmiyetli istidat ona verilmiştir.”<sup>1</sup>*

*“İnsan, vazife ve mertebe noktasında, şu haşmetli kâinatın dikkatli bir seyircisi, şu hikmetli mevcudâtın belâgatlı bir lisân-ı nâtıkı ve şu kitâb-ı âlemin anlayışlı bir mütâlâacısı ve şu tesbih eden mahlûkatın hayretli bir nâzırı ve şu ibâdet eden masnuâtın hürmetli bir ustabaşısı hükmündedir.”*

*“İnsan, nebâtî cismâniyetin cihetiyle ve hayvanî nefsin itibâriyle, sağır bir cüz, hakîr bir cüz'î, fakir bir mahlûk, zayıf bir hayvansın ki, bütün dehşetli mevcudât-ı seyyâlenin dalgaları içinde çalkanıp gidiyor. Fakat muhabbet-i İlahiyenin ziyâsını tazammun eden imânın nuruyla münevver olan İslâmiyet'in terbiyesiyle tekemmül edip, insaniyet cihetinde, abdiyyeti (kul oluşu) içinde bir sultan ve cüz'iyeti içinde bir küllî, küçüklüğü içinde bir âlemdir. Ve hakareti (kıymetsizliği) içinde, öyle makamı büyük ve daire-i nezâreti geniş bir nâzırdır ki, diyebilir: "Benim Rabb-i Rahîmim, dünyayı bana bir hâne yaptı; ay ve güneşi o hâneme bir lâmba ve baharı bir deste gül ve yazı bir sofrâ-i nimet ve hayvanı bana hizmetkâr yaptı ve nebâtâtı, o hânemin zînetli levâzımâtı yapmıştır.”<sup>2</sup>*

## 2. Mevlânâ'nın İnsanın Değeriyle İlgili Âyetlere Getirdiği Yorumlar

Burada, Kur'an'da inanın değeri hakkındaki bazı âyetlere Mevlânâ'nın getirdiği işâri yorumlar üzerinde durmak istiyoruz.

2.1. *“Onun (insanın) yaratılışını tamamladığım ve içine ruhumdan üflediğim vakit, derhal onun için secdeye kapanın.”<sup>3</sup>*

Bu ayetle ilgili olarak Mevlânâ şu yorumu yapmaktadır:

*“Ten sûreti yok olsa da ne gam! Ben baki oldukça bu hor sûret nedir ki?*

*Cenâb-ı Hakk lütfundan “Ben insana ruhumdan üfledim”<sup>4</sup> buyurdu.*

*Ben Hakk'ın nefesiyim, varsın ten kamuşu (ney)<sup>5</sup> ayrılınsın.*

*Nefes sırrı bu bedenden gitsin de inci şu dar sedeften kurtulsun.”<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Nursî, Sözlür, s. 297.

<sup>2</sup> Nursî, Sözlür, s. 297.

<sup>3</sup> Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.

<sup>4</sup> Aynı ayetler.

<sup>5</sup> Bu beyitlerde Mesnevî'nin ilk beyitleri olan “Dinle neyden, duy, neler söyler sana, sızlanır hep ayrılıklardan...” beyitlerine işâret edilmektedir. Mesnevî, I, 1 vd.



Bu ayette yüce Allah, “*Ruhumdan üfledim*” cümlesini, yarattığı varlıklardan yalnız insan için kullanmıştır. Bu da insanın ne kadar değerli bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu ayetin tefsirine baktığımız zaman, “meleklerin insana secdesinin tekrim, ta’zim, saygı ve imtisal için” olduğu beyan edilmiştir.<sup>2</sup> Hâlbuki Mevlânâ daha çok insanın ruh yönüne dikkatlerimizi çektiğini görürüz. İnsan, bedensel varlığının ötesindeki “ruhuyla” ölümsüzdür ve bu anlamda insan –keyfiyeti bizce meçhul olan- Allah’ın bir parçasıdır. Bu parça varlık, zamana mahkûm olan bedenle onun besleyici unsurlarının tasallutundan kurtulur veya kurtarılırsa aslına, koptuğu bütüne, yani Allah’a ulaşır.

2.2. “*Biz insanı hakikaten en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına gönderdik. Ancak iman edip, salih amel işleyenler için eksilmeyen devamlı bir ecir vardır.*”<sup>3</sup>

Bazı müfessirler, insanın en güzel biçimde yaratılmasını, boyunun dosdoğru olması, iki ayaklı, organları birbiriyle uyumlu ve suretinin güzel olarak yaratılması, gençliği ve bedeni kuvveti, şeklinde tefsir etmişlerdir. Bazı müfessirler de, zahiri güzelliğin yanında insanın en güzel biçimde yaratılmasının, onun ilâhî sıfatlarla bezeli olarak yaratılması şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>4</sup> Elmalılı Hamdi Yazır ise şöyle demektedir: “Hâsılı insanın güzelliği ahsen-i takvîmde olması duygusuz olan şekl-ü sûretinde değil, duygusunda ve bâhusus hüsün denilen manayı anlamasında ve o duygudan güzellerin güzeli olan Ahsenü’l-Hâlikîn’in sıfatlarını tanıyıp, O’nun ahlakıyla ahlaklanmasıdır. İnsanın fitratının kıvamı namzet olduğu tekâmülü budur.”<sup>5</sup>

Mevlânâ ise bu âyeti şu şekilde yorumlar:

*Ve’ttîn sûresinde “Biz insanı en güzel kıvamda yarattık” buyurmuştur.*

*Can cevheri, tekrîm ve ta’zime layıktır.*

*En güzel surette olan insan arşında düşüncenin de üstündedir.*

*Bu elde edilmesi imkânsız şeyin kıymetini söyleyecek olursam bende*

<sup>1</sup> Mevlana, *Mesnevî*, III, 3934 vd./ 3957 vd.

<sup>2</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 382; Kurtubî, XV, 148; Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, 199 vd. İbn-i Kesîr, *Tefsîr*, IV, 47-48; Alûsî, XXIII, 224.

<sup>3</sup> Tin, 95/4-5.

<sup>4</sup> Kurtubî, *Ahkâm*, XX, 114-16; Bursevî, *Ruhu’l-Beyân*, X., 96.

<sup>5</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII., 3937.

*yanarım, duyanda yanar.*<sup>1</sup>

İnsanın güzelliği ve ahsen-i takvim sırrına mazhar bulunuşu bu âlemin özü mesabesinde oluşundandır. Yine insanın “ahsen-i takvim” üzere yaratılması, maddi ve manevî olarak en güzel kıvamda olması demektir. Maddi ve manevî güzellik, gerek fizikî ve cismanî bakımdan, gerek ahlak ve maneviyât itibariyle ruhanî bakımdan, insanın güzel bir kıvama erebilecek bir biçimde yaratılmasıdır. Görüldüğü gibi Mevlânâ, insanın “Ahsen-i takvîm” üzere yaratılmasını, maddi ve manevi olarak en güzel biçimde yaratılması şeklinde tefsir ederek, bazı müfessirlerin görüşlerine paralel bir düşünce serdetmiştir.

*İnsan bir cevherdir, gökyüzü ise ona arazdır. Her şey, parça buçuktur, basamaktır maksatsa insandır.*<sup>2</sup>

Mahiyet itibariyle böyle bir yüce değere sahip insan, şayet kendi varlığının ve cevherinin farkında değilse kendisine yazık etmiştir.

*Akılda tedbirlerde, fikirde sana kuldur- köledir; ama sen niçin böylesin; niçin kendini ucuza satarsın.*

*Sana hizmet etmek, bütiin varlığa vaciptir, böyle bir inci, böyle bir cevher, nasıl olurda arazdan bağış ister.*<sup>3</sup>

*Neliksiz-niteliksiz bir cansın; neliğe-niteliğe mahpus olmuşsun; bir güneşsin, tutulmuş-kalmışın; yazık, yaraşmaz sana bu*<sup>4</sup>

*İnsan dağ gibidir. Öyle sebati varken, nasıl fitneye düşer de yılan gibi olan mal ve mansıba hayran olur.*

*Zavallı insan kendisini layıkıyla tanıyamadı. Fazilet aleminden geldi, lakin bu noksan alemine düştü.*

*İnsan kendini ucuza sattı. Atladı, nefsinin bir hırkaya yamadı gitti.*

*Yüz binlerce yılan insanın hayranı iken; o insan niçin yılanın-yani mal ve mansıbın- hayranı ve dostu olmuştur.*<sup>5</sup>

Müfessirler, yukarıdaki ayette zikredilen “Sonra onu (insanı) aşağıların aşağısına indirdik” ifadesini, onu her çirkinden daha çirkin ve her aşağıdan daha aşağı olan cehennemliklerden kıldık. Çünkü kendisi yaratmış olduğumuz sıfatlara uygun hareket etmedi. Şayet

<sup>1</sup> Mevlana, *Mesnevî*, VI, 1025vd./ 1057 vd.

<sup>2</sup> Mevlana, *Mesnevî*, V, 3584 ./ 3600.

<sup>3</sup> Mevlana, *Mesnevî*, V, 3584-86/ 3601-602.

<sup>4</sup> Mevlana, *Mesnevî*, V, 3591/ 3608.

<sup>5</sup> Mevlana, *Mesnevî*, 8710 vd.

bu sıfatların gereğine göre amel etseydi yücelerin yücesinde olurdu.<sup>1</sup> Birçok müfessir ise, insanın erzel-i ömre yani gençlik çağının geçip gitmesinden sonra ihtiyarlayıp yaşlılık, kuvvetin ardından zayıflık dönemine cevirdik, şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>2</sup> Hâlbuki Mevlânâ, insanın aşağıların aşağısına döndürülmesinin kendi elinde olduğunu, yani isterse o kendi irade ve isteği ile âlâ-i illiyîne yükselebileceğini veya esfel-i sâfiline düşebileceğini vurgulamaktadır. İnsan, Allah'a kul olarak yaşarsa, yüceler yücesine yükselir. Şayet nefesine kul ve köle şeklinde hayatını sürdürürse aşağıların aşağısına düşeceği muhakkaktır.

Gerçekten insan, üst kutupta bulunan iyi, güzel ve kâmil ile, alt kutupta bulunan kötü, çirkin ve noksanın çatışma ve didişmesine sahne olan komplike bir varlıktır. İşte insan, tekâmülünü bu zıtların çatışmasına borçlu olan bir varlıktır.

Mevlânâ, böyle ideal bir mahiyete sahip insanı daha iyi bir şekilde anlatabilmek için, masivâ âleminden seçtiği bir takım teşbih ve metaforlara başvurarak, insan-ı kâmil olmayanları ham meyveye benzetir. Nasıl ki meyveler tam olgunlaşmadıkça koparılıp evlere, saraylara götürülmez, ağaç dallarında bırakılır. İşte insan da, olgunlaşmadığı sürece ağaç dallarına benzeyen dünyaya ve hayata sınıksız yapışıp, onu bırakmaz.

*Ey kerem sahibi dinleyiciler; malumunuz olsun ki, bu dünya bir ağaca benzer. Bizde onun üstünde tam olgunlaşmamış meyveler gibiyiz.*

*Ham meyveler ağacın dallarına iyice tutunurlar. Çünkü hamlık mertebesinde iken meyve köşke ve saraya layık değildir.*

*Meyve yetişip, tatlılaşıp olgunlaşınca dalları gevşek tutar.*

*O ikbal ve sadetten ağız tatlanınca insana dünya mülkü soğuk gelir.*

*Dünya dalına sıkı sıkı sarılmak ve bir şeyde taassup göstermek hamlıktır. Ey sâlik; sen böyle oldukça, işin kan içmek- yani zahmet ve meşakkat çekmekten- ibarettir.<sup>3</sup>*

Görüldüğü gibi Mevlânâ, ağacın dallarını dünyaya, meyvelerini ise insana benzetmektedir. Nasıl ki; olgunlaşmamış meyveler ağacın dallarına sıkı, sıkı yapışıp ayrılmazlar, işte insanda bu meyve gibi

<sup>1</sup> Kurtûbî, *Ahkam*, XX., 114-16; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, X., 96.

<sup>2</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXX., 238-49; Beğevî, *Tefsir*, IV., 504; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V., 465-66; Beydâvî, *Tefsir*, V., 507-8; İbn-i Kesîr, *Tefsir*, IV., 528.

<sup>3</sup> Mevlana, *Mesnevî*, 8995 vd.

tam olmamış, yani insan-ı kâmil derecesine ulaşamamışsa dünyaya sıkı sıkıya sarılıp onu hiç bırakmak istemez. Fakat ne zaman ki meyve gibi olgunlaşır, yani nefis-i mutmainne makamına yükselirse, artık o ağacın dalları mesabesinde olan dünyaya karşı ilgisiz davranır, gözünü maşukuna diker, onun ateşi ile yanar tutuşur. İşte bu makamda kendisine şu hitap gelir. “*Ey huzura eren nefis! Hoşnut etmiş ve hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön. Seçkin kullarım arasına karış ve cennetime gir!*”<sup>1</sup>

Mevlânâ, bir başka yerde mahlûkatın, melekler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere üçe ayrıldığını, birincilerin tamamen ulvî, ikincilerin ise süflî âlemlere ait olduklarını, birincilerin, ikincilerin makamından ikincilerin ise birincilerin durumundan haberdar olmadıklarını, insanların ise her iki âlemden haberdar olduklarını şöyle izah etmektedir:

*Allah’ın mahlûkatı üç türlü olmak üzere yarattığı hadiste varid olmuştur.*

*Mahlûkattan bir takımı; akıl, ilim ve cömertlikten ibarettir. Bunlar melektir. Allah’a secde etmekten başka bir şey bilmez.*

*Onun unsurunda hurs, heva ve heves yoktur. O, nur-u mutlaktır ve Allah’ın aşkıyla yaşar.*

*Diğer bir takım ilimsizdir, ot yer ve semirirler.*

*Onlar, ahırdan ve ottan başka bir şey görmezler. Kötülükten de gafildirler, yücelikten ve iyilikten de...*

*Mahlukatın üçüncü kısmı ise Ademoğullarıdır, insanlardır. Bunlar yarı yaratılışları bakımından melektirler, yarı yaratılışları bakımından da eşektirler.*

*İnsan yarısı ile süfliyyete, yarısı ile de akıl ve ulviyyete maildir.*

*İlk iki kısım- yani meleklerle hayvanlar- zıtlarla uğraşmaktan, savaştan uzak; rahat ve huzur içindedirler. Fakat üçüncü kısım- yani insanlar- ise, iki muhalif haslet-yani akıl ve şehvet- ile çarpışmaktan azap içindedirler.<sup>2</sup>*

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Mevlânâ insanı fizik âlemlerle metafizik âlem arasına yerleştiriyor ve insanda her iki yönün bulunduğunu belirtiyor. İnsanın fizik âlemlerle irtibatlı yönü onun hayvanlık yönüdür. Gıdası şehveti ve arzuları bu yönü ile tatmin olur. İnsanın gerçek yönü, özü veya insanlık cephesi ise onun manevi

<sup>1</sup> Fecr, 89/27-30.

<sup>2</sup> Mevlana, *Mesnevî*, 13930 vd.

yönünü oluşturuyor ve onu metafizik âlemle irtibatlandırıyor. Bu da onun meleklik yönünü oluşturuyor. Gıdası ise ilim, hikmet, Allah'ın cemâli ve aşk olduğunu eserlerinde dile getirmektedir.<sup>1</sup>

Gerçekten insan biyolojik yönüyle hayvanla ortaktır. Fakat insanı diğer hayvanlardan ayıran gerçek benliğidir. Mutasavvıflar buna “insânî ruh” demektedirler. İnsan bu ruhuyla, hayvanın ulaşamadığı âlemler ve güçlerle irtibat halindedir.

Mevlânâ, ayrıca insanoğlunun bu imtihan dünyasında üç grupta toplanabileceğini şöyle dile getirmektedir:

*“Bu insan güruhu da imtihan için üç kısma ayrılmışlardır. İnsan şeklinde olmakla beraber ayrı, ayrı üç kısımdır.*

*İçlerinden bir güruh daima istiğrak halindedir. Ve İsa gibi, meleklere dahil olmuşlardır.*

*Onların sureti Adem, manası Cebrâil, yani melektir. Onlar; gazaptan, hevâ ve hevesten, ilim namına bir takım dedikodudan kurtulmuşlardır.*

*Riyazetten, zühdden, manevi mücâhededen de halas olmuşlar; sanki (Benî Adem) den vücûda gelmemişlerdir.*

*Diğer bir kısım eşeklere dahildir ki onlar, gazap ile şehvetten ibârettir.*

*Onlarda Cebrâil'ik- yani melekiyyet- vasfı vardı. Lakin o haslet büyük, onların ise havsalası dar olduğu için o haslet, o havsalaya sığmadı ve gitti.*

*Cansız olan bir şahıs ölüdür; canı ânsız olanda ancak eşek olur.*

*Bir canda o (ân) dediğin cevher bulunmazsa o can, bayağı ve aşağıdır. Bu sözü Sôfi söylemiştir ve hakır.*

*O yoldaki insan, son deminde ziyade can çekişir. Çünkü dünyada ince işler yapmıştır.*

*Onun örüp, dokuduğu hile ve şeytanlık, diğer hayvanlardan zuhura gelmez.*

*Altın elbiseler dokur, denizin dibinden inciler çıkarır.*

*Hendese ilminin inceliklerini, nücûm ilmîni, felsefe ilimlerini en ince tarafları ile bilir.*

*Çünkü onun, ancak bu dünya ile alakası vardır; yedinci kat göğe çıkmağa*

<sup>1</sup> Günümüzde bazı varoluşçu filozoflar bu hususta benzer ifadeler kullanmışlardır. Mesela Karl Jaspers, “İnsan psiko-fizik olarak, hayvan türlerinden biridir. Ama o hayvan gibi sorgusuz sualsiz, sadece biyolojik bir varlık olarak yaşayamaz. Hatta o melekler karşısında da seçkindir”, diyerek Mevlânâ'nın görüşlerini paylaşmaktadır. Bkz. Jaspers, Kleine Schule des Philosophischen Denkens, Zürich 1985, s. 57; Çiçek, Hasan, Karl Jaspers'in Siyaset Anlayışı, s. 101.

yolu yoktur.

*Bütün bu bilgileri ve maharetin cümlesi ahır bina etmek- yani dünyayı imar etmek- vasıtasıdır ki, ahırda, sığır ve deve gibi hayvanların muhafazası içindir.*

*Hayvanların bir kaç günlük yaşayışını temine yarayan bu ilim ve hünerlere o budalalar (Rümûz) derler.*

*Hak yolu ve onun menzillerinin ilmîni gönül sahibi olan arif ve onun münevver kalbi bilir.*

*Cenâb-ı Hakk, akıl ile şehvetten mürekkep latif bir canlı yarattı, onu (İlm-i nafi) ile ülfet ettirdi.*

*Sureti insan, fakat sîreti hayvan olanlar için 'Ke'l-en'âm= Hayvan gibi' adını verdi. Çünkü uyanıklığın uyku ile, ne münasebeti vardır.*

*Hayvani ruh sahiplerinde ancak uyku bulunur. Bu nevi insanlarda aksine duygular vardır.*

*Uyanıklık geldi de hayvanî, uyku kalmadı mı, hislerinin evvelce aksi ve aykırı olduğunu levhten okur.*

*Uykuya dalan kişinin, uyandığı zaman, uykuda iken rüyada gördüklerinin aksini görmesi gibi...*

*Öyle hayvan sîretli insan, hayvanlardan daha aşağıdır. Onu terk et, ihtilât eyleme ve Hz. İbrâhim gibi 'Lâ ühibbü'l-âfilîn= Kaybolanları sevmem' de.*

*Çünkü hayvanî ruha sahip olan kişinin, huylarını değiştirmeye ve nefsi ile cihad etmeye, adilikten kurtulmağa istidadı vardı ama o istidadı fevt etti.*

*Hâlbuki hayvanda mücahedeye ve huylarını değiştirmeye istidadı ve kabiliyeti olmadığı için, hayvanlıkta kalmasındaki mazereti aşikârdır.*

*Hayvanlıkta kalmış insanın, hakikat rehberi olan istidadı gittikten sonra, hangi gıdayı yese o gıda eşek beyni olur ve onu sersemletir.*

*Zihin açıklığı ve uyanıklık verdiği söylenen 'Belâdür'- Hindistan'da bir yemiş, yahut onun ağacı imiş yiyecek olsa afyon yerine geçer, onun kalb illeti ve akılsızlığı artar.*

*Üçüncü bir kısım kaldı ki o kısma dâhil olanlar, yarı hayvan, yarı insandır.<sup>1</sup>*

Görüldüğü gibi Mevlânâ, mahlûkatı melek, hayvan ve insan

<sup>1</sup> Mesnevî, 13938 vd. Bu kısımdaki insanların evveli, yani insaniyeti, ahiri, yani hayvaniyeti ile gece gündüz çarpışmakta ve çekişmektedir.

olmak üzere üç grupta toplamıştır. Üçüncü gurubu meydana getiren insan türünü ise, kendi arasında üç kategoride incelemiştir. Birinci grupta olan insanlar, Hz. İsa (a.) gibi meleklik vasfı ağır basan, sürekli istiğrak halinde yaşayanlardır. Onlar sûreten insan, sîreten ise melekler âlemine mensupturlar. Bunların ilme, riyazete ve mücahedeye ihtiyaçları kalmamıştır. Kanaatimizce bu durumda olan insanlar, tasavvufta özel bir yer işgal eden insan-ı kâmillerdir. İkinci gurubu oluşturan insanlar ise, kendilerine eşekler gibi gazap ve şehvet sıfatları hâkim olanlardır. Bunlarda ilk başta meleklik sıfatı vardı, fakat bu temiz haslet, onların pis havsalarlarında yer bulamayıp çekip girmiştir. Bunlar, her ne kadar zahiren insan gözükseler, dünyevî işlerde başarılı hatta mûcid olsalar da, bütün bilgi ve ilgileri bu süflî hayat ve dünyayla ilgili olduğu için değersizdirler. Hatta bu insanlar, Kur'ân'ın ifadesi ile "Hayvan gibi, hatta onlardan bile aşağıdadırlar." Çünkü hayvanlarda mücahede etme kabiliyetleri olmadığından, o makamda kalmaları onlar için kınanacak bir durum değildir. Hâlbuki insan, bizzat o sıfatlarla mücahede etmek ve gerçek mahiyetini ortaya çıkarmakla emrolunmuştur. Fakat o, sürekli ahıra benzeyen dünyanın peşinde koşup durmuştur. Mevlânâ'nın bu grupta özelliklerini sıraladığı insanlar, inançsız olanlardır. Üçüncü ve son grupta ele aldığı insanlar ise, hayvanlık sıfatı ile meleklik sıfatı sürekli çatışma halinde bulunanlardır. Bu da, nefs-i levvame mertebesinde bulunan mümin insanlardır. Mevlânâ, ikinci grupta olanlarla dostluk kurmamızı, -Hz. İbrâhim gibi- onlarla karşılaştığımızda "Ben kaybolanları sevmem" dememizi tavsiye etmektedir. Çünkü onlar ve bu dünyada sahip oldukları her şey fanidir.

Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*'de bu konuyu şu şekilde ele almaktadır. İnsanın üç hali vardır. Birincisi, insan Allah'ın etrafında dolaşmaz. Kadın, erkek, mal, çocuk, taş, toprak çeşidinden her şeye hizmet eder, tapınır. Allah'a ibadet etmez. İkinci halde, insanda bir bilgi, marifet hâsıl olunca Allah'tan başkasına hizmet etmez. Üçüncü halde ise, bu ikinci halden uzaklaşıp susar, ne "Allah'ın hizmetini yerine getiriyorum", ne de "getirmiyorum" der. Her iki mertebenin dışına çıkmış olur.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mevlana, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 30.

2.3. “Andolsun biz, Âdemoğullarına çok ikram ettik; onları karada ve denizde (hayvanlar ve taşıtlar üzerinde) taşıdık. Onları güzel rızıklarla besledik ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.”<sup>1</sup>

Bu ayette, insanı değerli bir mahlûk yapan sebeplerden bir diğerinin Allah (c.)’ın onu tekrim etmesi olduğuna dikkat çekilerek, en güzel bir biçimde yaratılmış olan insanın aynı zamanda Allah (c.) tarafından diğer varlıklardan üstün kılınmış olduğu haber verilmektedir.

Müfessirler bu ayet-i kerimenin tefsirinde, daha çok insanın maddi üstünlüğüne vurgu yapıp onu izah etmeye çalışmışlardır.<sup>2</sup> Hâlbuki Mevlânâ, yine insanın manevî yönünü göz önüne almış ve bu ayete de o açıdan yorum getirmiştir:

“*Seni tavuk, kanadı altında dadı gibi yetiştirmiş ise de, sen kaz yumurtasısın.*

*Senin anan hakikat deryasının kazıdır. Dadın toprağa mensup ve kuruluğa bağlıdır.*

*Kalbindeki denize olan meyil ve o tabiat sana anandan gelmiştir.*

*Kuruluğa meyil ise dadındandır. Dadıyı bırak ki onun reyî kötüdür.*

*Eğer dadı seni sudan korkutursa sen korkma ve deniz cihetine koş.*

*Sen kaz gibi hem kuruda, hem yaşta, yani; hem karada, hem de denizde yaşayabilirsin. Tavuk gibi kokmuş kümesli değilsin.*

*Sen Hakk’ın ‘Ve lekad kerremnâ benî âdem= Biz, Âdemoğullarını mükerrem kıldık.’ Nimetinden nimetlenmiş bir şahussın ki hem karada hem de denizde gezebilirsin.*

*Ki Kur’ân’da: ‘Ve hamelnâhüm fi’l-berri ve’l-behri= Onları karada ve denizde (Hayvanlar ve taşıtlar üzerinde) taşıdık’ buyurulmuştur. Sende kara gibi olan tabiat âleminden, deniz gibi olan ruh âlemine koş.*

*Meleklerin kara tarafına, yani tabiat cihetine yolu yoktur. Hayvan cinsinde denizden, yani; ruh âleminden agâh değildir.*

*Ey insan! Sen cisim itibariyle hayvan cinsindensin, ruh itibariyle de melektensin ki hem yer, hem de gökte yürüyebilirsin.”<sup>3</sup>*

Mevlânâ, yine çeşitli benzetme ve metaforlarla insanı ele almakta

<sup>1</sup> İsrâ, 17/70

<sup>2</sup> Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VIII., 115; Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XXI., 10 vd.; Kurtubî, *Tefsîr-i Kurtubî*, X., 190-191.

<sup>3</sup> *Mesnevî*, 7690 vd.



onun hem fizik hem de metafizik âlemlerde bulunmaya kabiliyetli bir varlık olduğu için hem karada hem de denizde yaşayabilen kaza teşbih etmektedir. İnsan tabiatını da tavuğa benzeterek şöyle demektedir: *Ey insan tabiatın seni denize girmekten, yani hakikat deryasına dalmaktan korkutursa sakın onu dinleme, çünkü o karaya mensup olduğundan denizden bî- haberdir, sen hakikat denizine doğru koş.* Yine ayette geçen karayı süflî âlem, denizi ise ulvî âlem olarak tefsir etmekte, meleklerin bu süflî âlemle ilişkilerinin olmadığını, hayvanların ise ulvî âlemden habersiz olduklarını, hâlbuki insanın ise bu iki âlemi kendisinde topladığını ve bu nedenle onların da sürekli insanda mücadele halinde bulduklarını, hangisi baskın gelirse o özelliğin ona hâkim olduğunu dile getirmektedir.

Mevlânâ, bu ayet-i kerimeye *Mesnevî*'nin bir başka yerinde işarette bulunarak insanın değer ve önemini şöyle açıklamaktadır:

*Başında "Biz insanları keremlendirdik" tacı var. Boynuna "Biz sana kevser ırmağını verdik"<sup>1</sup> gerdanlığı asılmış.*

*İnsan cevherdir, bu göklerle ona araz. Asıl olan insandır, gayrisi fer'dir.*

*Akıl, fikir ve tedbirler sana kul köle olmuş; öyle ise sende kendini ucuza harcama!*

*Sana hizmet bütün mevcudâta vaciptir. Sen bir cevhersin, araza minnetin olmamalı.,sen kitaplardan ilim arıyorsun, eyvahlar olsun! Tadı helvadan umuyorsun, yazıklar olsun!*

*Hâlbuki sen bir damlaya gizlenmiş bir ilim ummansın. Teninde bütün bir âlem gizli.*

*Şarap, semâ veya cima nedir ki, sen onlardan bir zevk, bir fayda bekliyorsun?*

*Güneş hiç zerreden borç ister mi? Zühre hiç şarap küpünden bir kadeh şarap diler mi?*

*Sen keyfiyetsiz bir cansın, eyvahlar ki keyfiyete hapsolmuşsun. Yazıklar ki güneş bir ukde de mahpus kalmış!<sup>2</sup>*

Bu beyitlerle Mevlânâ, insanın böyle bir yüksek özelliği ve öneminden dolayı, onu bütün mahlûkatın efendisi ve baş tacı olarak nitelendirir. Nitekim Şeyh Galib de bu fikirleri çağrıştıran ünlü

<sup>1</sup> Bu cümle ile Kevser Sûresine işaret edilmektedir ki meali şöyledir: " (Ya Muhammed!) Biz sana kevseri verdik. Onun için Rabbi'ne kulluk et ve kurban kes. Asıl sonu kesik olan, şüphesiz seni kötülerdir." Kevser, 1-3.

<sup>2</sup> Mevlana, *Mesnevî*, V., 3564 vd./ 3584 vd.

dizesinde şöyle demektedir: “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen.”<sup>1</sup>

Fakat Mevlânâ, insanın da buna göre davranmasını ve bu üstün dereceye layık olmasını ister. Bu düşünceyi *Divan-ı Kebir*’inde şöyle dile getirmektedir:

*İslere bulanmış tencere gibi tutmaç peşindesin, nerede, “kerremnâ” sırrına mazhar oluşundan doğan ululuk, nerede padişahça himmet, gayret?*<sup>2</sup>

Mevlânâ’ya göre, insanın “kerramnâ” sırrına mazhar olmasının sebebi, onun irade sahibi olmasından dolayıdır. Bu düşünceyi şöyle ifade etmektedir:

*Çünkü Âdemoğlu iradesinden dolayı “kerremnâ” sırrına erdi. Fakat insanların yarısı bal arısı, yarısı yılan oldu.*

*Âdem evladının müminleri, bal arısı gibi, bal madeni oldular; kâfirleri ise, yılan gibi zehir memba.*<sup>3</sup>

Mevlânâ, insanların ruhları ile Rabbin ruhu arasında keyfiyeti bizce meçhul olan bir birliktelik olduğunu, bunu ancak ruhun hakikatine vakıf olanların anlayacağını vurgulamakta ve delil olarak da şu ayeti zikretmektedir:

*“(Habibim) Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı.”*<sup>4</sup>

*Nâsın Rabb’i ile nâsın ruhu arasında keyfiyetsiz ve kıyasa gelmez bir birleşme vardır.*

*Lakin ben nâs dedim, nesnâs<sup>5</sup> demedim. Hatta nâs demekten maksadım:*

<sup>1</sup> Tanpınar, Ahmed Hamdi, 19. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1988, s. 25.

<sup>2</sup> Mevlânâ, *Divân-ı Kebir*, II., 246.

<sup>3</sup> Mevlana, *Mesnevî*, III., 3291 vd / 3313 vd. Bu ayetle ilgili Mevlânâ’nın oğlu Sultan Veled Maarif’inde şöyle demektedir: “Kendisinde bir hazine gizli bulunan bu insan, bunu göremediğinden Allah’ın kendisine nasıl bir lütuf ve ihsanda bulunduğunu nereden bilebilir? İnsan Allah’ın bir usturlabıdır. Fakat bu usturlaptan anlayan bir müneccim (mürşid) lazımdır. Evet, bakkal ve bir manav dükkanın da usturlap buluna bilir, ama bakkal bundan ne anlar. Sebzececinin ne işine yarar? Bundan ancak bir müneccim faydalanabilir. İşte bir usturlap, feleğin (uzayın ve yıldızların) hallerini nasıl bir ayna gibi gösteriyorsa “Biz hakikaten Âdemoğullarını şereflendirdik” ayeti gereğince insanın vücudu da Hakk’ın bir usturlabıdır. Allah onu kendisi ile bilici ve görücü yapmıştır. İnsan bu pis ten usturlabıyla, benzersiz olan Allah’ın cemâlini ve tecelliyâtını her an görür. Bu ayna Allah’ın cemâlinden bir hâli değildir. Bir insan annesinden doğar doğmaz gözünü bu dünyaya açar. Gece gündüz bu âlemin, yerin, göğün ve bütün yaratıkların durumunu görür. Bunun gibi bir veli de, (kalb) gözünü açtığı vakitte daima Allah’ı temâşâ eder. Ondan başka bir şey görmez. Allah herkesten iyi bilir.” Sultan Veled, *Maârif*, s. 344-345.

<sup>4</sup> Enfâl, 8/17.

<sup>5</sup> Nesnâs: Bazı vücut özellikleri itibariyle insana benzeyen hayvanlara denir. Bunlar goril, şempanze, orangaton gibi bir kısım maymun cinslerini kapsamaktadır. Yarısı insan tipli ve tek

*ruhun hakikatini bilenlerden başkası değildir.*

*Nâs: insan demektir. İnsan ise göz bebeğidir. Öyle göz bebeği gibi aziz bir mahlûk nerede? Ey sâlik; sen, insanın başını bir an olsun görmemişsindir.*

*'O toprağı sen atmadın, ancak Allah attı.' ayetini okumuşsun ama cisim ve cüzlerde kalmışsın.*

*Ey budala herif; Süleyman peygamber için mülkünü feda eden Belkıs gibi, sen de cisim ülkeni terk et."*<sup>1</sup>

Mevlânâ, burada geçen ayete işâret ederek sâlike, şu tavsiyede bulunmaktadır: Şayet, insanların ruhları ile Rablerinin ruhları arasında nasıl bir birliktelik olduğunu anlamak istersen, sen de Belkıs gibi zamanın Süleyman'ı olan mürşid-i kâmilin huzurunda, varlığını ve benliğini terk eyle. O zaman bu sırra vakıf olabilirsin. İşte o zaman gözbebeği vasfını kazanan bir varlık olursun. Yani insan-ı kâmil derecesine yükselirsin. Zaten insan-ı kâmil, Hakk'ın aynasıdır. Allah, bütün isim ve sıfatlarını onda görür. İnsan Allah'ın emanet yeri olduğu halde kadrini bilmemekte, Hind atlası olduğu halde kendini çok ucuza satmaktadır.

2.4. "Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi? Güzel bir sözü: kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti) ." <sup>2</sup>

Müfessirler, bu ayette zikredilen "Güzel sözü", kelime-i şahadet olarak tefsir etmişlerdir. Ayrıca, Kur'ân okumak, tesbih etmek, Allah'a hamdetmek, bağışlanma talebinde bulunmak, tevbe etmek, İslam'a çağırarak ve bunlara benzer her türlü hak, adalet, iyilik ve güzellik ifade eden sözlerin de, ayette geçen "Güzel söz" sınıfına gireceğini belirtmişlerdir. "Güzel ağacı" ise hurma ağacı olarak tefsir etmişlerdir.<sup>3</sup>

Mevlânâ ise bu ayeti şöyle yorumlamaktadır:

---

ayaklı olup sıçrayarak yürüten, efsanevî hayvanlar da bu isimle anılmıştır. Bkz. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 17.Bs., Aydın Kitabevi Yay., Ankara 2000, s. 824.

<sup>1</sup> Mevlana, *Mesnevî*, 13210 vd. Bu son beyit ile şu ayet-i kerimeye işâret edilmektedir. "Ona 'Köşke gir!' dendi. Melike onu görünce derin bir su sandı ve eteğini çekti. Süleyman: 'Bu, billurdan yapılmış, şeffaf bir zemindir.' Dedi. Melike dedi ki: 'Rabbim! Ben gerçekten kendime yazık etmişim. Süleyman'ın maiyyetinde âlemlerin Rabbi olan Allah'a teslim oldum.'" Bkz. Neml, 27/44.

<sup>2</sup> İbrâhim, 14/24.

<sup>3</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII., 211-13; Beğevî, *Tefsir*, III., 32-3; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III., 106-7; Beydâvî, *Tefsir*, III., 346-47; İbn-i Kesîr, *Tefsir*, II., 531-532; Kurtûbî, *Ahkam*, IX., 359-62; Âlûsî, *Ruhu'l-Me'ânî*, XXIII., 214-215.

*“İnsanın sırrı –yani İlm-i İlâhîdeki a’yan-ı sabitesi<sup>1</sup>- ağacın kökü gibidir. Ağaç yaprakları o sert ve sağlam kökten sürer.*

*Yapraklar, köke layık bir sûrette yetişir. Yani; kök, ne ağacı ise yaprakları da o ağacın olur.- Nefisler ve akıllarda böyledir. Onlarda ayan-ı sabitelerine tabidirler.*

*Vefa ağaçlarının felekte öyle meyveleri vardır ki onların kökü sabit, dalları semâdadır.<sup>2</sup>*

Bu ayette geçen “güzel kelime”yi Mevlânâ, ahdine vefa, yani Elest Bezmi’nde vermiş olduğu söze sadık olan insanların zikir ve tesbihatları olarak yorumluyor. İşte insanlar da ağaçlara benzerler. Hiçbir ağaç tohumunun aksine bir dal budak bitirmediği gibi, insan da Allah’ın ilm-i ezeli ile levh-i mahfuzda kaydetmiş olduğu kader-i ilâhiye aykırı bir şekilde hareket edemez. Yani a’yan-i sabitesi ne ise, dünyada o şekilde hareket eder. “Toprağa ne zaman gül tohumu ektin de diken bitti” der Mevlânâ.

Mevlânâ ve Bediüzzaman’a göre, insana, Allah tarafından, sebep-i hilkâtinin gereklerini gerçekleştirmesi için doğuştan sayısız yetenekler bağışlanmıştır. İnsan akıllı bir hayvan olmadığı gibi, sadece maddeden ibaret bir varlık da değildir. Onun iç dünyası ve bâtinî yönü, insanların kendi başlarına kavrayamayacakları kadar derindir. Onun maddî-manevî, zahirî-bâtinî, içsel-dışsal, açık-kapalı, somut-soyut, dünyevî ve uhrevî pek çok yönü bulunmaktadır. Her şeyden önce insan, varlığının idrakindedir ve bundan dolayı da ahlâkî ve etik kaygının öznesidir.

Mevlânâ ve Bediüzzaman için insan, Kur’an’da pek çok ayette tarif edildiği üzere, tüm kâinatta kendine özgü ayrıcalıklı bir yerdedir. Allah’ın, “Biz ben-i âdemi tekrîm ettik (ikrama mahzar kıldık)”<sup>3</sup> hitâbı, Mevlânâ’ya göre, Allah’ın insanın başının üstüne yerleştirdiği bir taç gibidir. Bu onur tacıyla birlikte, insan göklerin, gezegenlerin, yıldızların, dağların yani diğer her şeyin cevheri aslî amacı; diğer her şey de insanın arazıdır; tıpkı bir ağacın dalları, bir merdivenin

<sup>1</sup> A’yân-ı Sabite: İsim ve sıfatların ilahi ilimdeki suretlerine denir. Yine görülen âlemdeki şeyler, müşahhas varlık âlemine gelmeden önce, Allah’ın ilahi Zâtında kuvve halinde ve gelecekteki oluşunun ideleri olarak kendisi ile ilgili bilgisiyle aynı olan ezeli bilgisinin muhtevasında bulunmasına denir. Bkz. Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 30; Suâd el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, s. 831-839; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 125.

<sup>2</sup> Mevlana, *Mesnevî*, 12036 vd.

<sup>3</sup> İsra, 17/70.

basamakları gibi.<sup>1</sup> Aynı ayeti İbn Arabî'nin nazariyesinden değerlendiren Bediüzzaman, insanın Allah'ın bütün esmasına mazhar bir misal-i musağgar olduğunu ve içine Allah'ın diğer varlıklarına sınırlı sayıda bahşettiği her türlü duygu ve duyuyla doğuştan donatıldığını belirtir. Çünkü Bediüzzaman'a göre insan, Hâlik-ı Kâinatın esmasının nihayetsiz tecellilerine bir ayna olduğu için, hislerine nihayetsiz bir istidat verilmiştir<sup>2</sup>. Bunun yanında, insana isteyerek kabul ettiği bir anahtar veya "ben" (ene) verilmiş ki, bu emanet daha önce göklere, yere ve dağlara teklif edilmişti. Ancak onlar bunu yüklenmekten kaçınmışlardı.

Bediüzzaman'ın sisteminde, tam olmasa da bilinçli düşünce, ben, akıl, zihin, ruh veya bunların hepsinin diğer bütün bâtnî duyguların bir bileşkesi diye anlayabileceğimiz bir anahtar olan "ene", yalnızca kâinatın tılsımını açmakla kalmaz, aynı zamanda içindeki bütün hazineleri de meydana çıkarır.<sup>3</sup> Mevlânâ da, bu zor görevin öylesine can alıcı olduğunu belirtir ki, insan her şeyi unutsa da bunu unutmaması gerekir. Aslında insan dünyaya bu özel görevi yerine getirmek için gönderilmiştir. Eğer insan bunu yapmamış ise hiçbir şey yapmamış demektir.<sup>4</sup>

Burada dikkate değer bir husus da, Mevlânâ'nın babası Bahaddin Vele'din "emaneti", Bediüzzaman gibi "ene" olarak tefsir etmiş olmasıdır.<sup>5</sup> Bediüzzaman'a göre "ene" dünyanın tüm hazinelerinin harikulade bir anahtarı olmasına rağmen, kendisi de gayet muğlâk bir muammadır. Eğer o çözülebilirse, yaratılış ve kâinatın sırlarının tamamı çözümlenir. Öte yandan Mevlânâ, "Biz âdemoğlunu ikrama mazhar kıldık"<sup>6</sup> ilâhî hitabındaki sırta dikkat çekerek, "Allah göklere ve yere değil de insana bu şerefi bahşediyor"<sup>7</sup> der. Böyle bir şeref ise tabiidir ki, bedava değil, gayet pahalı olmalıdır. Bu emanetin kendisidir. İnsanı şeref elbisesi ve tacıyla asilleştiren bu emanet ise hiçbir şekilde kötüye kullanılmamalıdır.<sup>8</sup>

Bu emanetin tabii ve yakın icabı, insanın Allah'ı tanınmasıdır.

<sup>1</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 3574-5.

<sup>2</sup> Nursi, *Mektubat*, s. 503.

<sup>3</sup> Nursi, *Sözler*, s. 241.

<sup>4</sup> Mevlânâ, *Fihî Mâ Fihî*, s. 26.

<sup>5</sup> Schimmel, *The Triumphal*, s. 451.

<sup>6</sup> İsrâ, 17/70.

<sup>7</sup> Mevlânâ, *Discourses*, s. 27.

<sup>8</sup> Mevlana, *age*, s. 28.

İnsanın Elest Bezminde, âdemoğullarına sorduğu “Rabbiniz değil miyim” sorusuna “Evet Rabbimizsin dediler.”<sup>1</sup> Verilen olumlu cevabın anlamının hatırlanmasıdır. İnsanın bu çok önemli Elest anını hatırlaması, onu kendi başlangıcıyla irtibata geçirir. Mevlânâ’ya göre, tekrar diriltilinceye kadar gerçek mü’minin kalbinde bu his az da olsa bulunmalıdır.<sup>2</sup> Bu şekilde Allah’ın Rububiyetinin bilinmesi ise insanı bütün hayatı boyunca sürecektir. Bu noktayı ifade ederken, Bediüzzaman da üstadı Rûmî’yi takip eder ve onun şiirinden alıntılar yapar.

“Cenâb-ı Hak “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” dediğinde, “Evet sen bizim Rabbimizsin” dedin.

*Teşekkür ve minnet bu “Evet” sözünün neresindedir?*

*Zîrâ o söz, hüznün ve sıkıntıların kaynağıdır*

*Bilir misin hüznün ve sıkıntı sırrı nedir?*

*O, fakr ve fenâfillah kapısını çalmaktır.”<sup>3</sup>*

Mevlânâ’nın bu sınavın anlamından anladığı, fenâ bulmadır. Bu ise, Elest Bezmindeki gibi tam bir arınmışlık halinde, varlığından vazgeçmektir. Bediüzzaman ise insanın, Allah’ın ve onun kudretinin enginliğinin farkına varabilmesi için, kendi bilincinden vazgeçmesinin değil, aksine âcizliğinin ve fakirliğinin bilincine varmasının gerektiğini söyler. Bunu vurgulamak için de, Atâullah el-İskenderî’nin şu beytine başvurur:

*“Cenâb-ı Hakkı bulan neyi kaybeder?*

*Ve onu kaybeden neyi kazanır?”<sup>4</sup>*

Bediüzzaman’a göre insan, her şeyden önce Allah’ı bulmalıdır. İnsan O’nu bulsa, artık hiçbir şey kaybetmez. Fakat bu bulma, insanı dünyada sabredilmesi gereken ızdıraplara da maruz bırakır. Bir anlamda, ilâhî soruya verilen olumlu cevabın meyvesinin ücreti bu acılar yoluyla ödenmelidir. Bediüzzaman’a göre Allah’ı bulmak sadece O’nun varlığını ve birliğini idrak etmek değildir. Allah’a ve onun varlığının bilgisini her an kalbinde ve aklında muhafaza etmek, ihsan şuuruyla hareket etmektir. İnsan bu yüksek Allah bilincine

<sup>1</sup> A’râf, 7/172.

<sup>2</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 2344.

<sup>3</sup> Nursî, *Mektubat*, s. 356. Mevlânâ’nın şiiri için bkz. *Divân-ı Kebir*, 251/2818.

<sup>4</sup> Nursî, *Mektubat*, s. 357. Şiirin orijinal hali için bkz. İbn Atâullah İskenderî, *Şerh-i Hikemü’l-Atâiyye* s. 208.

ulaştığı zaman, Elest Bezmindeki “evet” cevabının gereğini yerine getirmiş olur.

Mevlânâ ve Bediüzzaman’ın imtihan ve acıdan anladıkları arasında bariz bir fark vardır. Mevlânâ’ya göre, insan kendi kişisel bilincini kaybedip, tamamen yokluk haline varıncaya kadar ıstraba dayanmalı ve fenâ halinde tıpkı Elest Bezminde olduğu gibi Allah’la buluşmalıdır. Bediüzzaman ise farklı bir bakış açısına sahiptir. O, fenâ makamını, ulaşılması arzulanacak son noktadan ziyade kişinin kendini bilme makamına ulaşmasından önce geçeceği bir ara makam olarak görür. İnsan daima hayatındaki bu makamın içinde olmalıdır. Ona göre, insanın emanetin sorumluluğunu yüklenmesi için, içinde bulunduğu dünyayı da unutmaması gerekmektedir. Onun bu farklı tavrı, şu sözlerinde açık bir şekilde görülmektedir:

*“Semâ nedir bilir misin? Varlık bilincinden sıyrılmadır*

*Fenâyı tecrübedir, bekâyı tatmak için”<sup>1</sup>*

Bediüzzaman için insanın bu dünyadaki tüm varlığı anlamlıdır. Yeter ki, kendinin, çevresinin hatta tam fark makamında Allah’ın varlığının bilincini korusun (Hakka’l-yakîn). İnsanın ferdî kemâlâtında temel bir yer tutan Hakka’l-yakîn makamının yani insanın acz ve fakrının ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Hâlıkına tam anlamıyla muhtaç oluşunun kâmil manada farkına varmasının da pek çok mertebeleri vardır. Böylece insanın Allah’ı bulması, onun mümkün olmalığını kavraması demektir. En sonunda geleceği noktada insan tam bir deneysel kesinlikle zâhirî ve bâtinî gözleriyle tam bir açıklıkla aczini müşahede ve itiraf eder.

*“Fâniyim, fâni olanı istemem. Acizim aciz olanı istemem.*

*Ruhumu Rahmana teslim eyledim, gayrı istemem.*

*İsterim, fakat bir yâr-ı bakî isterim.*

*Hiç ender hiçim, fakat bu mevcudâtı birden isterim”<sup>2</sup>*

İşte bu nedenle Bediüzzaman, kendinden öncekilerin tasavvuf anlayışlarını tam olarak yeterli bulmamıştır. Buna karşılık kendisi, Allah’a ulaştıran yeni bir yol önermiştir. Bu, doğrudan Kur’an’dan alınmış dört temel prensip (acz, fakr, şefkat ve tefekkür) üzerine oturtulmuştur ve onun ifadesiyle diğer yollardan daha kısa, daha

<sup>1</sup> Nursî, *Mektubat*, s. 357.

<sup>2</sup> Nursî, *Sözler*, s. 210.

güvenli ve herkese şamildir.

### 3. İnsanın Melekî ve Hayvânî Yönü

Mevlânâ ve Bediüzzaman'a göre insan, acınacak haldeki zayıf tabiatına rağmen, yaratılışın amacıdır. Yaratılışında mevcut olan istidat cihetiyle melekten daha üste çıkabilir. Rûmî, Hz. Peygamberin (s) bir hadisinde değindiği gibi, yaşayanları insan, hayvan ve melek olarak üçe ayırır. Allah meleklerle aklı, hayvanlara dürtüleri, insana ise ikisini birden bahşetmiştir. "Yani aklı dürtülerine egemen olan meleklerden üstün olur ve dürtüleri aklına egemen olan ise hayvandan daha aşağıdır."<sup>1</sup> Chittick'in de belirttiği gibi, Mevlânâ'daki insanın hayvani yönü tanımı, şeytani anlamına gelir.<sup>2</sup> O, hayvanî veya şeytanî yönün egemen olduğu insanın, hevasını ilah edinmiş, kendine tapan bir hayvan olacağını söyler.<sup>3</sup> Bu halden kurtulmak için tek ilaç Allah'ın nurudur.<sup>4</sup>

Başka bir yerde Mevlânâ, insanın akıl yönünü bilgiyle, hayvanî yönünü ise cehaletle özdeşleştirip; "Melekler bilgileri, hayvanlar cehaletleri sayesinde kurtuldular; insan ise iki mücadelenin ortasında kaldı"<sup>5</sup> der.

Bediüzzaman'ın da melek, hayvan, insan karşılaştırmaları bir fark dışında Mevlânâ'nın görüşlerine benzer. O fark da, Bediüzzaman'ın meseleyi insanın Allah'a ibadetine ve kulluğuna dönük olarak incelemesidir. O, " Şu kâinat sarayında bir nevi hademe olan insanlar hem melaikeye hem de hayvanata benzer. Ubudiyet-i külliyyede, nezaretin şumulünde, marifetin ihatasında, Rububiyetin tellallığında meleklerle benzer. Belki insan daha camidir. Fakat insanın kötülüğe iştahlı bir nefsi bulunduğundan, melaikenin hilafına olarak, pek mühim terakkiyat (yükseliş) ve tedenniyata (düşüş) mazhardır. Hem insan, amelinde nefsi için bir haz ve zatı için bir hisse aradığı için, hayvana benzer."<sup>6</sup>

Bediüzzaman'ın anlatımı, Mevlânâ'nunki kadar özgün değildir. Fakat daha bütüncüdür ve hizmet değeri gözetilerek

<sup>1</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 1491-7; *Discourses of Rûmî*, 89-90.

<sup>2</sup> Chittick, *The Sufi Path of Love*, s. 88.

<sup>3</sup> Mevlana, *Mesnevî*, IV, 2003.

<sup>4</sup> Mevlana, *Mesnevî*, I, 3697-99.

<sup>5</sup> Mevlânâ, *Divânü'l Kebir*, 918 / 9669.

<sup>6</sup> Nursî, *Sözler*, s. 156.



oluşturulmuştur. İkisinde de önemle vurgulanan ortak nokta ise insanın inisi ve düşüşü, nefsin şu anda bulunduğu duruma bağlıdır. Bediüzzaman, nefsi bazı aşağılayıcı tamlamalarla birlikte anar. Bunlar “nefisperest, dünyaperest, bedbaht, şikemperver, sabırsız, sersem, riyakâr, mağrur” gibi sıfatlardır. Mevlânâ da nefsi, “ejderha, firavun” gibi bazı sıfatlarla birlikte zikreder.

Bediüzzaman’a göre, nefsin en belirgin özelliklerinden biri de, onun hodbinliğidir (bencillik, kibir). Bu özelliği çoğu zaman onun olgunlaşmasının önündeki en büyük engeldir. Olgunlaşım mükemmelleşmek ise hüdâbinliktir. Yani Allah’ı tanıyıp, iyi kötü, güzel çirkin, yararlı zararlı, neşeli kederli her şeyin O’ndan olduğunu bilmektir.<sup>1</sup>

#### 4. İnsanın Bâtınî Hassaları: Akıl ve Kalp

Allah’ın insana doğuştan bahsettiği akıl, kalp ve diğer bütün yetiler, insanın dünya hayatında insan-ı kâmil olması; öteki dünyada ise, çok cömert ikramlarla donatılmış sonsuz bir hayata kendini hazırlaması içindir.

Mevlânâ ve Bediüzzaman’a göre, insanın tekâmülü için üç aşamalı bir görevi tamamlaması gerekir. İlk olarak insan, hiç bitmeyen arzularını ve nefsini kontrol altına almalıdır. İkinci olarak insan, kendi içindeki mücadele eden güçler arasında bir dengeyi, orta noktayı bulmalıdır. Mevlânâ’nın, bu mücadele eden güçler arasında asıl vurgusu, akıl-nefs mücadelesine; Bediüzzaman’ın asıl vurgusu ise, akıl-kalp mücadelesinedir. Üçüncü ve son olarak, zahiri ve bâtinî bütün hassalarını gerçek sahibinin hizmetine vermeli veya iki âlimin de ortak tabiriyle, bu çok değerli mücevherlerin tamamını, insana zaten bir fiyat biçmiş olan Allah’a satmalıdır. “Allah cennet karşılığında mü’minlerden mallarını ve canlarını satın almıştır.”<sup>2</sup>

Mevlânâ ve Bediüzzaman, aklın doğruyu ve hakikati olduğu gibi kavramadaki yetersizliği hususunda fikir birliği içindedirler. “Eğer bu meselede akıl, hakikati fark edebilseydi, Fahreddin Razî tasavvufa üstad olurdu”<sup>3</sup> diyen Mevlânâ şöyle devam eder: Aklın tek başına, gizli hakikati ve ilâhi güzelliği bilmesine imkân olmaması dolayısıyla

<sup>1</sup> Nursî, *Sözler*, s. 156.

<sup>2</sup> Tevbe, 9/111.

<sup>3</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 4144.

ki, yanlış bir akıl yürütmeyeyle şeytan, kendinin ateşten, Âdem'in de topraktan yaratıldığını söyleyerek; kendinin ondan daha üstün olduğuna, güya delil çıkartmıştır.<sup>1</sup>

Mevlânâ, sanki kendinin takipçisi olan Bediüzzaman'a model kurmak istermiş gibi kalbi, bilincin yerleştiği ve insanın tüm varlığının merkezi olan bir yere koyar. Onun tanımıyla kalp, Allah'ın nazargahı, ilâhî nurun mevkii ve aynasıdır. Eğer insan onu gerektiği gibi parlatır, saf ve temiz tutarsa, kesinlikle su ve toprak mahallinin ötesinden manzaraları izleyebilir.<sup>2</sup>

Aklın ve kalbin tanımı konusunda büyük ölçüde Mevlânâ ile aynı görüşte olan Bediüzzaman, bu ikisinin iman nuruyla birleştirilmesi gerekliliği üzerinde ısrarla durur. İman olmadan, bu ikisi arsında insan-ı kâmil olmak için zorunlu olan dengeyi tutturmak imkânsızdır. İşte bu nedenle, akıl ve kalp arasındaki uyumun sağlanması, Bediüzzaman'ın temel arzusu olmuştur. Ona göre Gazali, İmam-ı Rabbânî, Mevlânâ gibi kendisinden önceki üstadları, iman nurunun aydınlık rehberliğinin yanı sıra akıl ve kalbin uyumunu, hakikate götüren en verimli ve sağlıklı yol olarak görüyorlardı. Buna göre onlar, ehl-i hakikattirler. Çünkü kalp ile akıl arasındaki dengeyi sağlayarak uyanık kalmış ve her şeyde Allah'ın birliğini gösteren bir işareti görebilmişlerdir.<sup>3</sup>

Bediüzzaman için akıl ile kalp arasında sağlam ve dengeli bir ilişki, ancak iman sayesinde mümkündür. Akıl, insanın tüm zamanlarla (geçmiş, gelecek ve şimdi) arasındaki bağını sağlar.

Burada Mevlânâ ile Bediüzzaman'ın ayrıldıkları bir nokta vardır. Bediüzzaman'ın kalp ve akıl arasındaki dengeye verdiği öneme karşın Mevlânâ, kalbi aklın üstüne yerleştirir. Bu hususun tespiti akıl, kalp ve ruhun birbiri yerine kullanılmaları dolayısıyla oldukça güç olmasına rağmen, Mevlânâ'nın, aklın kalbin işlerine karışmaması gerektiğine dair uyarısına bakarak bu çıkarım yapılabilir. Ona göre kalp, akıl gibi sınırlandırılmış da değildir.<sup>4</sup> Ayrıca Mevlânâ'ya göre insan, kalbinin durumuna göre değer kazanır. Bediüzzaman ise kalp ve ruhu, öğrenmede sağlam ve yetkin araçlar olarak tanımlar. Kalp, aklın denetleyicisidir. Kalp de aklın koruyucu dikkati altındadır. Bu

<sup>1</sup> Aynı yer.

<sup>2</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 72.

<sup>3</sup> Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, s. 30-31.

<sup>4</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 3488 - 89.

dengeli halden dolayı Bediüzzaman, Allah'a doğru seyrinde, Mevlânâ'nın hep içinde kalmak istediği sekr (sarhoşluk) halini değil de, sahv (ayıklık) halini tercih etmiştir. Allah aşkını en iyi şekilde anlayabilmek, yalnızca Allah'ın varlığını ve nurlarını, insanın bilinci yerindeyken tefekkür etmesiyle mümkün olur.

Esasen bu gibi bazı ayrılıklar, bizleri her ikisi arasındaki başka bir yakınlığa ulaştırır. Bu, her iki âlimin de akıl ve kalbin alt bölümlerini, irade ve aşk olarak tanımlamalarıdır.

Hem Mevlânâ, hem de Bediüzzaman için muhabbet (sevgi, aşk) kâinatın varoluş sebebidir.<sup>1</sup> Kâinatın hem hayatı, hem de nurudur. Bu nedenle insan, kâinatın en câmî bir meyvesidir. Kâinatı istila edecek bir muhabbet, o meyvenin çekirdeği olan insan kalbinde dercedilmiştir. Asıl önemli olan ise, tek başına muhabbetin kendisi değil, öznesi ve nesnesidir. İnsan aşkını ya yaratılmışlara, ya da yaratana çevirir.

İnsan her şeyini, bütün yetilerini, aklını, kalbini, ruhunu, canını, muhabbetini ve iradesini, onların gerçek sahibi olan Allah'ın hizmetine vermelidir. Bu, onun insan-ı kâmil olması anlamına gelir. Mevlânâ da bu konuda şöyle der: "Allah diyor ki: *Seni satın aldım, anlarını, nefeslerin, sahip olduklarını. Eğer onları benim için harcarsan, eğer onları bana verirsen, onların ücreti ebedî cennettir. Bu senin, benim yanımdaki değerindir. Eğer kendini cehenneme satarsan, bu senin kendi kendine zulmetmen olacak. Tıpkı çok pahalı hançerler yapan bir adamın duvarına değersiz bir tas veya bal kabağı asması gibi.*"<sup>2</sup>

Bediüzzaman, bu konuyu daha somut örneklerle anlatır. İnsanın pek çok hassasının arasında özellikle ikisinin Allah'ın hizmetine verilmesini öğütler. Bunlar, iradenin merkezi olan akıl ve muhabbetin merkezi olan kalptir. Akıl, Allah'a satılması gereken bir alettir. Eğer akıl nefsin hesabına çalıştırılırsa, zararlı bir âlete döner. Allah hesabına çalıştırılırsa öyle tılsımlı bir anahtar olur ki, şu kâinatta var olan nihayetsiz rahmet hazinelerini ve hikmet definelerini açabilir. Bununla, sahibini ebedi saadete ulaştıran bir mürşid-i Rabbanî derecesine çıkar.<sup>3</sup>

Mevlânâ ve Bediüzzaman arasındaki en belirgin ortaklık, insanın gerçek başarısının, aslî görevlerini yapıp yapmadığıyla ölçülmesidir.

<sup>1</sup> Nursî, *Sözler*, s. 156.

<sup>2</sup> Mevlânâ, *Discourses of Rûmî*, s. 28.

<sup>3</sup> Nursî, *Sözler*, s. 9.

Eğer insan zahirî ve bâtinî duygularının dizginine yapışıp, onları ruhun kontrolü altına alır, imanın yol göstericiliğinde kalp ile aklı arasındaki dengeyi sağlar ve sonuçta bunların hepsini yaratanına verirse, gerçekten insan denmeye hak kazanır. Mevlânâ'nın deyişiyle bir "makrokosmos" (el-insanü'l-kebir) olur.<sup>1</sup> Ya da Bediüzzaman'ın deyişiyle, "meyvedar koca bir ağaç olmakla büyük bir hakikat-ı külliye suretini alır."<sup>2</sup> Bu halde olan insan, en mükemmel şekliyle Hz. Muhammed (s)'de görülen insan-ı kâmil mertebesine ulaşabilir. Böyle bir hal, insanı, Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahür ettiği bir mertebeye yüceltir. Bu durumda insan, gören göz, tutan el, işiten kulak hadisinde geçen efal-i ilahiye bir ayna olur. Bu büyük saadet makamında insan yeni bir kavrayış, hikmet gözü veya duru-görü kazanır ki, Bediüzzaman bu hali, "gözden gaflet perdesinin kalkmasıyla eşyayı bir açıdan değil, sayısız açılardan ve pek çok hikmetleriyle beraber görme" olarak tanımlar.<sup>3</sup>

#### Sonuç

Etkileri günümüzde de devam eden iki İslâm âlimi Mevlânâ ve Bediüzzaman, düşüncelerinde ve eserlerinde daima insanı merkez olarak kabul etmişlerdir. İnsanı yaratanına yaklaştıran ve ebedi mutluluğa ulaştıran yolları göstermişlerdir. Biri tasavvufun tüm inceliklerini kullanarak, diğeri hakikatin yol göstericiliğinde, "insan-ı kâmil"i ortaya çıkarmayı hedeflemişlerdir. Metotlarında bazı farklılıklar olsa da, her ikisi de aynı hakikati savunmuşlar, başta ma'rifetullah, Kur'an ve Sünnetin hayata geçirilmesi olmak üzere, insanın ruhi yönden yücelmesi, bu sayede sağlıklı, huzurlu ve ahenk içinde bir toplumun oluşması için çaba sarf etmişlerdir. İslamı yeniden yorumlayarak hem kendi çağlarına hem de geleceğe ışık tutmuşlardır.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 521.

<sup>2</sup> Nursî, *Sözler*, s. 137.

<sup>3</sup> Nursî, *Sözler*, s. 137.

*Bibliyografya*

- Abdülkerim el-Cilî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdülkadir Akçiçek, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1980.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1351.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- -----, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf (İslam'da Manevî Hayat)*, çev.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1999.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1991.
- Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut 1985.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.
- Azizüddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, çev.: Mehmet Kanar, İstanbul 1990.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Sosyo – Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd ei-Ferraî Ebû Muhammed, *Me'âlimu't-Tenzîl*, Beyrut 1987.
- Beydâvî, Tefsîr, Beyrut 1997.
- Buhârî, İsmail b. İbrahim, *Sahîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul trs.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah (Tâcu'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye)*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Mısır trs.
- Cilî, Kutbuddin Abdülkerim b. İbrahim b. Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, hazırlayanlar: Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Düzen, İbrahim, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, Furkan Yayınları, İstanbul 2000.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul trs.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Matbaatu'l-Osmâniyye, Mısır 1933.
- Gül, Halim, *Mesnevî'de Kur'anî Referanslar ve Kur'an Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2003.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Füsûsu'l-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, İstanbul 1287.
- -----, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut trs.
- -----, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz.: Mustafa Tahralı, İstanbul 1992.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin, *Mu'cemu Makâyısı'l-Luga*, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, Kahire 1366.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1401.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1998.
- Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dâru'd-Da've (Çağrı Yayınları), İstanbul 1986.
- Konuk, Ahmet Avnî, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, hazırlayanlar: Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1990.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1372.
- Mevlânâ, Celâleddin Muhammed b. Muhammed b. El-Hüseyin el-Belhî er-Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.
- -----, *Divân-ı Kebîr*, haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- -----, *Fîhi Mâ Fîh*, çev.: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî b. El-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1987.
- Nursi, Bediüzzaman Said, *Mektûbât*, Yeni Asya Neşr., 1994 (Printed in Germany).
- -----, *Sözler*, Yeni Asya Neşriyat, 1994 (Printed in Germany).

- -----, *Mesnevî-i Nuriye*, Yeni Asya Neşriyat, 1994 (Printed in Germany).
- -----, *Kaynaklı İndeksli Risale-i Nur Külliyyatı(1-2 cilt)*, Nesil Basım-Yayın, İstanbul 1996.
- Önder, Mehmet- Binark, İsmet- Sefercioğlu, Nejat, “Mevlâna Bibliyografyası, I-II, Ankara, 1973.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dâru Kahramân, İstanbul 1986.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fethu'l-Kadîr Câmiu beyne Fenni'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Beyrut trs.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- Tehânevî, Muhammed, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, Beyrut trs.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.

\_\_\_\_\_Makaleler\_\_\_\_\_

- Duru, Necip Fazıl “Türkiye Üniversitelerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Eserleri ve Mevlevîlikle İlgili Yapılmış Doktora ve Yüksek Lisans Çalışmaları”, *Nüsha-Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl 4, S. 15, Ankara, Güz 2004, s. 41-52.
- Karaismailoğlu, Adnan, “Mevlâna Kongrelerinde Sunulmuş Olan Tebliğler”, III. Uluslararası Mevlâna Kongresi, 5-6 Mayıs 2003, Bildiriler, Ayı Basım, Konya, 2004, s. 331-358.
- Şimşekler, Nuri, “Mevlânâ ve Mevlevîlik Hakkında Yazılmış Yeni Harfli Türkçe Eserler Bibliyografyası”, *Doktora Semineri*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1995.
- Taşdelen, Sinan, “Mevlâna ve Mevlevîlik Bibliyografyası”, *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik*, Konya 2002, s. 353-366
- Tekin, Mustafa, *Mevlânâ Bibliyografyası*, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı*, Yıl:6, S. 14, Ankara, Ocak-Haziran 2005, s. 735-774.
- Temizel, Ali, “Mevlevîlikle İle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: V, S. 18, Ankara, Yaz 2005, s. 99-114.





## Hz. Peygamber'in Saç veya Sakalının Sonraki Kuşaklara İntikali ve Sakal-ı Şerif Merasiminin Rivayetlerdeki Temeli

Kadir PAKSOY\*

*Özet:* Hz. Peygamber'in saç telleri, sahabe tarafından muhafaza edilmiştir. Sonrasında elden ele, ilden ile intikal eden saç telleri, tarihî mekânlarda korunmuştur. Mübarek gün ve gecelerde düzenlenen Sakal-ı Şerif Merasimleri ile halkın ziyaretine arz edilmiştir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in sakalı olarak ifade edilse de rivayetlere göre Onun saç telleri olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde de bu merasimler yapılmaktadır. İşte bu makalede Hz. Peygamber dönemi olan asr-ı saâdetten itibaren sonraki dönemlere saç ve sakal tellerinin intikali incelenmektedir.

*Anahtar Kelimeler:* Hz. Peygamber, saç, sakal, teberrük, merasim.

*Transfer of the next generation of hair or beard of the Prophet, and fundamental of beard ceremony in narrations.*

*Abstract:* The hairs of the Prophet have been preserved by his companion. Then hand to hand and transferred to the provinces of the hair of the historical places are preserved. Blessed days and nights, the "Bear Ceremonies to kiss" and were offered to the public. Expressed as a matter of the Prophet's beard, his hair strands contain. Today, these ceremonies are. In this article, beginning from the Prophet of his hair and beard wires transfer of subsequent periods are examined.

*The keywords:* The Prophet, hair, beard, endowment, ceremonial

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, paksoykadir@hotmail.com

### Giriş

"Sakal-ı şerif", "lihye-i şerif" ya da "lihye-i saâdet" şeklinde ifade edilen "emanet-i nebevî", Hz. Peygamber'in saç ve sakal tellerini ifade etmektedir. Kaynaklarda zikredilen rivayetlerde de Onun sakalının veya saç tellerinin muhafaza edildiği kaydedilmektedir. İlgili rivayetlerde geçen شعر [şa'r / şa'ar] tabiri; saç, kıl, tüy gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Bu itibarla halk arasında "sakal-ı şerif (lihye-i şerif)" şeklinde yaygın olarak bilinen şeyin aslında Hz. Peygamber'in hem saç hem de sakal tellerinden ibaret olduğunu belirtmekte yarar var.

Hız. Peygamber'e ait sakalların günümüze kadar üç yolla ulaştığı düşünülebilir: Birincisi Ashab-ı kiramdan, Hız. Peygamber'in sakalından bir parçaya sahip olanlar bunu ne pahasına olursa olsun korumak azmini göstermiş; vefat ederken de aynı duygularla evlâdına intikal ettirmiştir. Böylece bu sakal telleri asırlar boyunca kutsal bir miras olarak babadan oğula, dededen toruna intikal etmiştir. İkinci yol zaman içinde sonraki asırlarda yaşayan müslümanların da bu mübarek sakaldan bir tek tele bile sahip olmak arzusunu göstermeleridir. Böylece evlerinde, ellerinde sakal-ı şerif bulunan aileler, komşularına ve diğer din kardeşlerine, gösterdikleri aşırı sevgi ve ilgiden ötürü -ellerindeki miktar elverdiği ölçüde- armağan etmişlerdir. Böylece ikinci elden sahip olan aileler de bunu kutsal bir emanet bilmiş ve muntazam bir şekilde korumuşlardır. Üçüncü yola gelince; zaman içinde halifeler bu tip sakal-ı şerif parçalarını gerek kaybolabileceği endişesiyle, gerekse halkın rağbet gösterdiği kutsal emanetleri elleri altında bulundurmaya gayesiyle Hız. Peygamber'den intikal eden kılıç ve bürde (hırka) gibi şeylerle beraber özel korumaya almışlardır.<sup>2</sup>

Başta Ashab-ı Kirâm, Hız. Peygamber'in kesilen saç ve sakallarına sahip çıkmış ve sonraki kuşaklara intikal ettirmişlerdir. Bu hususta başta Enes b. Mâlik olmak üzere muhtelif sahabîlerden ve onların hâne halkından gelen rivayetler vardır. Bu rivayetleri sırasıyla inceleyelim.

<sup>1</sup> İbnu'l-Esir, Mecduddîn Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis*, Beyrut 1399/1979, II, 55; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Misrî, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1410, "şeare" md., VI, 112.

<sup>2</sup> Algül, Hüseyin, "Sakal-ı Şerif", *Şâmil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005, V, 12-13.

*Enes b. Mâlik ve Aile Fertlerinden Nakledilen Rivayetler*

Enes b. Mâlik demiştir ki: “Resûlullah (s.a.s.)’i gördüm; berber onu tıraş ediyordu. Ashabı etrafını sarmıştı. Tek kılının yere düşmesini istemiyorlar, içlerinden birinin eline düşsün istiyorlardı.”<sup>1</sup>

Yine Enes b. Mâlik, Vedâ haccında şahit olduğu bir hâdiseyi şöyle anlatır: “Resûlullah (s.a.s.) hac yaparken Akabe’de Şeytanı taşıladı sonra Mina’da kurbanını kesti. Berberini çağırdı ve tıraş oldu. Berber sağ tarafından kesilen saçları orada bulunan ashâba tek ve ikişer tel olmak üzere taksim etti. Sol tarafından kesilenleri de Ebû Talha el-Ensârî’ye verdi.”<sup>2</sup>

Ahmed b. Hanbel’in rivayetinde Ebû Talha el-Ensârî’nin Resûlullah’ın kesilen saçlarının yarısına el koyduğu anlatılmaktadır. Diğer yarısının ise orada bulunan ashaba taksim edildiği kaydedilmektedir. Ayrıca Ebû Talha’nın elde ettiği saçları alıp zevcesi Ümmü Süleym’e götürdüğü, onun da misk ile harmanladığı bildirilmektedir.<sup>3</sup>

Rivayette adı geçen Ebû Talha el-Ensârî, Enes b. Mâlik’in üvey babasıdır. Enes’in annesi Ümmü Süleym, kocası Mâlik’in ölümünden sonra onunla evlenmiştir.

Kaynaklardan edinilen bilgiye göre, hac mevsiminde Hz. Peygamber’in berberi Ma’mer b. Abdullah el-Adevî idi. Mina’da kurbanını kestikten sonra ihramdan çıkmak için başını tıraş ettirmiştir.<sup>4</sup>

Resûlullah (s.a.s.) Medine’de iken genellikle Ebû Taybe ile Ebû Hind namındaki berberlik mesleği icra eden şahıslara başını ve sakalını tıraş ettirmiştir. Hatta bazı defalar ensesinden ve iki omuzları arasından hacamat yaptırmıştır.<sup>5</sup>

Ashâb-ı kirâm ve özellikle de Enes b. Malik’in hane halkı, Hz. Peygamber’in saçlarını muhafaza etmeye ihtimam göstermişlerdir. Zira Enes b. Mâlik’in hane halkı, Hz. Peygamber’le çok yakınlık ve samimiyet kurmuşlardı. Hz. Peygamber (s.a.s.), kimi zaman onların

<sup>1</sup> Müslim, Fedâil 75.

<sup>2</sup> Müslim, Hac 324–326

<sup>3</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 146, 212, 239, 287

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 400

<sup>5</sup> Buhârî, “Tib” 13; Müslim, “Musâkât” 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 90, III, 182

hanesine gelir ve kendisine hazırlanan bir sedir üzerine uzanarak kaylule (öğle) uykusuna çekilirdi. Hatta bir defasında Enes'in annesi Ümmü Süleym, kaylule esnasında Hz. Peygamber'in başucuna gelerek ve mübarek alnında biriken ter tanelerini ve yastığa düşen saç tellerini bir bardak içine almaya çalışır. O esnada Allah Resûlü uyanır ve "Ey Ümmü Süleym ne yapıyorsun?" diye sorar. O da "Ey Allah'ın Resûlü, senin terini alıp güzel kokularımızın içine katmak istemişim." cevabını verir. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ona izin verir. Ümmü Süleym de kokuların en özelini ve en güzelini elde eder.<sup>1</sup>

Bu hâdiseyi tâbiin ravilerinden Sâbit el-Bünânî, Humeyd, Ebû Kılâbe ve daha başkaları Enes b. Mâlik'den rivayet etmişlerdir. İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha rivayetinde ise Ümmü Süleym'in Hz. Peygamber'e şöyle dediği kaydedilmiştir: "Ey Allah'ın Resûlü! Çocuklarımız için bunun bereketini umuyoruz." Hz. Peygamber de ona "İsabet ettin." buyurur ve izin verir.<sup>2</sup>

Enes b. Mâlik'in torunu Sümâme ise aynı rivayeti dedesinden naklettikten sonra şunları ekler: Dedem Enes b. Mâlik (r.a.), doksan küsur sene yaşadı ve bu emaneti muhafaza etti. Vefat ederken Resûlullah'dan intikal eden ve aralarında saç tellerinin bulunduğu güzel kokuları cenazesinde kullanılmasını vasiyet etti. Bu güzel kokular, dedemin teçhiz ve tekfininde cesedine ve kefenine sürüldü.<sup>3</sup>

#### *Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe Rivayeti*

Hz. Peygamber'in saçlarını muhafaza eden bir başka sahabî Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'dir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Veda Haccında kurbanını kesip ihramdan çıkarken saçlarını kestirdiği esnada diğer sahabiler gibi o da mübarek saçlarından bir kısmını elde eder. Kendi hissesine düşen bu saç tellerini itina ile muhafaza ederek güzel kokular sürer. Hatta güzel kokularla harmanlanması sebebiyle bu saç tellerinin renginin değiştiği kaydedilir.<sup>4</sup>

#### *Hâlid b. Velid Rivayeti*

Hz. Peygamber (s.a.s.), hacda kurbanını kestikten sonra berberini

<sup>1</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 136; VI, 376.

<sup>2</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 221.

<sup>3</sup> Buharî, "İsti'zân" 41; Müslim, "Fedâil" 84.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 42.

çağırır. Bu esnada sahabeden bir topluluk, Hz. Peygamber'in kesilen saçlarını elde etmek üzere toplanırlar. Berber onlara Resûlullah'ın başının sağ tarafından kestığı saçları taksim eder. Sonraki kestiklerini de Ebû Talha el-Ensâri'ye verir. Hâlid b. Velid ise tıraş esnasında berberle konuşup Resûlullah'ın perçemindeki (alnının üzerindeki) saçları kendisine vermesi için hususi talepte bulunur. Berber de onun bu talebini yerine getirir. Hâlid b. Velid de bu saç tellerinin bir kısmını külâhının ön tarafına -Hz. Peygamber'in başının ön tarafındaki saç telleri gibi- yerleştirir. Diğer kısmını ise rastladığı kimselere birer ikişer tel şeklinde dağıtır. Bu hususta Hz. Ebûbekr es-Sıddık (r.a.) şu ayrıntıyı anlatır: Ben, Hâlid b. Velid'i Uhud, Hendek ve Hudeybiye gibi karşılaştığımız her vak'ada bize karşı çetin bir hasım olarak düşman cephesinde görüyordum. Fakat daha sonra onu şu vaziyetine şahit oldum: Resûlullah (s.a.s.), Veda haccında kurbanını kestikten sonra başını tıraş ettiriyor; Hâlid b. Velid ise şöyle diyordu: "Yâ Resûlallah, ne olur perçeminden kesilmekte olan saçları bana ver! Bu hususta başkasını bana tercih etme! Anam babam sana feda olsun!" Nihayetinde Resûlullah'ın perçemindeki saçları elde eden Hâlid b. Velid, onları tutup yüzüne, gözüne ve dudaklarına sürüp öpüyordu.<sup>1</sup>

Bu vak'ayı nakleden Vâkîdî, Hâlid b. Velid'in Rasûlullah'a ait saç tellerini ihtimamla koruması hususunda bir başka rivayeti şöyle kaydeder:

Hâlid b. Velid, Hz. Peygamber'le birlikte Veda hacına iştirak etmişti. Resûlullah (s.a.s.) başındaki saçları kökten tıraş ettirirken Hâlid b. Velid Onun perçemindeki saçlara talip olmuş ve onları alıp başlığının ön kısmına koymuştu. Öyle ki, Hâlid, herhangi bir toplulukla savaşın da Allah o topluluğu hezimete uğratmış olmasın. Hâlid, Yermuk Savaşında düşmanla mücadele ederken başlığı yere düşünce "Başlığım, başlığım!" diye onu araştırmaya koyuldu. Savaşın şiddeti duraklayınca kendisine "Ey kumandan! Savaşın iyice kızıştığı bir sırada canını hiçe sayarak başlığının peşine düşmene hayret ettik. Nedir bu vaziyet?" diye sordular. Hâlid de onlara şöyle dedi: "Başlığımda Resûlullah'ın perçemindeki saçlarını taşımaktayım. Öyle ki, bu başlıkla kime meydan okumuş ve kimle savaşa tutuşmuşsam o kişi hezimete uğramıştır."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vâkîdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, III, 1108.

<sup>2</sup> Vâkîdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, III, 1157.

Taberânî ve Hâkim'in kaydettiği rivayette ise bu vak'a şöyle nakledilmektedir: Yermuk savaşında Hâlid b. Velîd başlığını kaybetti. Yanındakilere başlığını aramaları için talimat verdi. Fakat başlığı bulamadılar. Hâlid onlara ısrarla başlığı bulmalarını söyledi. Nihayet eski ve yıpranmış bir başlık buldular. Hâlid b. Velîd hemen onu aldı ve ihtimam göstermesini şöyle izah etti: Resûlullah (s.a.s.) umre yaptı ve saçlarını kökten tıraş ettirdi. Ashabı onun etrafını kuşattılar ve kesilen saç tellerini elde etmede birbiriyle yarıştılar. Ben de onlardan önce davranıp mübarek perçeminden (alınının üzerinden) kesilen saçları elde ettim. Saç tellerinden birkaçını bu başlığın içinde taşımaktayım. Bu başlık üzerimdeyken hangi savaşa katıldıysam bana nusret (muzafferiyet) nasip oldu.<sup>1</sup>

#### *Hz. Âişe'den Nakledilen Rivayet*

Resûlullah (s.a.s.)'in hanımlarından da Onun saçlarını muhafaza edenler vardı. Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, hanımlarından Hz. Âişe, Onun saç tellerini ihtimamla yanında muhafaza ediyor, hatıra olarak saklıyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde bir cam fanus içinde muhafaza edilen saç tellerini görenler Hz. Âişe'ye "Sizin yanınızdaki/hanenizdeki bu saç tellerinin mahiyeti nedir?" diye merakla sormuşlardır. O da şu cevabı vermiştir: "Allah Resûlü (s.a.s.), Vedâ Haccında saçlarını kökten kestirdiği esnada berberi tarafından ashaba taksim edilmesi sırasında herkes gibi bize de bu saç tellerinden birkaçı nasip oldu."<sup>2</sup>

#### *Ümmü Seleme'den Nakledilen Rivayet*

Resûlullah'ın saçlarını muhafaza eden hanımlarından birisi de Ümmü Seleme validemizdir. Tabiîn ravilerinden Osman b. Abdullah b. Mevheb, bu hususu şöyle rivayet eder: Ben Ümmü Seleme validemizin hanesine girmiştım; bize Hz. Peygamber'in saçından kırmızımtrak boyalı bir tutam saç çıkardı.<sup>3</sup>

Osman b. Abdullah b. Mevheb'in bir başka rivayeti şöyledir: Aile fertlerim beni Ümmü Seleme validemize gönderdiler ve içinde Resûlullah'ın saç tellerinin bulunduğu fanusu getirmemi istediler.

<sup>1</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IV, 104; Hâkim, *Müstedrek*, III, 338.

<sup>2</sup> Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, III, 1109.

<sup>3</sup> Buhârî, *Libas* 66.

Bizden birisine göz değdiği yahut bir rahatsızlık isabet ettiği zaman Ümmü Seleme validemize giderler, ondaki Resûlullah'a ait saç tellerinin bulunduğu bu fanusu talep ederlerdi. Ben fanusa dikkatli baktım ve içinde Hz. Peygamber'e ait kırmızımtırak bir saç teli gördüm."<sup>1</sup>

#### *Rivayetler Işığında Bazı Tespitler*

Hz. Peygamber'in hanımları olsun, Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym gibi hanım sahabiler olsun, daha niceleri Resûlullah'ın saçlarını teberrük niyetiyle yanlarında muhafaza etmişlerdi. İhtimam gösterdikleri bu saç tellerine güzel kokular sürmüşlerdi. Aslında siyah olan saç telleri, bu kokularla harmanlandığı için kırmızımtırak bir renge dönüşmüştü. İlerleyen yıllarda Resûlullah'ı bizzat görme imkânı bulamayan tabiîn ile tebe-i tabiîn ve sonraki nesiller ise Hz. Peygamber'in güzel kokularla harmanlanmış saç tellerini görmekte idiler. Ne var ki bazı raviler, bu saç tellerinin güzel kokuyla (ıtriyatla) harmanlanmasından dolayı kırmızımtırak renge dönüşmesini hesaba katmadığı için güya Hz. Peygamber'in saçlarının boyalı yahut kınalı olduğunu zannetmekteydiler. Oysa Hz. Peygamber (s.a.s.) saçlarını boyamamış ve kına yakmamıştır. Zira Medine döneminde on yıl boyunca Hz. Peygamber'in yanında ve hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik (r.a.), bu konudaki tereddütleri bertaraf edecek açıklamalarda bulunmuştur. Bir defasında Hz. Enes'e, Hz. Peygamber'in kına yakınıp yakınmağından sorulmuş, o da şöyle cevaplamıştır: "Resûlullah (s.a.s.) saçlarına boya yahut kına tatbik etmemiştir. Hem buna ihtiyaç da duymamıştır. Nitekim Onun saç ve sakalında sayılacak kadar az miktarda ak teller vardı. Hatta vefatı sırasında saç ve sakalında ancak yirmi beyaz tel vardı."<sup>2</sup>

Hz. Peygamber'in boya veya kına kullanmadığını teyit eden bir başka rivayet şöyledir: Ömer b. Abdülaziz, halife olmadan önce Medine valisi olarak görev yapmaktayken bir defasında Hz. Enes (r.a.) Medine'ye teşrif eder. Ömer b. Abdülaziz ona bir elçi göndererek, "Resûlullah (s.a.s.) saçını boyadı mı?", diye sormasını ister. Zira Ömer b. Abdülaziz, kendisine gösterildiği üzere Hz. Peygamber'den intikal eden saç tellerinin renginin değişmiş /

<sup>1</sup> Buharî, Libas 66.

<sup>2</sup> Buharî, Libas 66; Ebû Davud, Teraccul 17.

boyanmış olduğunu, bu sebeple saçlarını boyayıp boyamadığını merak eder. Enes b. Mâlik cevaben şunları söyler: “Resûlullah’ın saçları siyah idi. Ömrünün sonunda saç ve sakalındaki aklık sayılacak kadar azdı. Saymaya çalıştığım da, saç ve sakalındaki ak teller on biri geçmezdi. Sizin gördüğünüz boyalı saç tellerine gelince, Hz. Peygamber’in saçını muhafaza eden kimselerin bu saç tellerine koku sürmeleri sebebiyle rengi değişmiş ve boyalı hale gelmiştir.”<sup>1</sup>

Saâdet asrının takipçileri ve hayırlı bir nesil olan tâbiin dönemi insanları, Hz. Peygamber’in mübarek saç tellerinden bir tekine dahi sahip olmayı pek çok şeyden daha önemli görmüşlerdir. Mesela, Hz. Peygamber’in saç tellerini almada ashabın birbiriyle yarıştığını Enes b. Mâlik’den nakleden tabiîn ravisi Muhammed b. Sîrîn, “Hatta biz, Resûlullah’ın saçından bir miktarını Enes b. Mâlik’ten –yahut Enes’in aile fertlerinden- elde ettik.” diye arkadaşı Abîdetü’s-Selmânî’ye söylemiştir. Abîdetü’s-Selmânî ise şu temennisini dile getirmiştir: “Peygamberin bir tek saç telinin benim yanımda bulunması, bana dünyadan ve dünyadaki her şeyden daha sevimli gelir.”<sup>2</sup>

### Sonuç

Sahabe-i Kiram başta olmak üzere müslümanlar, Hz. Peygamber’in saç ve sakalını kuşaktan kuşağa muhafaza etmişler ve sonraki kuşaklara intikal ettirmişlerdir. Evlerinde, ellerinde Hz. Peygamber’in saç ve sakalından bir tutam bulunduran aileler, komşularına ve diğer din kardeşlerine, gösterdikleri aşırı sevgi ve ilgiden ötürü -ellerindeki miktar elverdiği ölçüde- armağan etmişlerdir. İkinci elden sahip olan aileler de bunu kutsal bir emanet bilmiş ve muntazam bir şekilde korumuşlardır. Ayrıca zaman içinde halifeler, gerek kaybolabileceği endişesiyle, gerekse halkın rağbet gösterdiği kutsal emanetleri elleri altında bulundurmaya gayesiyle Hz. Peygamber’den intikal eden kılıç ve bürde (hırka) gibi şeylerle beraber saç ve sakal tellerini de özel korumaya almışlardır.

Tarih boyunca Hicaz bölgesine hizmet götüren müslümanlar tarafından mukaddes emanetlerin sağlam bir şekilde korunduğu kaydedilmektedir. Mukaddes emanetler, Hulefâ-i Râşidîn’den Emevîlere, onlardan da Abbasîlere geçmiştir. 1258’de Bağdat’ın

<sup>1</sup> Hâkim, *Müstedrek*, II, 663.

<sup>2</sup> Buhârî, *Vudû’* 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 256; İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, III, 505.



Moğollar tarafından tahribini müteakip Abbâsî halifeleri Memluk devletinin himayesine girmişler ve kutsal emanetleri Kahire'ye taşımışlardır. Yavuz Selim Hân'ın 1516 senesinde Mısır'ı fethetmesiyle -sakal-ı şerîf de dâhil- kutsal emanetler İstanbul'a getirilmiştir. Diğer taraftan Birinci Dünya Savaşı arifesinde Mekke ve Medine'deki mukaddes emanetler de İstanbul'a getirilerek koruma altına alınmıştır. Dinî ve tarihî bakımdan büyük önem taşıyan mukaddes emanetler, başlangıçta devlet hazinesinde korunmuş, akabinde Topkapı Sarayı Hırka-i Saâdet Dairesi ve Mukaddes Emanetler Bölümü'nde muhafaza edilmiştir. Günümüzde de bu mukaddes emanetler ve sakal-ı şerifler, bazı dini gün ve gecelerde halkın ziyaretine açılmaktadır.<sup>1</sup>

Gerek halk tarafından gerekse siyasî otoriteler tarafından titizlikle korunan sakal-ı şerifler, büyük camilerde, saraylarda, köşklere ve konaklarda kandil ve bayram günlerinde ziyarete açılmaktadır. Bugün birçok tarihî camide bulunan sakal-ı şerifler genellikle minberin son basamağından sonraki sahanlıkta bir kutu içindeki cam mahfaza içinde ve bohçalara sarılı vaziyette korunmaktadır. Ziyaret sırasında salât-ü selâm ile yerinden indirilir ve açılarak mihrabın önünde yüksekçe bir sehpa üzerine konulur. İmam ve beraberindeki topluluk tarafından cemaate arz edilir. Cemaat de salât-ü selâmlarla sakal-ı şerif mahfazasına el sürer, yüz sürer, öpüp alnını ve yanaklarını dokundurur. Büyük bir heyecan ve coşkuyla, salât ve dualarla Peygamber sevgisini eda ederler.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, tarihte sakal-ı şerif ziyaretleri, Müslümanların Hz. Peygamber'e besledikleri derin sevginin belirtisi olarak bir gelenek tarzında ortaya çıkmıştır.

Netice itibarıyla sakal-ı şerif ziyaretlerinde Hz. Peygamber (s.a.s.) hatırlanmakta ve Ona yüzlerce ve binlerce salâvat-ı şerife okunmaktadır. Gönülleri Peygamber sevgisiyle coşkulu, safi ve samimi olarak Ona salâvat getiren müminlerin bu merasimleri elbette boşa gidecek değildir.

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. Öz, Tahsin, *Hırka-i Saâdet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese*, İstanbul 1958, s. 11 vd.; Aydın, Hilmi, *Hırka-i Saâdet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*, İstanbul 2004, s. 9 vd.; Algül, Hüseyin, "Sakal-ı Şerif", *Şâmil İslam Ansiklopedisi*, V, 12-13

Burada bir numune olması bakımından İstanbul Topkapı Sarayı Mukaddes Emanetler Bölümü Mukaddes Emanetler Odasındaki Sakal-ı Şerifin mahfazasıyla birlikte bir resmini sunuyoruz.



#### *Kaynakça*

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Beyrut 1993.
- Algül, Hüseyin, “Sakal-ı Şerif”, *Şâmil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005.
- Aydın, Hilmi, *Hırka-i Saâdet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*, İstanbul 2004.
- Buharî, Muhammed b. İsmail el-Cu’fî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, I-VIII, Beyrut 1992.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-II, Beyrut 1988.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, I-IV, Beyrut, ts.
- İbnu’l-Esîr, Mecduddîn Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs*, Beyrut 1399/1979.

- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, İstanbul 1984.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem el-Mısri, *Lisânu'l-arab*, [I-XV], Beyrut 1410/1990.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî ez-Zuhrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ (Kitâbu't-Tabakât el-Kebîr)*, [I-VIII], Beyrut 1405/1985.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, [I-II], Beyrut 1409/1988.
- Kettânî, Abdulhay, *et-Terâtîbu'l-idâriyye*, [I-II], Beyrut, ts.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, [I-II], thk. M. Fuâd Abdalbâkî, Kahire 1410/1990.
- Mubarekfurî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-şerh-i Câmiî't-Tirmizî*, I-X, Beyrut, ts.
- Muhammed Besyûnî Zağlûl, *Mevsûatu etrâfi'l-hadîsi'n-nebevî*, [I-XI], Beyrut 1410/1989.
- Muhammed Ebu Zehra, *Hâtemü'n-nebiyyîn*, Beyrut, ts.
- Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehras li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1986.
- Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, Beyrut 1407/1987.
- -----, İslâm Peygamberi, [I-II], çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990.
- Münzirî, Abdulazîm b. Abdulkavî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, I-V, Kahire 1937.
- Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, I-V, Beyrut 1994.
- Nesaî, Ahmed b. Şu'ayb en-Nesaî, *es-Sünen*, [I-VIII], Beyrut 1412/1992.
- Öz, Tahsin, *Hırka-i Saâdet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese*, İstanbul 1958.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-Hasâisu'l-kübrâ*, I-III, nşr. Muhammed Halîl Herrâs, Kahire 1387/1967.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Tahkik: Mahmud et-Tahhân, Riyad 1995.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk (Târîhu't-Taberî)*, [I-X], thk. Muhammed Ebu'l-Fadl

İbrahim, Kahire, ts.

- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, I-V, Beyrut 1994.
- Topaloğlu, Nuri, “Hz. Peygamber’in Zatı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2003, c. I, sayı I, s. 77–78.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, *Kitâbu'l-Megâzî*, I-III, Beyrut 1404/1984.
- Yardım, Ali, *Peygamberimiz'in Şemâli*, İstanbul 1998.

## Kendilerine Nifâk İsnâd Edilen Sahâbîler ve Rivâyetleri

Abdullah YILDIZ\*

**Özet:** Bu çalışmada; kendilerine nifâk isnâd edilen, sahâbîlerden rivâyeti olanların rivayetleri ele alınmıştır. Konusunda ilk ve müstakil bir çalışma diyebileceğimiz bu makâlede biz, kendilerine nifâk isnâd edilen ve rivâyeti olan sahâbîleri; öncelikle İslâm tarihi, siyer ve meğâzi kitaplarından, klasik hadis kaynakları ve bazı tefsirlerden tespit etmeye ve bu sahâbîlere nifâk isnadının sebeplerini, onların tevbe edip etmediklerini, varsa sözleri ve rivâyetlerini tespit etmeye ve yorumlamaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Peygamber, sahâbî, nifâk (münâfıklık), râvi, rivâyet, sikalık, zayıflık.

**Abstract:** In this study, we tried dealing with the contemporaries accused with nifâk (hypocrisy) and their narrows. It is possible that this article is independent and the first in its field. So, we established the informations on the contemporaries (accused with hypocrisy) provided by the *Sirah-Maghazi* literature, classical and genuine hadith literature and some classical commentaries of hadith and Holy Qor'ân. To do so, this article examines why, when, where they accused by nifâk (hypocrisy). Besides, this article brings to light their personality and narrows and interprets them and deals with its supporter narrows. Because of passing over the study capacity one article, we have to published in two articles way.

**Keywords:** Prophet, Contemporary, Nifâk (Hypocrisy), Transference, Transferor, Trustworthiness, Weakness.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

*Giriş:*

Lugat anlamı itibariyle “sohbet” kelimesinden türeyen “sahâbi”, ıstılahdaki genel kabul gören anlamıyla, “Hz. Peygamber’e mü’min olarak mülâki olan, arada irtidât girmiş olsa bile Müslüman olarak ölen kimseye”<sup>1</sup> denmektedir. İslâm âlimleri tarafından yapılmış birçok tanımları olan “sahâbi” teriminin, luğat anlamındaki zenginlik ve derinliği daha çok içermesi bakımından öne çıkan örfdeki tanımı ise, “Resûlullah (s) ile uzun süre sohbet eden, beraber ve hemhal olan, O’nun nebevî iklim ve terbiyesinde yetişip İslâm bilincine eren, sohbetin hakikati kendisinde mevcut olan ve bu vasıfları ölene kadar devam ettiren kimse” olarak bilinmektedir.<sup>2</sup> Sahâbiler, insanlar için örnek, itidal ve denge, Allah’ın kendilerinden râzı olduğu kimseler<sup>3</sup>, insanlık neslinin en hayırlıları ve onlar için te’minât ve güvencedirler.<sup>4</sup>

Bu durumda ilgili kavramın, genel kabul gören ve ulemâ tarafından öne çıkarılan bu tanımların içeriğine uygun olan tanımı, bir an Resûlullah’ı (s) gören veya kısa bir süre onunla beraber olan mü’minden ziyâde, daha husûsî ve özel nitelikler taşıyan mü’min kimse olmasıdır. Nitekim Enes b. Mâlik’den gelen şu rivâyetler de bu anlayışı te’yid etmektedir: Henüz sahâbilerden birçok kimse hayatta iken tâbiünden bazı kimseler Hz. Enes’in yanına gelerek ona; “Resûlullah’ın ashâbından sizden başka kimse kaldı mı?” diye sordular. Hz. Enes de onlara; “Resûlullah’ı gören bazı bedeviler var, ama onunla sohbeti olan kimse kalmadı.”<sup>5</sup> diye cevap verdi.

Bu rivâyetin de işâret ettiği gibi, özellikle Hz. Osman’ın hilâfetiyle gelişen olaylar, bu olaylar karşısında ashâbın tutum ve tavırları, Müslümanlar

<sup>1</sup> İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fî Temyîzi’s-sahâbe*, I. Beyrût, Dâr-ü İhyâi’t-türâsi’l-arabi, 1328, I. 7; *Nüzhetü’n-nazar*, Mısır, 1934, s. 109; bkz. Talat, Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara, Elif Matbaası, 1981; Abdullah Yıldız, *Rivâyetleri Açısından Bazı Sahâbilerin Tartışılabilirliği*, HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI, 6, (Temmuz-Aralık 2003), s. 8-13.

<sup>2</sup> El-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr b. Ali (463/1070), *Kitâbü’l-kifâye fî İlmi’r-rivâye*, Beyrût, Dârü’l-Kütübî-İlmiyye 1988, s.50-51; İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Telkîh-u fûhûm-i ehli-l-eser fî uyûni’t-târîh-i ve’s-siyer*, thk. Ali Hasan, Kâhire, Matbatü’n-nemûzeziyye, ts. s. 101; bkz. Abdullah, Yıldız “*Rivâyetleri Açısından Bazı Sahâbilerin Tartışılabilirliği*”, HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI, 6, (Temmuz-Aralık 2003), s. 4-13.

<sup>3</sup> Bakara, 2/143; Âl-i İmrân, 3/110; Tevbe, 9/100; Fetih 48/18.

<sup>4</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/870), *el-Câmiu’s-Sahîh*, Fezâil-ü ashâbi’n-Nebî, 1, İstanbul, Çağrı Yayınları 1981, IV, 189; Rikâk, 7 (VII, 173); Eymân, 10, 27 (VII, 224, 233); Şehâdet, 9 (III, 151); Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (261/874), *el-Câmiu’s-Sahîh*, Fezâilü’s-sahâbe, 207, 210-216, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, II, 1961, 1962-1965.

<sup>5</sup> İbn Salâh, Ebû Amr Osmân b. es-Salâh (643/1245), *Ulûmü’l-hadîs*, Kâhire, 1931, s. 294; Ebu’l-Fida İsmâil b. Kesîr (774/1372), *el-Bâisü’l-hasîs*, Beyrût, 1408/1987, s. 134; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Tedribü’r-râvî fî şerh-i takribi’n-Nevevî*, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, Beyrût 1979, II, 211; Sehâvî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethu’l-müğîs bi şerh-i elfiyeti’l-hadîs li’l-İrâkî*, Beyrût 1992, IV, 85.

arasında “sahâbî” kavramının değişik algılanmasına sebep olmuş; bu algılama, İslâm ulemâsı arasında râvilik vasıfları cihetiyle “*Sahâbenin tamamı udûldür*”<sup>6</sup> genel kabulüne zarar vermiş, onlar arsında ihtilâfa medâr olmuştur.<sup>7</sup>

Bu nedenle biz, sonradan tevbe etmiş olsalar bile kendilerine nifâk isnâd edilen bazı sahâbîler ve onların rivâyetleriyle ilgili yaptığımız bu çalışmanın, sahâbenin adâleti hakkındaki bir kısım tereddütleri gidermede yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Makâlemize konu olan sahâbî râvileri metodik olarak üç alt başlık halinde, şu şekilde ele almaya çalıştık:

-Bahse konu olan sahâbîlerin her birini alfabetik olarak sıraladık.

-İlgili sahâbînin kimliği ve kişiliği hakkında “Hayatı ve Şahsiyeti” başlığında kısaca bilgi verdik.

-Bu sahâbîlerin rivâyetlerini ve râvilerini “Rivâyetleri ve Râvileri” başlığında tespit edip râvilerini dipnotta kısaca tanıttık.

-İlgili şahsa ait hadislerin adedini belirlemede öncelikle sened farkını dikkate aldık; metin farklılıklarını kendi konusu içinde tahrîç ettik ve rivâyetlerin adedlerini çalışmamızın değerlendirme tablosunda belirttik.

-Makale metnini uzatmamak için, “Rivâyetleri ve Râvileri” başlığında ilgili rivâyetlerin orijinal lafızlarını yazmaksızın sadece anlamlarıyla yetindik.

-Konu içinde geçen âyetleri koyu, sahâbî râvinin rivâyetini italik, kendi sözlerini ise tırnak içinde düz yazı olarak vermeyi yeğledik.

-İlgili rivâyetlerin her birinin sonunda, râvilerini müntehâsından (sahâbîden) ibtidâsına (başına yani müellif tarafına doğru) kronolojik olarak sıraladık.

-Râvileri sıralarken farklı dönem râvileri arasına (+), varsa çağdaş râvileri arasına (/) işaretlerini koyduk.

-Kaydettiğimiz rivâyetlerin sıhhat değerlendirmesini, varsa şâhid ve mütebâbilerininin tahrîcini, ilgili rivâyetlerin konu ve alanını “Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme” başlığında kısaca belirttik.

Daha önceki çalışmalarımızda, kendilerine nifâk isnâd edilen sahâbîleri, rivâyetlerine yer vermeksizin kısaca tanıtmış,<sup>8</sup> rivâyetlerini ve râvilerini incelememiştik. Bu nedenle biz, bu çalışmamızda kendilerine nifâk isnâd edilen sahâbîlerden gelen rivâyetleri ve kendi sözlerini araştırdık. Şimdi kendilerinden rivâyet gelen, nifâkla ithâm edilen bu sahâbîleri ve

<sup>6</sup> El-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 46-49; Suyûtî, *Tedrib*, I, 318.

<sup>7</sup> Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed (631/1233), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut, 1402/1982, II, 90-91; Bkz. Yıldız, A, *Rivâyetleri Açısından Bazı Sahâbîlerin Tartışılabilirliği*, HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI, 6, (Temmuz-Aralık 2003), s. 15- 44.

<sup>8</sup> Yıldız, Abdullah, Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münâfiklar, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 226-263.

rivâyetlerini ele alacağız.

*I. Ced b. Kays b. Sahr b. Hansâ b. Sinân b. Ubeyd b. Seleme es-Sülemî el-Ensârî, Ebû Abdillâh*

*A-Hayatı ve Şahsiyeti*

Ensâr'dan Seleme Oğullarının reisi, Câbir b. Abdillâh'ın da dayısıdır.<sup>9</sup> Bazı sahâbiler tarafından kendisine nifâk isnâd edilenlerdendir. Onun, yeğeni Câbir b. Abdillâh b. Amr el-Ensârî es-Sülemî'yi Resûlullah'a (s) gelen Ensârlı heyeti taşlamaya teşvik ettiği rivâyet edilmiştir.<sup>10</sup> Hudeybiye bey'atı ve Tebûk savaşından geri kalması sebebiyle hakkında nifâkla ilgili bazı âyetlerin<sup>11</sup> indirildiği ve tevbe etmediği ileri sürülmüştür.<sup>12</sup> Ancak İbn Abdilber (463/1071) onun tevbe ettiği görüşündedir. Rivâyete göre Ced, Hz. Osman'ın hilâfeti zamanında ölmüştür.<sup>13</sup>

Hudeybiye günü Müslümanlar arasında olan Ced b. Kays, bey'attan kaçarak devenin arkasına saklandı. Bunun üzerine Resûlullah (s) şöyle buyurdu: "Ağacın altında bey'at edenlerden kırmızı deve sahibi (Ced) hariç içinizden kimse cehenneme girmeyecektir."<sup>14</sup> Ebu'z-Zübeyr'in anlattığına göre, Hz. Câbir'e: Hudeybiye'de kaç kişi bulunduğu soruldu. O da, "1400 kişi idik ve Resûlullah'a (s) ölüm pahasına cihâd etmek, kaçmamak üzere bey'at ettik. Hz. Ömer, şecere-i rızvân altında Resûlullah'a (s) bey'at ediyor ve onun elini tutuyordu. Hemen o esnada ona biz de bey'at ettik; ancak o sıra Ensârlı Ced b. Kays devesinin karnı (koltuğu) altına saklandı."<sup>15</sup> dedi.

Münâfık bir kimse olan ve kavmi Beni Seleme'nin reisi olan Ced b. Kays korkak ve cimri bir kimseydi. Resûlullah (s), bir başkan için bu vasıfları büyük sıkıntı olarak gördü; onu kavminin başkanlığından aldı ve yerine

<sup>9</sup> İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî (354/965), *Sikât-ü İbn Hibbân*, I. Baskı, Müessesetü'l-küttübi's-sekâfiyye, Lübnân, 1408/ 1988; III, 64; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî (463/1070), *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Kâhire, Dâr-ü Nehdat-ü Mısır li't-tab'ı ve'n-neşri, ts. I, 266; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed ( 630/1232), *el-Kâmil fî't-târih*, Beyrût, 1982, III, 277; İbn Hacer, Şehâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, (852/1448), *el-Isâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I. Baskı, Dâr-ü İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1328/1910, I, 228; el-Müttekî el-Hindî, Alâuddîn Abdülmelik (975/1567), *Kenzü'l-Ummâl fî süneni'l-akoâl ve'l-ef'âl*, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1993, X, 610 (30311).

<sup>10</sup> İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 228; el-Müttekî el-Hindî, Alâuddîn Ali b. Abdülmelik (975/1567), *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akoâl ve'l-ef'âl*, Beyrût, Müessesetü'r-risâle, 1993, X, 610 (30311).

<sup>11</sup> Tevbe, 9/49, 102.

<sup>12</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Hımyerî (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abüsselâm Tedmürî, I. Baskı, Kâhire, 1987, IV, 156, 193; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 266; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I,228-229.

<sup>13</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 266; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 269.

<sup>14</sup> Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ (279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, Menâkıb, 59, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, V, 696; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 203.

<sup>15</sup> Müslim, İmârât, 69 (II,1483); Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (458/1066), *Ma'rifetü's-sünen*, *ve'l-âsâr*, 1. Baskı, Kâhire, Dârü'l-Va'iyi, 1991, XIV, 488; İbn Abdilber, I, 266-267.



Amr b. Cumûh'u veya Bîşr b. Berâ b. Ma'rûr'u başkan olarak verdi.<sup>16</sup> Bir defasında o, sarışın Rum kızları karşısındaki za'fiyetini ileri sürdü. O, Tebûk savaşına katılmaya karşılık İslâm ordusuna mâlî yardım sözü vererek Resûlullah'dan savaştan muâf tutulmasını istedi; Resûlullah (s) da onun bu halinden hoşnut olmadı, ondan yüz çevirdi; bunun üzerine Ced b. Kays'ın bu davranışını yeren Tevbe sûresinin 49. âyeti nâzil oldu.<sup>17</sup> Câbir b. Abdillâh, dayısı Ced ile ilgili şöyle anlattı: Dayım Ced, Ensâr'dan, 70 kişilik binitli heyet içinde Nebî'nin huzuruna beni de götürdü. Ben o sıra taş bile atamayacak kadar küçüktüm. Resûlullah (s), amcası Abbâs ile birlikte yanımıza geldi ve "Ey amca! Dayılarını bana bırak" dedi. Reisleri Ced b. Kays olan 70 kişilik Benî Seleme heyeti Resûlullah'a: "Rabbin ve senin hakkında bizden neler istediğini söyle" dediler. Resûlullah (s) da şöyle buyurdu: Rabbin hakkında sizden istediğim, O'na kulluk yapmanız ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamanız; kendim hakkında istediğim ise, canlarınıza ve mallarınıza engel gördüğünüz şeyleri bana da engellemenizdir. Bunun üzerine onlar, "Bunları yaptığımızda bizim için ne var?" dediler. Allah Resûlü de onlara: "Cennet var!" buyurdu."<sup>18</sup> Bu rivâyet, çeşitli hadis eserlerinde bulunmakta olup senedi sahîhtir.<sup>19</sup> Bazı meşhur ricâl kitaplarında Ced hakkında: "Kendisine nifâk isnâd edilen veya nifâkla ayıplanan", "Hakkında nifâk zannında bulunulan" veya "Denilir ki, Ced münâfıktı." gibi ifâdeler kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

#### B Rivâyetleri ve Râvileri

"*Telkîh*" adlı eserinde sahâbe sayılanları ve rivâyetlerini kaydeden İbnü'l-Cevzî (597/1201), Ced b. Kays'ı Resûlullah ile sohbeti olan ashâb arasında zikretmekte; ancak onu kendinden rivâyet gelen sahâbîler arasında zikretmemektedir.<sup>21</sup> İlk dönem hadis kaynaklarından yaptığımız araştırmalarda ondan gelen bir hadise rastlamadık; ancak bazı tarih, tefsir ve biyografik eserlerde onun rivâyet ve sözleri bulunmaktadır. Râvî olarak Ced'e isnâd edilen rivâyetleri bize İbn Abbâs, Câbir b. Abdillâh ve Ebû

<sup>16</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 64; İbn Abdilber, III, 1169; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, II, Baskı, Beyrût, Dârü'l-Ma'rife, 1972, X, 104; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1272), *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrût, 1952, VIII, 159; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ ismâil b. Kesîr (774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût, 1969, II, 262.

<sup>17</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 156, 193; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 266; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 228; ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 104; Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 158; Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, Kâhire, Reyân Yayınları, 1987, III, 1664.

<sup>18</sup> Aliyyü'l-Müttekî, *Kenz*, X, 610 (30311).

<sup>19</sup> Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, V, 236; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 228; Aliyyü'l-Müttekî, *el-Kenz*, X, 610 (30311).

<sup>20</sup> Abdilber, *el-İstîâb*, I, 266; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Beyrut, ts, I, 274; İbn Hacer, *el-Isâbe*, II, 228.

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 175, 284-287.

Hureyre nakletmişlerdir.<sup>22</sup> Bu rivâyetler, çeşitli hadis ve tefsir kaynaklarında şu şekilde geçmektedir:

1-Hz. Peygamber'in Tebûk gazvesine katılması konusunda Ced'e yaptığı teklifi ve onun Resûlullah'a (s) verdiği cevap ile ilgili rivâyet şöyledir: Bize Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî anlattı. Dedi ki: Bize Yahya b. Abdilhumeyd anlattı. Dedi ki: Bize Bişr b. Umâra, Ebû Ravk'den rivâyetle Dahhâk b. Müzâhim'den, o İbn Abbas'dan, o da Ced b Kays'dan şöyle anlattı: "Resûlullah (s), Tebûk gazvesine çıkmak istediğinde Ced'e şöyle sordu: Beni Asfar'ın (Rumların) kızlarına ihtiyacın yok mu?" Ced, Resûlullah'a (s): "(bu konuda) Bana izin ver, beni fitneye düşürme!" dedi. Bunun üzerine Azîz ve Celîl olan Allah şu âyeti indirdi: "Onlardan öylesi var ki, "bana izin ver, beni fitneye düşürme" der."<sup>23</sup> Ced b. Kays yoluyla gelen bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Ced b. Kays / Abdillâh b. Abbas<sup>24</sup> +Dahhâk b. Müzâhim<sup>25</sup> + Umâre b. Ravk<sup>26</sup> + Bişr b. Umâre <sup>27</sup>+ Yahya b. Abdilhumeyd (el-Himmânî)<sup>28</sup> + Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî <sup>29</sup>+ Tabarânî.<sup>30</sup>

2- (Taberî dedi ki):Bize İbn Humeyd anlattı. Dedi ki: Bize Seleme,

<sup>22</sup> Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî (430/1038), *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzi, Riyâd, Dâru'-vatan, 1998, V, 236; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 274.

<sup>23</sup> Tabarânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (360/970), *Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-silefi, II, Baskı, Dâr-ü ihyâü't-türâsî'l-arabî, 1983, II, 275 (2154); Heysemî, Nüreddin Ali b. Ebi Bekir (807/1404), *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrût, 1988, VII, 30; bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 156.

<sup>24</sup> Abdillâh b. Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kureşî (68/687): Sahâbidir.

<sup>25</sup> Dahhâk b. Müzâhim: Ebu'l-Kâsım Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî'dir, "Ebû Muhammed el-Horasânî" diye künyelenir. O, cerh ve ta'dil alimleri tarafından sika ve me'mûn kabul edilir. Dört Sünen müellifinin ondan rivâyetleri vardır. Bkz. İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed (385/995), *Târih-u esmâi's-sikât*, thk. Abdülemin Kalacı, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-muallime, 1986, s. 179; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, IV, 453.

<sup>26</sup> Umâra b. Ravk: " Ebû Ravk " diye künyelenir. Onun rivâyeti hakkında Buhârî, "yünker ve yu'raf" yani o gâh beğenilir, gâh beğenilmez veya bir bakarsın ma'rûf bir bakarsın münker hadis rivâyet eder, anlamlarında 1. derece cerh ifâdesidir. Bkz. Buhârî, *Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed Ezher, Dâru'l-fikir, 1986, II, 80; Müctebâ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri, Sözlüğü*, I. Baskı, Ankara, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1992, s.392.

<sup>27</sup> Bişr b. Umâra: Kufe'nin yazı muallimi dir, şeyhidir ama zayıftır. Rivâyette tek kaldığında onunla ihticâc edilmez. Buhârî, onun hakkında "Yu'raf ve yünker" ifâdesini kullanarak cerh etmiştir. Birçok cerh ve ta'dil alimi onu hatalı saymakta, rivâyette uzman olarak görmemektedir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâhid, I. Baskı, Haleb, Dâru'l-Va'yi, 1396/1975, I, 188-189; ez-Zehabi, Şemsüddin Ebû Abdillâh, *Mizânü'l-itidâl*, Beyrût, 1963, I, 321; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 123.

<sup>28</sup> Yahya b. Abdilhumeyd b. Abdurrahmân (el-Himmânî-228/843): Kûfeli hadis hafızlarındandır. Ancak cerh ve ta'dil alimleri tarafından hadis sirkatiyle cerhedilmiştir. Bkz.İbn Hacer, *et-Takrîb*, s.593.

<sup>29</sup> Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî (297/910): Kûfe muhaddislerinden olup, Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe vb muhaddisler tarafından mutıyyîn yani başkalarına çamur atan bir râvi olmakla cerhedilmiştir. Bkz. Zehabi, *el-Mizân*, III, 607.

<sup>30</sup> *et-Tabarânî*, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (360/971): Muhaddis ve Mu'cemler sahibidir.

Muhammed b. İshak'dan, o Zührî, Yezîd b. Rûmân, Abdullah b. Ebî Bekr, Âsım b. Katâde ve daha başkalarından rivâyetle Resûlullah'ın (s) şöyle buyurduğunu anlattı: "Bir gün Resûlullah (s), sefere (Tebûk Seferine) hazırlık sırasında Beni Seleme'den olan Ced b. Kays'a dedi ki: Ey Ced! Bu yıl senin için Benî Asfar'a (Rumlar'a) karşı savaşmak var! Savaş ki Benî Asfar'ın kızları ganimetin olsun!" O da şöyle cevap verdi: "Ey Allah'ın Resûlü! Bu konuda bana izin ver, beni fitneye düşürme; Allah'a yemin olsun ki, kavmim beni bilir, benim kadar kadından etkilenen hiçbir erkek yok, fitneye düşmekten korkarım (Rum kadınlar karşısında sabredemem). Bu hususta sana ancak malımla yardım ederim." Bunun üzerine Resûlullah (s) ondan yüz çevirdi ve istemeyerek "Sana izin verdim." dedi. Bunun üzerine Tевbe sûresinin 49. âyeti nâzil oldu.<sup>31</sup>

Tâbiünden olan Âsım b. Katâde'den gelen bu rivâyetin senedi şöyledir:

\*Âsım b. Katâde<sup>32</sup> / Abdullah b. Ebî Bekr<sup>33</sup> + Zührî<sup>34</sup> + Yezîd b. Rûmân<sup>35</sup> + Muhammed b. İshak<sup>36</sup> + Seleme (b. Fazl)<sup>37</sup> + İbn Humeyd<sup>38</sup> + et-Taberî<sup>39</sup>

3- Söz konusu bu rivâyetinin dışında Ced'e nisbet edilen, Allah'a kulluğunu ilk defa Lübnan dağlarında anladığını belirten şu sözleri bulunmaktadır: "Lübnan dağlarının üzerinde oturuyorken birden yüksekte bulunan üç kabir gördüm. Onlardan birinci kabrin üzerinde şu beyitler yazılıydı: Mahlûkatın ilâhının, kullarının işlediği zulûmden hesaba çekip onları cezalandıracağına; hayır işleyenleri ödüllendireceğine inanan kimse

<sup>31</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 156; Tabarî, *Câmiu'l-beyân*, X, 104; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 361-362. Aynı rivâyetin başka bir tarîkı, Haccâc ve İbn Cüreyc youyla da İbn Abbas'dan gelmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l beyân*, X, 104; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, I, 266.

<sup>32</sup> Âsım b. Ömer b. Katâde (119/737): Medîneli Ensâr'dan olup "Ebû Muhammed" diye künyelenmektedir. O, tâbiünden sika bir meğâzî alimidir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 234-235; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 286.

<sup>33</sup> Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed: Medîneli Ensâr'dan, mevsûkiyeti üzerinde ittifak olan bir tâbiündür. Bkz. İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih (261/875), *Târihu's-sikât*, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ılkiyye, 1984, s. 251.

<sup>34</sup> Zührî (İbn Şihâb, 124/742): Muhammed b. Müslim b. Abdillâh, künyesi "Ebû Bekr"dir. O, Medîneli tâbiünden olup sika, hâfız, fakihve fazilet sahibi bir muhaddisdir. Bkz. İclî, s. 412; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 349-350.

<sup>35</sup> Yezîd b. Rûmân (130/748): Künyesi, "Ebû ravh" olup Medîneli tâbiünden sika bir râvidir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 545; İbn Şâhin, s. 352.

<sup>36</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr (152/769): Medîneli tâbiünden olup Enes b. Mâliki görmüştür. Meğâzî musannifidir. Hakkında Şiilik ve Kaderiyecilik söylentileri olmasına rağmen, meşhur cerh ve ta'dil alimlerin sika kabul edilmektedir. Bkz. İclî, s. 400; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 380; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 467.

<sup>37</sup> Seleme b. Fazl (*el-Ebras*): İbn İshâk'ın arkadaşıdır. Rivâyetleri aşırı derecede münker hadis bulunduğu için o, İshâk b. Râhıye (238/852) ve İbn Adiy (365/976) gibi meşhûr hadisciler tarafından taz'if edilmekte ve mecrûh addedilmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*; I, 337-338; Zehebî, *el-Mizân*, II, 192.

<sup>38</sup> İbn Humeyd (249/863): Ebû Muhammed Abdulhumeyd b. Humeyd en-Nasr el-Kissî, tanınmış, hâfız ve sika bir alimidir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 398.

<sup>39</sup> Et-Taberî (310/922): Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, müfessirdir.

hayattan nasıl zevk alır? İkincinin üzerinde de şu beyitler yazılıydı: Girdiği kabir içinde genç bedeni çürüten, güzellikten sonra genç yüzün şeklini, insanın beden ve mafsallarını yok eden kabre dönecek olan kimse hayattan nasıl zevk alır? Üçüncü kabirde ise şu beyitler yazılıydı: Bir gün ölümün kendisini ansızın yakalayacağına, elindeki mülk, saltanat ve şöhreti söküp alacağına, kendine ait kabre gireceğine inanan kimse hayattan nasıl zevk alabilir?"<sup>40</sup> Bu rivâyet, adı geçen eserlerde Ced b. Kays es-Sülemî'nin kendi sözü olarak ve senetsiz verilmektedir.

#### *C-Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme*

Râvi biyografilerinde de görüldüğü üzere, birinci rivâyet daha çok tarih ve tefsir eserlerinde yer almakta ve senedindeki râvilerin hemen hepsi mecrûh durumdadır. Nitekim *Mu'cemü'l-Kebîr* müellifi Tabarânî (360/971) ve *Zevâid* sahibi Heysemî (807/1404) de, senedinde bulunan Yahya b. Abdulhumejd'in zayıflığı sebebiyle hadisin senedini zayıf saymaktadırlar. Ayrıca sened ricâllerinden Bîşr b. Umâre ve Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî de zayıf râvi durumundadır. Ced b. Kays'a isnâd edilen bu ikinci rivâyet de tarih ve tefsir kitaplarında geçmekle beraber, sened yönünden birinci rivâyetten daha sahîh görülmektedir. Çünkü senedindeki râvilerden Seleme b. Fazl dışında tüm râvileri güvenilir ve muteber sayılmaktadır.

Ayrı senedlerle geldiği halde aynı ve benzer lafızları taşıyan Ced b. Kays'ın tavrı ve sözlerini ifâde eden yukarıdaki rivâyetler den biri diğerine şâhid olmaktan daha ziyâde mutâbî (senedini takviye eden) hadis durumundadır. Ayrıca bu rivâyetlerden (1. ve 2.), İslâm'ın itikad ve ahlâk boyutlarını ilgilendirmektedir.

Ced b. Kays'ın Lübnan dağlarında üç mezar üzerinde gördüğü yazılar olan diğer rivâyetler ise, hadis olmaktan ziyade senetsiz olarak doğrudan kendi sözü olan tarihî bir metinden ibâret olup, sadece biyografi ve tarih kitaplarında geçmektedir. İlgili sözlerin, bir kul olarak kendini düşündürdüğü ve etkilediği görülmektedir. Sözleri kendisi tarafından onaylandığı için mevkûf bir haber olarak da düşünülebilir. Onun bu sözlerden etkilenmesi ve bunları aktarması, onun daha sonra tevbe ettiğini ve Müslümanlığını güzelleştirdiğini bize işâret etmektedir. Nitekim İbn Abdilber de(463/1070) Ced b. Kays'ın daha sonra güzel bir şekilde tevbe ettiğine kâildir.<sup>41</sup>

#### *II. Dahhâk b. Halîfe b. Sa'lebe b. Adiy b. Ka'b b. Abdileşhel el-Ensârî, Ebû Cübeyr*

<sup>40</sup> İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan( 571/1175), *Muhtasar-u tarih-i Dimaşk*, ihts. İbn Manzûr, Dimaşk, 1984, VI, 14-15; bkz. *Tarih-i Dimaşk*, II, 259; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 229.

<sup>41</sup> İbn Asâkir, Ali b. Hasan, *Muhtasar-u Tarih-i Dimaşk*, VI, 14-15; *Tarih-i Dimaşk*, II, 259; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 229.

Medineli Abdileşhel Oğullarından olup Ensârdandır. Dahhâk'ın, Buâs gününde ölmüş olan Mahmûd ve Yezîd adlı iki kardeşi; Sâbit, Ebû Cübeyre, Ebû Bekr, Ömer, Ebû Hafs ve Sübeyte' adlı çocukları vardı. Uhud savaşı ve Beni Nadîr gazvesinde hazır bulundu. Hz. Ömer'in hilâfetinin son zamanında öldü.<sup>42</sup>

İbn Sa'd, Dahhâk'ın Müslüman olduğunu, Uhud savaşına katıldığını ve fakat dininde ta'n edildiğini "mağmûsun aleyh" ve "mat'ünün fi dînihi" ifâdeleri ile belirtirken, İbn Abdilber, onun Müslüman olduğunu ancak sahâbî olduğunu bilmediğinden söz etmektedir. Ebû Ahmed (349/863) ve Hâkim (405/1014) onun sahâbî olduğuna kâil iken İbn Ebî Hâtîm (327/939) onun sahâbî olduğunu bilmediğini söylemektedir. İbn Hacer ise, İbn Şâhin'in Ebû Davut'dan duyduğu: Dahhâk'ı cennet ehlerinden bir adam, Rabbinden malına karşılık nefsinin satın alan kimse olarak övücü sözlerini aktardıktan sonra Hassan'ın Dîvânından nakille, Dahhâk'ın Benî Kurayza ile ilgili tutumu nedeniyle hicvedildiğini ve onun münâfık olduğunu iddia etmektedir.<sup>43</sup> Resûlullah (s), Medine'de Sa'd b. Muâz'ı Evslilerin işlerinde hüküm vermek, onların işlerini güzelleştirmek üzere görevlendirdiğinde, Evslilerin iltifatını gören Dahhâk, Sa'd'a şöyle dedi: "Ey Ebû Amr! Mevlâlarının (dostlarının) işlerine dikkat et! Çünkü onlar, bu yurttaki seni korudular. Seni, senin dışındaki kimselere tercih ettiler. Tabi ki onlar senin korumanı beklediler; (şimdi) onlar için hörgüçlü develer yani zenginlik ve çokluk yaradır."<sup>44</sup> Dahhâk, Benî Nadîr Gazvesinde hazır bulunmuş olup, şu sözleriyle de Hayber savaşında Müslümanlara destek verenler ve Vâdi'l-Kurâ taksimâtında hisse alanlar arasında görülmektedir: "Ey sabah baskını yapanlar! Canım size fedâ olsun! Sizin yüklendiğiniz şey yani misyonunuz, şân, şeref, zarâfet, kahramanlık ve cömertlikten olan şeylerdir."<sup>45</sup> Ancak İbn İshâk (152/769), Tebûk gazvesi sırasında, insanları savaştan alıkoymak için, Yahûdî Süveylim'in evinde gizlice toplanan münâfıklar arasında bulunduğu ve hatta Talha komutasında yapılan operasyonda kaçarken düşüp ayağı kırılan kimse olduğu için onu münâfık olarak nitelemektedir.<sup>46</sup> Belâzurî (279/892) de onu Evsli münâfıklar arasında zikretmektedir.<sup>47</sup> İbn Hacer ise, İbn Sa'd'a dayanarak Dahhâk'ın daha sonra tevbe ettiğini ve halini

<sup>42</sup> İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' (230/844), *et-Tabakatü'l-kübrâ*, Beyrût, 1985, IV, 239; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 741-742; İbnü'l-Cevzî, *Telkîh*, 210-211; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 35; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 205.

<sup>43</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, IV, 239; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 741-742; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 205; *Tehzîb*, XII, 52-53.

<sup>44</sup> Vâkidî, *el-Meğâzî*, II, 511.

<sup>45</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 306; Vâkidî, *el-Meğâzî*, I, 375; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 205.

<sup>46</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 157; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I. Basım, Kâhire, Dâru'r-reyyânî't-türâs, 1988, V, 4; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 205.

<sup>47</sup> Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 281.

güzelleştirdiğini ifâde etmektedir.<sup>48</sup>

*Rivâyetleri ve Râvileri*

Ebû Hâtim er-Râzî (277/890) ve daha birçok İslâm alimi, Dahhâk'ın sahâbî olduğunu ve fakat ona ait bir rivâyetin olmadığını ifâde ederler.<sup>49</sup> İbn Sa'd'a dayalı olarak Dahhâk'ın tevbe ettiğini ve halinin düzeldiğini ileri süren İbn Hacer, Dahhâk'ın oğlu olan sahâbî Ebû Cübeyre'nin birçok rivâyeti olduğunu; Buhârî ve sünen sâhiplerinin onun hadisini naklettiklerini; ancak Dahhâk'ın bir râvî olarak kendine ait bir rivâyetinin bulunmadığını söyler.<sup>50</sup> Sahâbe ve rivâyetleri üzerinde duran İbnü'l-Cevzî (597/1201), Dahhâk'ı sahâbe arasında zikretmekle beraber rivâyeti olanlar arasında göstermemekte; rivâyeti olanlar arasında Dahhâk el-Ensârî'yi vermektedir.<sup>51</sup> Biz de yaptığımız araştırma sonucunda, hadis klasiklerinden Muvatta'da onu konu edinen ve Muhammed b. Mesleme ile aralarında geçen sulama (başkasının arazisinden su arkı geçirme) meselesiyle ilgili haber<sup>52</sup> dışında onunla ilgili hiçbir habere rastlamadık. Ancak İbn Abdilber (463/1071), adı Dahhâk olan oğlu Ebû Cübeyre ile Dahhâk b. Halife adı arasında kullanımda ihtilâf bulunduğunu; Ebû Cübeyre'yi Dahhâk b. Halife yerine kullanmanın hatalı olduğunu belirtmektedir.<sup>53</sup> Araştırmamız sonucunda, nesebi belirtilmediği için Dahhâk b. Halife'ye ait olduğunu sandığımız bazı rivâyetler şunlardır:

1-Dârimî, Hârûn b. Muâviye'den, Hafs b. Ğıyas'dan, o Ebû Abdillâh el-Horsânî'den, o da Dahhâk'dan rivâyet ederek şöyle haber verdi: "...Bilâkis, okumakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis (bağlı) kullar olunuz."<sup>54</sup> *Âyetiyle ilgili olarak, Kur'ân öğrenen her kimse üzerine âlim ve fakih olması (onu anlayıp yorumlaması) haktır (gerekir).*<sup>55</sup> Dahhâk kanalıyla nakledilen bu hadisin ricâli şöyledir:

\*Dahhâk (b.Halife)+ Ebû Abdillâh el-Horasânî<sup>56</sup>+ Hafs b. Ğıyâs<sup>57</sup> +

<sup>48</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 206.

<sup>49</sup> İbn Hıbbân, *es-Sikât*, III, 199; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 742; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, III, 35; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 205.

<sup>50</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 31; II, 205.

<sup>51</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 210-211, 296.

<sup>52</sup> Mâlik, *Mâlik b. Enes (179/795), el-Muvatta'*, Akdiya, 33, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, II, 746; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 742; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 35; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 205.

<sup>53</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 35.

<sup>54</sup> Âl-i İmrân, 3/79

<sup>55</sup> Dârimî, *Mukaddime*, 32 (I, 95); Tabarî, *Câmiu'l-beyân*, III, 233; Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâm*, II, 122; İbn Kesîr, *Tefsîr-u Kur'ânî'l-azîm*, I, 377.

<sup>56</sup> *Ebû Abdillâh el-Horasânî*: Onun, cesâretiyle ünlü bir sahâbî olduğu söylenen, Horasan'a yerleşip oranın valiliğini yapan Abdullah b. Hazm el-Eslemî'nin babası Hâzım el-Eslemî olması muhtemeldir. Bkz. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 886.

<sup>57</sup> *Hafs b. Ğıyâs b. Talken en-Nehâî (94/712)*: O, "Ebû Amir el-Kûfî" diye künyelenir. Onun sikalığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 125; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, II, 415; *et-Takrîb*, s. 173.

Hârûn b. Muâviye<sup>58</sup> + Dârimî<sup>59</sup>.

2- Aynı âyetin tefsirinde aynı lafızları içeren fakat senedi farklı olan Tabarî'nin naklettiği bu hadisin<sup>60</sup> senedi de şöyledir:

Dahhâk + Ubeyd b. Süleymân<sup>61</sup> + Ebû Muâz<sup>62</sup> + Hüseyin b. Ferec<sup>63</sup> + Taberî.

3-Nâdir Oğulları Yahûdiler'nin, Resûlullah ile yaptıkları anlaşmayı ihlâl etmeleri sonucunda yurtları Medine'den sürgün (bir kısmı Şam'a bir kısmı Hayber'e) edilmeleri ile ilgili olarak indirilmiş olan "Eğer Allah onlara sürgünü yazmamış olsaydı..."<sup>64</sup> âyeti hakkında yine Dahhâk'dan şu rivâyet gelmektedir: "Hüseyin b. Ferec bana anlattı. Dedi ki: Ebû Muâz'dan işittim. Dedi ki: Bize Ubeyd haber verdi. Dedi ki: Allahu Taâlâ'nın, "Eğer Allah onlara sürgünü yazmamış olsaydı..." âyeti hakkında Dahhâk'ın şöyle dediğini işittim: "Allah'ın Nebî'si Nadîr oğullarını büsbütün muhâsara altına aldı. Onlar da Allah'ın Nebîsine kendilerinden istediği şeyleri verdiler. O, onlarla yani Nadîr oğullarıyla kanlarını akıtmamak, yurtlarından çıkarmak, onları Şam topraklarına sürmek, onlardan her üç kişiye bir deve ve su kırbaşı vermek üzere anlaşma yaptı." Dahhâk, bu haberin benzerini zikretti ve rivâyetine "hâzâ'l-celâ (bu sürgün) ifâdesini ilâve etti"<sup>65</sup>

Tebûk seferinden insanları alıkoymak için Yahûdî Süveylim'in evinde toplananlara karşı yapılan operasyonda ayağı kırılan Dahhâk, o günde olup bitenleri bizzat kendisi şu mısralarla anlatmaktadır: "Neredeyse Muhammed'in ateşi Süveylim'in evinde Dahhâk ve İbn Übeyrîk'ı yakıp yok edecekti. O ateş Süveylim'in küçük evini (kulübesini) yakmaya devâm etti ve ben, kırık ayağım ve dirseğim üzerine düştüm. Bir daha asla benzer bir olaya girmeyeceğim. Ben ve ateşin içinde kalan kimseler yanmaktan korkarlar."<sup>66</sup> Dahhâk b. Halife'ye ait bu mısraların son kısmı, İbn Sa'd'ın da

<sup>58</sup> Harun b. Muâviye b. Abdullah/Ubeydillah el-Eş'arî'dir. O, sadûk yani hadisleri yazılan ve araştırılan bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *et-Tehzîb*, XII, 11; *et-Takrîb*, s. 569.

<sup>59</sup> Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman et-Temîmî (255/868).

<sup>60</sup> Tabarî, *Câmiu'l-beyân*, III, 233; Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâm*, II, 122.

<sup>61</sup> Ubeyd b. Süleymân el-Mervezî: Kûfeli olup Merv'e yerleşmiştir. Onun hakkında "lâ be'se bil" yani rivâyetleri itibar için alınabilmektedir. Bkz. Zehebî, *el-Mîzân*, III, 20; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 377.

<sup>62</sup> Ebû Muâz: Süleymân b. Erkam el-Basrîdir. "Ebû Muâz" veya "Ebû Muân" diye künyelenmekte olup bilinen bir râvi olmadığından zayıf addedilmiş; bazı cerh ve ta'dîl alimlerince fert veya garib addedilmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Mîzân*, IV, 574; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, II, 239; *et-Takrîb*, s. 250, 674.

<sup>63</sup> Hüseyin b. Ferec el-Hayyât: O, Vekî' b. Cerrah'dan hadis rivayet etmiş; fakat İbn Maîn onun hakkında: "kezzâb" ve "meşşâ" (yalancı ve kovucu) diyerek en ağır cerh lafızlarını kullanmaktadır. Bkz. Zehebî, *el-Mîzân*, I, 545.

<sup>64</sup> Haşr, 59/2

<sup>65</sup> Tabarî, *Câmiu'l-beyân*, XXVIII, 22; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 333.

<sup>66</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 157; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 4; İbn Hacer, *el-Isâbe*, II, 205-206.

dediği gibi sanki onun bu olaydan sonra tevbe ettiğine ve halinin düzeldiğine işaret etmektedir.<sup>67</sup>

### C- Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme

Dârimî'nin Süneni ve bazı tefsir kitaplarında nakledilen birinci hadis, râvilerinin biyografilerinde de görüldüğü üzere senedi itibarıyla sahîh bir rivâyettir.

Taberî'den rivâyet edilen ve daha çok tefsirlerde yer alan aynı hadisin râvileri ise, biyografilerinde görüldüğü üzere hemen hepsi cerh ve ta'dîl alimleri tarafından mecrûh addedilmektedir.

Hadis edebiyatında “sünenler,” genellikle merfû' hadisleri içeren eserler olduğu düşüncesinden hareketle, kanaatimizce Dahhâk'dan tâbîîn râvilerden olan Ebû Abdillâh el-Horasânî'nin naklettiği birinci hadiste; ilâhî kitaplar ve Kur'ân öğreticilerinin nitelikli kimseler olması önemle tavsiye edilmektedir. Dârimî'nin Sünen'inde bulunan bu hadis, senedi ve râvileri yönünden de sıhhatli bir rivâyet olup, Dahhâk b. Halîfe'ye nisbeti bizce ma'kul görünmektedir.

İkinci rivâyete gelince, biyografilerinde de görüldüğü üzere senedlerindeki râvileri: Ubeyd b. Süleymân, Ebû Muâz ve Hüseyin b. Ferec hepsi de oldukça zayıf sayılmaktadırlar.

İçinde bulunduğu Hayber savaşı ve Süveylim'in evine yapılan baskın esnasında olan ve yaşananların anlatımı şeklindeki diğer rivâyet ise senetsiz olup Dahhâk'ın kendi ifâdesidir. İslâm'ın savaş hukuku ve kritik anlarda düşmanlarına uygun gördüğü hukûkî müeyyideleri içermektedir.

### III. Ebû Habîbe b. Ez'ar b. Zeyd el-Ensârî

Ebû Habîbe b. Ez'ar b. Zeyd b. Itâf b. Dubay'a b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Evs el-Ensârî'dir. Benî Müleyl b. el-Ez'ar'ın kardeşidir. Medineli ve Evs kabîlesinin Dubay'a Oğullarındandır.<sup>68</sup> Uhud savaşına katılanlardandır. Bedir'de bulunduğu görüşü oldukça zayıftır. Mescid-i Dırâr'ı kuran münâfıklar arasında zikredildiği için kendisine nifâk isnâd edilmektedir.<sup>69</sup>

#### Rivâyetleri ve Râvileri

Sarâhetle ve doğrudan ona nisbet edilen bir söz ve rivâyete rastlanmamakla birlikte, İbn Hanbel'in naklinde “Ebû Habîbe” yoluyla isimsiz “bu adamdan...” şeklinde bir başka sahâbiye izâfe edilen sahâbî mürseli olan şu rivâyeti bulunmaktadır:

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, IV, 239; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 206.

<sup>68</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 168; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 41.

<sup>69</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 163; Vâkidî, *el-Meğâzi*, III, 1047; Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, I, 276; Tabarî, *Câmiü'l-beyân*, XI, 18; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 168; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 237; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 41.



Bize (Ahmed b. Hanbel'in oğlu) Abdullah anlattı. Dedi ki: Bize babam anlattı. Dedi ki: Bize Muhammed b. Ca'fer anlattı. Dedi ki: Bize Şu'be, İshâk b. Süveyd'den, O Ebû Habîbe'den, o da şu adamdan rivâyetle anlattı ki: "Nebî'nin (s) yanına geldim. Bir ihtiyaçım vardı. O, üzerimde ağır (yoğun) za'feran kokulu bir leke gördü. Bana: "Git onu yıka!" dedi. Ben de onu yıkadım. Daha sonra yanına geri döndüm. O, yine bana: "Onu yıka!" dedi. Ben de gittim, bir kuyu aramaya başladım. Zorlukla buldum. Sonra Resûlullah'ı(s) aramaya başladım ve onun yanına döndüm. O buyurdu ki: İhtiyacın kadar olsun (ihtiyacın kadar kullan)."70 Ebû Habîbe yoluyla gelen bu hadisin tespit ettiğimiz senedi şöyledir:

\*Şu Adam? + Ebû Habîbe + İshâk b. Süveyd 71+ Şu'be 72+ Muhammed b. Ca'fer73 + Ahmed b. Hanbel.74

Görüldüğü üzere Ebû Habîbe'ye nisbet edilen ilgili rivâyetin senedinde bulunan râviler meşhur, sika ve sebt sahibi kimselerdir. Ebû Habîbe'nin "Bu adamdan" dediği ve kendisinden hadis aldığı, ismine erişemediğimiz bu kimsenin sahâbî olduğu ise kesin gibidir. Bu durumda hadisin senedinde bir problem görülmemektedir ve hadis sahihu'l-isnâddır.

#### *Rivâyetiyle İlgili Değerlendirme*

Söz konusu rivâyet, râvileri itibariyle sahîh olup anlam itibariyle genel anlamda üzerinde ağır za'ferân kokusu bulunduran erkeğe karşı Resûlullah'ın (s) davranışını içermektedir. Mutlak anlamda yani herhangi bir zaman ve mekânla kayıtlı olmaksızın (hac ve umreye has olmaksızın) Resûlullah'ın (s) ağır kokulu za'ferân sürünmeyi yasaklayan ve yıkanmasını emreden, başka sahâbilerden de rivâyetler bulunmaktadır. Bunun anlamı, ilgili hadisin şâhidleri var demektir. Tirmizî'nin, "*Hasen Sahîh*" olarak nitelediği bu şâhid rivâyetler, Hz. Enes b. Mâlik'den, Ya'lâ b. Mürre'den, Ebû Hureyre'den, Ammâr'dan, Ebû Mûsâ'dan, Ebû Hafs b. Ömer'den de gelmektedirler.75

70 İbn Hanbel, IV, 111.

71 İshâk b. Süveyb *et-Teymî*(131/748): Basralıdır, hadiste, şeyh, sika ve sadûk sayılmakla beraber Nâsibîliği yani Hz. Ali aleyhine konuşması ve ona kin beslemesi sebebiyle hakkında konuşup onu cerhedenler de vardır. Bkz. İclî, s. 61; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 24; İbn Şâhin, s. 62.

72 Şu'be b. Haccâc b. Verd (160/777): Künyesi "Ebû Bistâm el-Vâstî"'dir. Bazen isimlerde hata yaptığı söylene de o, cerh ve ta'dil alimleri tarafından hafız, mutkin ve sika nisbesi kabul edilmiş olup hadiste "Emiru'l-mü'minin"dir. Bkz. İclî, s. 220; İbn Şâhin, s. 165; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 266.

73 Muhammed b. Ca'fer *el-Hüzelî* (194/810): "Ebû Abdillâh el-Basrî" diye künyelenir. "Gunder" diye ma'rufdur. O, sika olup Şu'be'den rivâyetlerinde oldukça sebt ve güvenilirdir. Onun sikâhı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 1444; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, IX, 96; *et-Takrîb*, s.472.

74 Ahmed b. Hanbel (241/855); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed.

75 Tirmizî, Edeb, 51, IV, 121-122; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, Zinet, 34, VIII, 152-153; İbn Hanbel, IV, 171-172.

IV. Hâris b. Süveyd b. Sâmit el-Ensârî el-Evsî el-Mahzûmî, İbn Mesleme

Ensâr'ın Evs kabilesinden, Habîb b. Amr b. Avf Oğullarındandır. Cüllâs b. Süveyd'in kardeşidir.<sup>76</sup>

Abdurrezâk, Müsedded ve İbn Mende gibi hadisciler, Mücâhid'den gelen rivâyetlere dayanarak Hâris'in, Resûlullah (s) zamanında Müslüman olduktan sonra irtidât ettiğini, Mekkeli müşriklerin arasına girdiğini ve bunun üzerine onun hakkında şu âyetin indirildiğini ileri sürmektedirler: "İmân ettikten, Resûlullah'ın (s) hak olduğunu gördükten ve kendilerine apaçık deliller geldikten sonra inkâr eden bir topluma Allah, nasıl yol gösterir? Allah zâlimler topluluğunu doğru yola iletmez."<sup>77</sup> Hâris, bazı tarihçiler tarafından Evsli münâfıklar arasında zikredilmekte; hakkında: "Kâne münâfıken" (münâfıkdı) şeklinde ithamlar bulunmaktadır.<sup>78</sup> Çünkü onun, tevbe ettikten ve yukarıdaki âyeti dinleyip, "elbette Allah, doğruların en doğrusudur." dedikten sonra, Uhud günü kargaşalı ortamdan yararlanarak, cahiliye döneminde babası Süveyd'i öldüren, Mücezzer b. Ziyâd'ı ve Kays b. Ziyâd'ı ihânetle şehid ettiği iddia edilmektedir. Bu ihâneti üzerine Resûlullah'ın, onun hakkında ölüm emri verdiği, bu emir üzerine öldürüldüğü veya irtidât edip kaçtığı rivâyet edilmektedir.<sup>79</sup>

İbn Hişâm, tevbe ettikten sonra Hârisin Müslümanlarla beraber Uhud seferine çıktığını ve münâfık olduğunu, insanlar savaşmaya başlayınca karışıklıktan yararlanarak babası Süveyd'in katili olan Mücezzer ve Kays b. Zeydi hile ve ihânetle öldürdüğünü, daha sonra da müşriklere iltihak ettiğini ifade etmektedir.<sup>80</sup> Ancak bazı kaynaklarda hakkında indirilen ilgili âyeti kendisine bir adam okuduktan sonra Hârisin, " Vallahi! Sen çok doğrusun, Allah ise doğruların en doğrusudur." diyerek tekrar Müslüman olduğu ve güzelce İslâmiyetini devam ettirdiği şeklindeki rivâyetler,<sup>81</sup> ona yapılan nifâk isnâdını zayıflatmaktadır.

*Rivâyetleri ve Râvileri*

İbnü'l-Cevzî, Hâris b. Süveydi ashâb arasında zikretmekle beraber,<sup>82</sup> onu rivâyeti olan ashâb arasında zikretmemektedir. <sup>83</sup> Ancak yaptığımız araştırma sonucunda ona nisbet edilen şu rivâyetleri tespit etmiş

<sup>76</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 160, 161; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 467; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 300; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 236-237.

<sup>77</sup> Âli Imrân, 3/86; bkz. Tabarî, *Câmiu'l-beyân*, III, 241-242; Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâm*, IV, 128, 130; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 379.

<sup>78</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 160; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 467; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 275; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 300; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, I, 332; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 236-237.

<sup>79</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 161; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 467; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 275; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 300; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 236; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 280.

<sup>80</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 161; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 280.

<sup>81</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 300; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 280.

<sup>82</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 177.

<sup>83</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 284-387.

bulunmaktayız:

1-(Müslim dedi ki): Bize Osmân b. Ebî Şeybe ve İshâk b. İbrahim anlattı ( seneddeki “*haddesenâ*” lafzı Osman’a, “*ahbaranâ*” lafzı İshak’a aittir). Dedi ki: Bize Cerîr, A’mes’den rivâyetle Umâra b. Umayr’dan, o da Hâris b. Süveyd’dan rivâyetle şöyle dediğini anlattı: Hasta olan Abdullah’ı (Abdullah b. Mesudu) ziyaret etmek için huzuruna girdim. O bize şu iki hadisi anlattı: O hadislerden biri kendisiyle ilgili olan diğeri de Resûlullah (s) ile ilgili olandır. Abdullah, Resûlullah’dan şöyle işittiğini söyledi: “Allah mü’min kulunun tevbesi sebebiyle, üzerinde yiyeceği ve içeceği bulunan yanında bineği olduğu halde tehlikeli bir çölde uyuya kalan, uyandıktan sonra hayvanının gitmiş (kaybolmuş) olduğunu gören, onu çok arayan ve nihayet şiddetli susayıp ümidini kaybetmiş olan ve: “Ben, bulunduğum mekâna geri dönüyorum. Ölene kadar orada uyuyacağım.” diyerek ölmek üzere başını yastığına koyan, uyanınca bir de ne görsün, üzerinde yiyecek ve içeceği ile beraber bineği yanında peydah olan bir adam! İşte Allah, mü’min kulun tevbesi sebebiyle azığı ile birlikte bineğini bulan bu adamdan daha çok mutludur.”<sup>84</sup> Hâris b. Süveyd kanalıyla gelen ve Müslim’in de *Sahîh*’inde naklettiği bu hadisin senet ricâli farklı şekillerde olup şöyledir:

\*Hâris b. Süveyd/Abdullah b. Mesud<sup>85</sup> +Umâre b. Umayr <sup>86</sup>+ A’mes<sup>87</sup>+ Cerîr <sup>88</sup>+Osman b. Ebî Şeybe<sup>89</sup> /İshâk b. İbrahim <sup>90</sup>+ Müslim b. Haccâc.<sup>91</sup>

...A’mes + Kutbe b. Abdilazîz <sup>92</sup>+Yahya b. Adem<sup>93</sup> + Ebû Bekr b. Ebî Şeybe<sup>94</sup> +Müslim b. Haccâc.

<sup>84</sup> Müslim, *Tevbe*, 3, III, 2103.

<sup>85</sup> *Abdullah b. Mesud* (32/652): O, meşhur bir sahâbilerden biridir.

<sup>86</sup> *Umâra b. Umeyr et-Teymî* (98/718): Kûfe tâbiinlerindedir. Sikahğı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 354; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 243; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 409.

<sup>87</sup> *A’mes* (148/765): Süleyman b. Mihrân el-Esedî el-Kâhilî’dir. “Eû Muhammed el-Kûfî” diye künyelenmektedir. A’mes diye meşhurdur. O, sika, imam ve hâfızdır. Ancak onu şilikle itham eden, az da olsa tedlis yaptığından bahseden cerh ve ta’dil alimleri bulunmaktadır. Bkz.İclî, s. 204; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 254; *et-Tehzîb*, IV, 222.

<sup>88</sup> *Cerîr b. Abdillhumeyd ed-Dabbî* (188/804): O, sadûk ve sikadır. Güvenilen bir râvi olup hadisleri yazılır ve araştırılır. Bkz.İclî, s. 96; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 145; İbn Şahin, s. 89.

<sup>89</sup> *Osman b. Ebî Şeybe*: Osman b. Muhammed b. İbrahimdir. Künyesi, “Ebu’l-Hasan b. Ebî Şeybe” veya “İbn Ebî Şeybe el-Kûfî” dir. Sika ve hâfızdır, Müsned ve tefsir sahibidir. Bkz.İclî, s. 329; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 326; *et-Tehzîb*, VII, 149.

<sup>90</sup> *İshâk b. İbrahim*(238/852): İshak b. İbrahim b. Mahledel-Hanzalî’dir. Künyesi, “İbn Rahuye” veya “Ebû Ahmed İbn Rahûye el-Mervezî”dir, O sika, hâfız ve müctehiddir. Bkz. Zehebî, *el-Mîzân*, III, 302; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 99.

<sup>91</sup> *Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî* (261/875): Meşhur bir muhaddis, “*el-Câmiu’s-Sahîh*” ve müellefâtın sahibidir.

<sup>92</sup> *Kutbe b. Abdilazîz*: Kutbe b. Abdilazîz b. Siyâh el-Esedî’l-Himmânî’dir. Kûfeli olup cerh ve ta’dil limlerince o sikadır, hadisleri yazılan ve araştırılan bir râvidir. Bkz. İclî, s. 391; İbn Şahin, s. 371; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 455.

<sup>93</sup> *Yahya b. Âdem b. Süleyman* (203/818): “Ebû Zekeriyâ” diye künyelenir. Kûfeli olup sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz.İclî, s. 468; İbn Şahin, s. 357; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 587.

<sup>94</sup> *Ebû Bekr b. Ebî Şeybe* (235/849): Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe’dir. O, Kûfe doğumlu

- Hâris b. Süveyd/ Abdullah b. Mesud + Umâre b. Umayr + A'meş + Ebû Üsâme<sup>95</sup> + İshâk b. Mansûr<sup>96</sup> + Müslim b. Haccac.

Görüldüğü üzere aynı hadis İbn Ebî Şeybe ve İshâk b. Mansûr'dan farklı senetlerle gelmekte, metninde ise “*min racûlin fî arzın devviyyetin mehleketin*” (tehlikeli çöl bir arazide olan bir adamdan...) yerine “*min racûlin bi dâviyyetin mine'larzı*” (arzın çölündeki bir adamdan) şeklinde lafızda bir değişiklik bulunmaktadır.<sup>97</sup> Bu hadisin İshâk b. Mansûr'dan Müslim'in rivâyeti olanı da 1 numaralı hadisin versiyonu ile benzer olup, muhtasar anlamını içermektedir:

“Allah mü'min kulunun tevbesi sebebiyle daha çok mutludur...”<sup>98</sup>

2- Tirmizî, Hannâd yoluyla Abdullah b. Mesud'un anlattığı biri kendinden diğeri Resûlullah'dan olan şu iki hadisin Hâris'den de geldiğini kaydetmektedir: Abdullah dedi ki: “*Elbette hakiki bir mü'min, günahlarını kendisi bir dağın dibinde günahları da kendisi üzerine düşecek gibi düşünür; (buna mukâbil) facir kişi ise günahlarını burnunun üstüne konmuş bir sinek gibi düşünür.*”<sup>99</sup> Tirmizî'nin naklettiği bu hadisin râvi zinciri şöyledir:

\* Hâris b. Süveyd/ Abdullah b. Mesud + Umâre b. Umayr<sup>100</sup> + A'meş<sup>101</sup> + Ebû Muâviye<sup>102</sup> + Muhammed b. İshâ et-Tirmizî.<sup>103</sup>

3-Hâris'in rivâyet ettiği hadislerden diğerleri şöyledir: Bize Abdullah anlattı. Dedi ki: Bana Babam (Ahmed b. Hanbel) anlattı. Dedi ki: Bize Muhammed b. Ca'fer anlattı. Dedi ki: Bize Şu'be, Süleyman'dan rivâyetle İbrahim et-Teymî'den, o da Hâris b. Süveyd'den anlattı. Hâris'in anlattığına göre: Hz. Ali'ye şöyle denildi: “*Hiç kuşkusuz Resûlünüz size bilimum insanlar için olmayan bir şeyle imtiyaz sağladı. Hz. Ali de dedi ki: “Resûlullah (s), diğer insanlara tahsis etmediği kılıcımın kabzasındaki bir şey (tomar) dışında bizi hiç bir şeyle imtiyazlandırmadı.” O, içinde devenin yaşlarından bahseden ve “Sevr”den*

olup künyesi, “Ebû Bekr b. Ebî Şeybe”dir. Sika, hâfız ve Musannef sahibidir. Bkz. İclî, s. 276; Zehebî, *el-Mîzân*, II, 490; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 320.

<sup>95</sup> *Ebû Üsâme* (201/817): Hammâd b. Üsâme el-Kureşî'dir. “Ebû Üsâme” diye künyelenir. Cerh ve ta'dil alimlerince o, sika ve sebt sahibidir. Bkz. İclî, s. 130; İbn Hübân, *Sikât*, VI, 222; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 177.

<sup>96</sup> *İshâk b. Mansûr* (251/865): İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Kevsec'dir. Künyesi “Ebû Ya'kub et-Temimî el-Mervezî”dir. Cerh ve ta'dil alimlerine göre sika ve sebt sahibidir. Bkz. İbn Şahin, s. 62; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 103.

<sup>97</sup> Müslim, Müslim, *Tevbe*, 3, III, 2103.

<sup>98</sup> Müslim, Müslim, *Tevbe*, 4, III, 2103.

<sup>99</sup> Tirmizî, *Sıfatü'l-kıyâme*, 49, IV, 658.

<sup>100</sup> Bkz. dipnot, 86.

<sup>101</sup> Bkz. dipnot, 87.

<sup>102</sup> *Ebû Muâviye* (195/811): Muhammed b. Hâzım ed-Darîr'dir. Künyesi, “Ebû Muâviye ed-Darîr” olup Kûfelidir. A'meş'den naklettiği hadisleri en iyi ezberleyenlerdir. Sikalığı üzerinde cerh ve ta'dil alimlerinin ittifakı vardır. Bkz.İclî, s. 403; İbn Hübân, *es-Sikât*, VII, 441; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 475.

<sup>103</sup> *Tirmizî*, Muhammed b. İshâ et-Tirmizî (279/892).

“Âire” kadar Medine’nin haramlığı (yasak sınırı) bulunan bir sahife çıkardı. Kim sonradan o sahifeye bir şey eklerse veya ona sonradan eklenen şeylere (bid’atlara) sığınır, elbette Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların la’neti onun üzerine olsun! Kıyâmet gününde ondan hayır namına hiçbir amel kabul olunmaz. Müslümanların zimmeti (söz ve teminatı) tekdir (kesindir); kim bir müslümana karşı ahdini bozarsa Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların la’neti onun üzerine olsun! Kıyâmet günü ondan hiçbir amel kabul olunmaz. Kim izinsiz olarak mevlâsından (efendisinden) yüz çevirirse Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların la’neti onun üzerine olsun! Kıyâmet günü ondan hayır namına hiçbir amel kabul olunmaz.”<sup>104</sup> Hâris yoluyla gelen ve İbn Hanbel tarafından nakledilen bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Hâris b. Süveyd + İbrâhim et-Teymî<sup>105</sup> + Şu’be b. Süleyman + Muhammed b. Ca’fer<sup>106</sup> + Ahmed b. Hanbel.

Musannef sahibi Abdurrezzâk’ın da Hâris’den rivâyetleri bulunmaktadır.

4 -Abdurrezzâk, İbn et-Teymî’den, o Leys’den, o Eş’as’dan (Eş’as b. Süvâr), o Ebû Yezîd’den (Abdumelik b. Meysere), o da Hâris b. Süveyd ve Yezîd et-Teymî’den rivâyetle o ikisinin şöyle dediğini naklettiler: “Ömer b. Hattâb bize (namazda) imamın arkasında okumamızı emretti.”<sup>107</sup> Abdurrezzâk’ın naklettiği bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\* Hâris b. Süveyd/ Yezîd et-Teymî<sup>108</sup> + Ebû Yezîd (Vikâ b. İyâs)<sup>109</sup> + Eş’as (b. Sevvâr)<sup>110</sup> + Leys<sup>111</sup> + İbnî’t-Teymî<sup>112</sup> + Abdurrezzâk b. Hemmâm.<sup>113</sup>

<sup>104</sup> İbn Hanbel, I, 151.

<sup>105</sup> İbrahim et-Teymî (110/728): İbrahim b. Muhammed b. Talha el-Kureşî, Medine tâbiinlerindedir. Kûfeli olduğu da söylenir. Künyesi, “Ebû İshâk el-Medenî”dir. Sikâ bir râvi olup Nesâî’ye göre nübelâdan (asılzâdelerden) sayılmaktadır. Bkz. İclî, s. 403; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 5; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 93.

<sup>106</sup> Bkz. dipnot, 74.

<sup>107</sup> İbn Hemmâm, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm, 211/826, el- *Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî, II, Baskı, Karachi, el-Mektebü’l-İslâmî, 1983, II, 131 (2777). Bkz. el-Mütteki el-Hindî, *el-Kenz*, IV, 251 (5252).

<sup>108</sup> Yezîd et-Teymî: Yezîd b. Şerîk’dir. Kûfeli olup Abdullah b. Mesud’un ashabındandır. Onun sikâlığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 479; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 532; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 602.

<sup>109</sup> Ebû Yezîd (el-Kûfî): Vikâ b. İyâs el-Esedî’dir. Ona Ebû Yezîd el-Esedî el-Vâlîbî de denir. O, “leyyinü’l-hadis”dir, hadisleri itibar için alınabilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 581, 684.

<sup>110</sup> Eş’as b. Sevvâr el-Kindî (136/754): Kûfeli olup Ahvaz kadısıdır. Zayıf sayılmakla berabe hadisleri yazılır. Hasan el-Basrî’den rivâyette bulunmuştur. Bkz. İclî, s. 69; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 113.

<sup>111</sup> Leys (148/765): Leys b. Ebî Süleym b. Zenim el-Leysî’dir. Künyesi, “Ebû Süleym Enes”dir. O, Kûfe doğumlu olup câizü’l-hadisdir. Daha çok Mücâhid ve Tâvus’dan rivâyette bulunmuştur. O, âbid ve hadiste sadûk bir râvidir. Bkz.İclî, s. 399; İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, II, 231; İbn Şahin, s. 275; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 464.

<sup>112</sup> İbnü’t-Teymî (121/739): Muhammed b. İbrahim b. Haris’dir. Medineli olup künyesi, “Ebû Abdillâh el-Medenî”dir. Sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 400; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 381; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 465.

5-Abdurrezzâk, İsrâîl b. Yunus'dan rivâyetle, o yani İsrâîl dedi ki: Bana Eş'as b. Ebi's-Şa'sâ babasından ve Hâris b. Süveyd'den rivâyetle o ikisinin şöyle dediklerini haber verdi: "Biz Abdullah b. Mesud'un evine geldik, bir de gördük ki hizmetçileri bir yaban eşeği yakalamışlar. Onlardan birisi kılıcıyla merkebin burnuna dokundu. Bunun üzerine Hâris ve beraberindeki iki kişi onlara dediler ki: Abdullah'ın onun etinden yediği konusunda ne dersiniz? Hâris dedi ki: Ne yapacaklarını görmek için birlikte oturduk ve ondan (merkebin etinden) bize de bir tabak getirdiler. Biz gördüklerimizi İbn Mesud'a anlattık da o bize "Onun bir avdan başka bir şey olmadığını (yenilebileceğini) söyledi."<sup>114</sup>

Abdurrezzâk'ın naklettiği bu hadisin senedi şöyledir:

\*Hâris b. Süveyd/ Ebu's-Şa'sâ<sup>115</sup> + Eş'as b. Ebi's-Şa'sâ<sup>116</sup> + İsrâîl b. Yunus<sup>117</sup> + Abdurrezzâk b. Hemmâm...

*C-Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme*

Râvilerin biyografik verilerinde de görüldüğü üzere Hâris b. Süveyd kanalıyla gelen rivâyetlerin tüm râvileri, sika ve şâibesiz olup ilgili hadislerin tamamının sahîh olduğu düşünülmektedir.

Tirmizî'nin senetsiz olarak naklettiği ve "hasen-sahîh" kabul ettiği birinci rivâyet; Müslüman kimsenin günahlarının affı konusunda Allah'dan ümitsiz olmaması gerektiğini, günahı ne kadar çok olursa olsun tevbe etmesi gerektiğini, her şey bitti derken Allah'ın afv ve rahmetinin kendisine tecelli edebileceğini örneklemektedir. Hâris b. Süveyd'e isnâd edilen bu hadis, Ebû Hureyre, Nu'mân b. Beşîr ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden de gelmektedir. İmam Müslim'in "Sahîh"i ve Tirmizî'nin "Sünen"i'nde de değişik versiyonda fakat çok benzer anlamda mütâbi veya şâhid hadisler bulunmaktadır.<sup>118</sup>

İkinci rivâyet; bir mü'min günah işleme karşısında olması gereken hassâsiyet ve duyarlılığı, buna karşılık fâcîr ve fasık kimselerin günah işleme konusundaki laubâlilik ve ciddiyetsizliği, bu iki durumun kişinin imani ile irtibatlı olduğu dile getirilmektedir. Râvileri sika ve ma'rûf olan bu hadisin sıhhati ile ilgili bir problem bulunmamaktadır.

<sup>113</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm (211/826): Musannef sahibi meşhur bir muhaddisdir.

<sup>114</sup> İbn Hemmâm, *el-Musannef*, IV, 464-465 (8475).

<sup>115</sup> Ebu's-Şa'sâ (83/702): Süleym b. Esved b. Hanzala'dır. Künyesi, "Ebu's-Şa'sâ el-Muhâribî" dir. Kûfeli olup sikahı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 500; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, IV, 332; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s.249.

<sup>116</sup> Eş'as b. Ebi's-Şa'sâ el-Muhâribî (125/743): Eş'as b. Süleym el-Kûfî'dir, "Ebû Yezîd el-Muhâribî" diye künyelenir. Onun sikahını meşhur cerh ve ta'dil alimlerinin çoğunluğ kabul etmektedirler. Bkz. İclî, s. 69; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VI, 62; İbn Şahin, s. 63; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 113.

<sup>117</sup> İsrâîl b. Yunus b. İshâk el-Hemdânî (160/777): Künyesi, "Ebû Yusuf el-Kûfî" dir. Onun sikahı üzerinde cerh ve ta'dil alimlerinin ittifakı vardır. Bkz. İclî, s. 63; İbn Şahin, s. 65-66; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 104.

<sup>118</sup> Müslim, *Tevbe*, 3, 4-8, III, 2103-215; Tirmizî, *Sıfatü'l-kıyâme*, 4, IV, 659.

Üçüncü rivâyet; biyografilerinde de görüldüğü üzere biyografisine ulaşamadığımız Şu'be b. Süleymân dışındaki râviler, sikalığı üzerinde ittifak olan râvilerdir. Hadis, çeşitli ahlâkî konulara ışık tutmakta, bir Müslüman için ahde vefânın olmazsa olmazlığı vb. bir Müslüman için gerekli olan ahlâkî konuları dile getirmektedir.

Dördüncü rivâyet; doğrudan ibâdetle ilgili olup Ebû Hüreyre, İbn Mes'ûd, Imrân b. Husayn ve Câbir b. Abdillâh gibi başka sahâbilerden de aynı manayı içeren farklı hadisler, mutâbi rivâyetler bulunmaktadır. Aynı içerikteki bu rivâyeti Tirmizi “*Hasen hadis*” olarak değerlendirmektedir. Câbir'den gelen rivâyet ise senedinde “*kezzâb*” addedilen Câbir el-Cu'fî bulunduğu için zayıf rivâyet olarak sayılmaktadır. Söz konusu hadisin râvileri, haklarında: “*leyyinü'l-hadis*” denilerek cerhedilen Ebû Yezîd el-Kûfî ve Eş'as b. Sevvâr dışındakiler, sika ve sadûk kabul edilen yani hadisleri yazılan ve araştırılan râvilerdir.

Beşinci rivâyet; muâmelâtla ilgili olarak av hayvanı olan yaban eşeğinin etinin yenilebileceğini ifâde etmektedir. Bu hususta mezhepler arasında ihtilaf olmakla birlikte, ehli olan merkeplerin etlerini yemek haram veya tahrimen mekrûh olduğu halde<sup>119</sup> yabânî olan merkeplerin etlerini yemek haram değildir. Söz konusu hadisin mütâbîi olabilecek hadis, hasen sahîh nitelikli bir hadis olup yaban eşeğinin etinin yenilebileceğini bize işâret etmektedir. İlgili hadisin râvileri, sikalığı üzerinde ittifak olan kimseler olup hadisin versiyonunda bir problem bulunmamaktadır. İlgili hadisin anlam ve hükmünü destekleyen Ebû Katâde gibi farklı sahâbilerden farklı hadisler bulunmaktadır.

#### V. Hufâf b. İmâ b. Rahsa b. Hazme b. Hârise b. Ğifâr el-Ğifârî

Hufâf, kaynaklarda Hufâf b. İmâ b. Rahda/Rahsa b. Hazme/Harbe şeklinde geçmektedir. İbn Hacer onun adını Hufâf b. İmâ b. Rahsa b. Hazme şeklinde vermektedir.<sup>120</sup> O, Ğifâr kabilesinden olup Lazkiye yakınlarında “Gayga” denilen yerde oturur, sık sık Medine'ye gelirdi, bu sebeple o Medineli sayılmaktadır. Rivâyetlere göre O, Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında veya hilâfetinden önce Medine'de vefât etmiştir.<sup>121</sup>

Babası İmâ ile Hufâf arasında Müslüman olmadaki öncelikleri konusunda ihtilaf bulunmaktadır. İmâ b. Rahza'nın, Bedir Savaşında müşriklerin yanında olup daha sonra Müslüman olduğu; oğlu Hufâf'ın ise Müslüman olmada ondan önceliği görüşü daha ağır basmaktadır.<sup>122</sup> Babasından önce Müslüman olan Hufâf, Kızı Hamrâ'nın anlattığına göre

<sup>119</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Sayd, 28,VI, 229-230.

<sup>120</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 109; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 449; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 92, 452.

<sup>121</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 4 49; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 452; *Tehzîb*, III, 147.

<sup>122</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 449; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 92, 452.

Hudeybiye savaşında hazır bulunmuştur.<sup>123</sup> O, Gıfâr Mescidinin imam ve hatibi, kabilesinin de reisiydi. <sup>124</sup> Ancak Vâkidî (213/838) ve İbn Hişâm (218/833) gib tarihçilere göre Hüfâf, “Bedevîlerden (savaşa katılmamak için) özür beyan edenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler. Allah ve Resûlüne yalan söyleyenlerle oturup kaldılar. (ne geldiler, ne de özür dilediler.). Onlardan kâfir olanlara acıklı bir azap erişecektir.”<sup>125</sup> âyeti kapsamında Tebûk savaşına katılmamak için yapay özür ileri süren, fakat özürleri Allah tarafından kabul edilmeyen Benî Gıfâr’dan münâfık grup (82 kişilik) arasında bulunmaktadır.<sup>126</sup>

#### *Rivâyetleri ve Râvileri*

Hufâf, hadis eserlerinde rivâyeti olan bir sahâbîdir. İbnü'l-Cevzî, onu beş rivâyeti olan “*Ashâbü'l-hamse*” arasında zikretmektedir. Ondan oğlu Hâris ve Abdullah b. Hâris, Hanzala el-Eslemî (Hanzala b. Ali el-Esedî) ve Miksem b. Bücre rivâyette bulunmuşlardır. Doğrusu bu ikisinin arasında bir râvi daha bulunmaktadır. İbn Hacer “*Kunût*” hadisinin ondan rivâyet edildiğini belirtmektedir.<sup>127</sup> Bazı hadis eserlerinde Resûlullah’ın (s), Sabah ve Akşam namazlarında rukûdan kalktıktan sonra Lıhyân, Rı’lân, Zekvân ve kendilerine gönderilen kurrâları Bi’ri Maûna Fâciası’nda katleden Usayye Oğullarına la’net ederek kunût yaptığından bahsedilmektedir. Hufâf’dan bize ulaşan rivâyetler şunlardır:

1-(Müslim dedi ki): Bana Ebu’t-Tâhir (Ahmed b. Amr b. Serh el-Mısrî) anlattı. Dedi ki: Bize İbn Vehb, Leys’den rivâyetle Imrân b. Ebî Enes’den, o Hanzala b. Ali’den, o da Hufâf b. İmâ el-Ğıfârî’den rivâyetle Resûlullah (s) ‘in bir namazda şöyle dediğini (dua ettiğini) anlattı: “*Ey Allah’ım! Lıhyân, Rı’lân ve Zekvân Oğullarına ve Allah ve Resûlüne ısyân eden Usayye’ye la’net et. Gıfâr’a Allah mağfîret eylesin! Eslem’e de Allah selâmet versin.*”<sup>128</sup>

Hufâf’dan gelen bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Hufâf b. İmâ + Hanzala b. Ali <sup>129+</sup> Imrân b. Ebî Enes <sup>130+</sup>Leys<sup>131</sup> + İbn

<sup>123</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Meğâzî, 35, V, 64; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 449; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 92, 452.

<sup>124</sup> İbn Hanbel, V, 175; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 449; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 35; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 452; *Tehzîb*, III, 147

<sup>125</sup> Tevbe, 9/90

<sup>126</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 197; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 381.

<sup>127</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 176, 290, 372; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 92, 452; *Tehzîb*, III, 147.

<sup>128</sup> Müslim, *Mesâcid*, 306, I, 470; *Fezâilü's-sahâbe*, 186, II, 1953.

<sup>129</sup> *Hanzala b. Ali el-Eska' el-Eslemî/ es-Sülemî*: Medîneli tâbiündendir, cerh ve ta'dil alimleri onu sika kabul etmektedirler. Bkz. İclî, s. 137; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 165; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 184.

<sup>130</sup> *Imrân b. Enes (117/737)*: O, Kureş'den Âmir b. Lüey'in kardeşidir. Medîneli tâbiünden olup skadır. Bkz. İclî, s. 373; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 220-222; İbn Şahin, s. 255; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 429.

<sup>131</sup> Bkz. dipnot, 111.



Vehb<sup>132</sup>+ Ebu't-Tâhir<sup>133</sup>+ Müslim b. Haccâc.

2- Hufâf'dan rivâyet edilen diğer bir hadis de yine “kunût” ile ilgili olup, farklı senetlerle gelmekte ve ziyâde metin içermektedir: “Resûlullah (s) (namazda) rükû'a gitti sonra secdeye gitti de şöyle dedi (dua etti): Gıfâr'a Allah mağfîret eylesin! Eslem'e de Allah selâmet versin! Usayye ise Allah ve Resûlüne isyan etmiştir. Ey Allahım! Usayye ve Beni Lihyân'a la'net eyle! Rı'lân ve Zekvân'a da la'net eyle!” Sonra Resûlullah başını secdeye kapandı.” (râvi) Hufâf dedi ki: Kâfirlere la'net işte bu yüzden meşrû kılındı.<sup>134</sup> Sahih hadis kaynaklarda yer alan bu hadisin senetleri şöyledir:

\*Hufâf b. İmâ + Hâris b. Hufâf<sup>135</sup>+ Hâlid b. Abdillâh b. Harmele<sup>136</sup> + Muhammed b. Amr<sup>137</sup>+ Yahya b. Eyyûb<sup>138</sup> / Kuteybe b. Hacer + Müslim.

Lafzında; sadece “Resûlullah (s) namazda rükû'a gitti.” anlamında “raka'a fi's-slât” ve “tekbir aldıktan sonra secdeye gitti...” anlamında “sümme kebbera” ifâde farklılığının dışında metni tamamen benzeyen ilgili hadisin İbn Hanbel'in naklindeki<sup>139</sup> senedi ise farklı olup şöyledir:

-Hufâf b. İmâ + Hâris b. Hufâf<sup>140</sup>+ Hâlid b. Abdillâh<sup>141</sup>+Muhammed b. İshâk<sup>142</sup> + Yezîd b. Hârûn<sup>143</sup>+ Ahmed b. Hanbel.

Aynı anlamı vurgulayan bu hadisin Müslim'in naklindeki Hufâf'dan gelen değişik versiyonu şöyledir:

-Hufâf b. İmâ + Hanzala b. Ali b. el-Eska'<sup>144</sup>+ Abdurrahman b. Harmele<sup>145</sup>+ İsmail<sup>146</sup>+ Yahya b. Eyyûb<sup>147</sup> + Müslim.

<sup>132</sup> İbn Vehb (197/813): Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Kureşîdir. Künyesi “Ebû Muhammed el-Mısrî” olan bu râvi, hâfız ve âbid bir kimse olup sikalığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 283; İbn Şahin, s. 187.

<sup>133</sup> Ebu't-Tâhir (250/864): Ahmed b. Amr b. Abdillâh b. Amr b. Serh'dir, Künyesi, “Ebu't-Tâhir el-Mısrî”dir. Cerh ve ta'dil alimleri onu sika kabul etmektedirler. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 82.

<sup>134</sup> Müslim, Mesâcid, 308, I, 470; İbn Hanbel, IV, 57.

<sup>135</sup> Hâris b. Hufâf b. İmâ : Hufâf b. İmâ'nın oğlu olup sahâbi olduğu ihtilâflıdır. İbn Hibbân (354/...) onu tâbiîn sikalari arasında zikretmektedir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 278; *et-Takrîb*, s. 146.

<sup>136</sup> Halid b. Abdillâh b. Harmele: Hicazlı olup “makbûl” yani adâlet ve zabt vasıflarını tam taşıyan bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 188.

<sup>137</sup> Muhammed b. Amr (140/757): Muhammed b. Amr b. Bekri'r-Râzî'dir. “Ebû Gassân” diye künyelenir, cerh ve ta'dil alimleri onu sika kabul etmişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 499.

<sup>138</sup> Yahya b. Eyyûb el-Gâfîkî (168/784): Mısrî olup künyesi, “Ebu'l-Abbâs el-Mısrî”dir. Onun sikalığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 468; İbn Şahin, s. 354; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 588.

<sup>139</sup> İbn Hanbel, IV, 57.

<sup>140</sup> Bkz. dipnot, 135.

<sup>141</sup> Bkz. dipnot, 136.

<sup>142</sup> Bkz. dipnot, 36.

<sup>143</sup> Yezîd b. Harun es-Sülemî (206/821): Künyesi, “Ebu Halid el-Vâstî” olan bu râvi Şamlıdır.. Onun sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 481-482; İbn Şahin, s. 348; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 606.

<sup>144</sup> Bkz. dipnot, 129.

<sup>145</sup> Abdurrahman b. Harmele el-Esemî (145/763): Künyesi, “Ebû harmele el-Medenî”dir. sadû

Ancak Hufâf, hadisin sonunda “*Kâfirlere la’net işte bu yüzden meşrû kılındı.*” İfâdesini söylememiştir.<sup>148</sup>

3- Bize Abdullah (b. Ahmed b. Hanbel) anlattı. Dedi ki: Bana babam anlattı. Dedi ki: Bize Yezîd b. Hârûn anlattı. Dedi ki: Bana Muhammed b. İshâk, Imrân b. Ebî Enes’den, o Hanzala b. Ali el-Eslemî’den, o da Hufâf b. İmâ b. Rahda el-Gifârî’den naklen onun şöyle dediğini anlattı: “*Resûlullah (s) bize sabah namazı kıldırdı. Biz Onunla beraberdik. Son rek’atdan başını kaldırıncaya şöyle dedi (beddua etti): Ey Allahım! Lihyân’a, Rı’lân’a, Zekvân’a, Allah ve Resûlüne âsi olmuş olan Usayye’ya la’net eyle; Eslem’e (Elslem oğullarına) Allah selâmet versin! Gifâr’ı (Gifâr oğullarını) Allah mağfîret eylesin!*” Bundan sonra Resûlullah (s), secdeye gitti. O, namaz bittikten sonra insanlara yöneldi ve şöyle buyurdu: “*Ey İnsanlar! Onu ( la’net sözünü) ben söyler değildim, fakat Azîz ve Celîl olan Allah onu bana söyledi.*”<sup>149</sup> Sened ve metinde değişiklik içeren bu hadisin rivâyet zinciri şöyledir:

\*Hufâf b. İmâ + Hanzala b. Ali el-Eslemî<sup>150</sup> + Imran b. Ebî Enes<sup>151</sup> + Muhammed b. İshak<sup>152</sup> + Yezîd b. Harun<sup>153</sup> + Ahmed b. Hanbel.

4- Berâ b. Âzib yoluyla gelen “*Nebî(s), Sabah ve Akşam namazlarında kunût yapardı.*”<sup>154</sup> anlamlı hadis, Tirmizî’ye göre “*Hasen-Sahîh*” nitelikli bir hadis olup aynı hadis Hz. Ali, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, İbn Abbas ve Hufâf b. İmâ ‘dan da gelmektedir.<sup>155</sup> Tirmizî, bu hadisi senedsiz olarak zikretmektedir.<sup>156</sup>

5-Hufâf b. İmâ’nın rivâyeti olan bir başka hadis ise, namazın ortasındaki iftirâş keyfiyeti (secdede kolları ve oturma sırasında ayakları yayma) ile ilgili olan şu hadistir: “*Bize Abdullah anlattı. Dedi ki: Bana babam (Ahmed b. Hanbel) anlattı. Dedi ki: Bize Ya’kub b. İbrahim anlattı. Dedi ki: Bize babam (İbrahim) İbn İshak şöyle anlattı: “Resûlullah (s), namazın ortasında ve sonunda sol dizini yayar, sol ayağını yatırıp üzerine oturur, sol elini sol dizi üzerine koyar ve sağ ayağını (parmakları kibleye gelecek şekilde) diker, sağ elini sağ dizi üzerine koyar*

---

olmakla beraber baze hata yaptığı söylenir. Müslim ve “Sünen-ü Erbaa” müellifleri ondan rivâyette bulunmuşlardır. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 95, 103; İbn Şahin, s. 353; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 339.

<sup>146</sup> İsmail (147/764): İsmail b. Ebî Halid el-Ahmesî’dir. “Ebû Abdillâh” diye künyelenen bu râvinin sikâlîği üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 63; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 19-20; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 107.

<sup>147</sup> Bkz. dipnot, 138.

<sup>148</sup> Müslim, Mesâcid, 308, I, 470.

<sup>149</sup> İbn Hanbel, IV, 57.

<sup>150</sup> Bkz. dipnot, 129.

<sup>151</sup> Bkz. dipnot, 130.

<sup>152</sup> Bkz. dipnot, 36.

<sup>153</sup> Bkz. dipnot, 143.

<sup>154</sup> Müslim, Mesâcid, 305, 306, I, 470; Tirmizî, Salât, 294, II, 251.

<sup>155</sup> Tirmizî, Salât, 294, II, 251.

<sup>156</sup> Tirmizî, Salât, 294, II, 251.

ve Azîz ve Celîl olan Allah'ı birlemek için şehâdet parmağını kaldırırdı. Aynı rivâyeti biraz daha farklı olarak İbn İshak şöyle nakletti: Bana, Âmir b. Lüey'in kardeşi Imrân b. Ebî Enes, Abdullah b. Hâris b. Nevfel'in kölesi Ebu'l-Kâsım'dan rivâyetle anlattı. Dedi ki: Bana Medineli bir adam şöyle anlattı: "Gıfâr Oğulları mescidinde namaz kıldım. Namazım içinde oturdum, sol dizimi yaydım ve şehâdet parmağımı diktim. Bunu yaparken beni Hufâf b. İmâ b. Rahda gördü. Onun Resûlullah (s) ile sohbeti vardı yani sahâbî idi. Namazımı bitirince o bana dedi ki: Ey oğlum! Niçin parmağını bu şekilde diktin? Medineli adam ona: İnsanlar bunu yapıyor iken hoşuna gitmeyen şey nedir? Diye sordu. Hufâf da şöyle cevap verdi: Elbette sen doğru yaptın; zira Resûlullah (s) namaz kılarken böyle yapıyordu. Fakat müşrikler, Muhammed sihir yapmak için parmağıyla böyle yapıyor derlerdi. Onlar, bu sözleriyle yalan söylemişlerdi. Çünkü hiç kuşkusuz Resûlullah (s), Azîz ve Celîl olan Allah'ı fîlen birlemek için bunu yapıyordu."<sup>157</sup> Benzer içerikte olan bu hadisin senedi şöyledir:

\*Hufâf b. İmâ + Medineli bir adam? (Hanzala b. Ali) + Ebu'l-Kâsım<sup>158</sup> + Imrân b. Enes<sup>159</sup> + İbn İshak<sup>160</sup> + İbrahim<sup>161</sup> + Ya'kub b. İbrahim<sup>162</sup> + Ahmed b. Hanbel.

#### Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme

Hufâf b. İmâ yoluyla gelen yukarıdaki rivâyetler genelde "Kütüb-ü sitte" veya "Kütüb-ü tis'a" olarak bilinen hadis eserlerinde olup senedlerindeki râvileri bakımından da problemsiz görülmektedir. İlgili hadisler, İslâm'ın amelî yönü olan duâ ve bedduâ ile ilgili olup Hz. Peygamber'in farz namazları içinde Allah ve Resûlüne karşı isyân eden, verdiği sözlerinde durmayan ve ihânet eden belirli kabîlelere karşı la'netle bedduasını içermektedir, özel ve spesifiktir; yoksa İslâm'ın dışında kalan insanlara yönelik değildir. Zaten böyle bir tutum ve davranış Allah Resûlü'nün "âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olması"<sup>163</sup> anlayışına da ters düşmektedir. Bahse konu olan hadislerden ilk dört rivâyet anlam itibarı ile birbirlerini tedrici olarak açıklamakta ve âdetâ anlam itibarı ile desteklemektedir.

Yukarıda verilen Hufâf'ın rivâyetleri tema olarak, kunût duâsının sebebini, yerini, keyfiyet ve vaktini işaret etmektedir. Hufâf'ın dışında Hz.

<sup>157</sup> İbn Hanbel, IV, 57.

<sup>158</sup> Ebu'l-Kâsım: Hüseyin b. Hâris el-Cedeli' dir. O, Kûfeli ve Kays kabîlesindedir. Sadûk bir râvi olup rivâyetleri yazılır ve araştırılır. Bkz. İbn Hıbbân, *es-Sikât*, IV, 155; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 166.

<sup>159</sup> Bkz. s. 15, dipnot, 130.

<sup>160</sup> Bkz. s. 5, dipnot, 36.

<sup>161</sup> İbrahim (185/801): İbrahim b. Sa'd b. İbrahim ez-Zühri, Medineli olup künyesi, "Ebû İshak el-Medenî" dir, sika olup rivâyette huccettir. Bkz. İclî, s. 52; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 89.

<sup>162</sup> Ya'kub b. İbrahim b. Sa'd ez-Zühri (208/824): Medineli olup künyesi, "Ebû Yusuf el-Medenî" dir. Faziletli bir kimse olup sicalığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 484; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 607.

<sup>163</sup> Enbiyâ, 21/107

Ali, Berâ b. Âzib, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre ve İbni Abbâs gibi sahâbîlerden de gelen hadislerle söz konusu hadisler anlam itibariyle desteklenmektedir. Tirmîzi, söz konusu kunût hadisini “*Hasen-Sahîh*” olarak nitelemekte; ancak kunûtun vaktin konusunda mezhepler arasında ihtilâf bulunduğunu belirtmektedir.<sup>164</sup> Verilerden de anlaşıldığı üzere Resûlullah (s) kunût yapmıştır. Saâdet asrından günümüze kadar Müslümanlar da sabah ve vitir namazlarında kunût yapmaktadırlar.

Hufâf b. İmâ’dan gelen rivâyetlerin râvilerine bakıldığında, onlar arasında rivâyeti kabul olmayacak kadar zayıf olan bir râvi bulunmamaktadır. İslâm’ın ameli boyutu olan namazdaki iftirâş (secdede kolları, teşehhüd oturmasında ayakları yayma) ameli ise, Vâil b. Hucr ve başka sahâbîlerden gelen şâhid rivâyetlerle<sup>165</sup> desteklenmekte ve Müslümanlar arasında uygulanagelmektedir.

VI. Kays b. Amr b. Sehl b. Sa’lebe b. Hâris b. Zeyd el-Ensârî (Kays b. Kahd)

Ensâr’dan Kays b. Amr b. Sehl b. Sa’lebe b. Hâris b. Zeyd b. Sa’lebe b. Ubeyd b. Ğanem b. Mâlik b. Neccâr’dır. Medineli olup tâbiin âlimlerinden Yahya b. Saîd’in dedesidir. Birçok İslâm âlimine göre onun adı, Kays b. Amr b. Sehl, lakabı ise Kays b. Kahd’dır. Ona Kays b. Sehl b. Sa’lebe de denilmektedir.<sup>166</sup> Ahmed b. Hanbel (241/855), Yahya b. Maîn (233/847), Ebû Hayseme (234/848) gibi İslâm âlimleri onun adının Kays b. Amr olduğu, kendisinin, tâbiin âlimlerinden Yahya b. Saîd’in dedesi olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar. Söz konusu sahâbîyi Mus’ab ez-Zübeyrî’nin Kays b. Kahd olarak isimlendirmesini vehim sayan Ebû Hayseme, bu iddiasıyla ez-Zübeyrî, Buhârî’ye zıt düşmekte ve onun adının Kays b. Amr b. Sehl olduğunu ileri sürmektedir.<sup>167</sup> İbnü’l-Cevzî, Ebû Abdullah el-Barkî’ye (249/863) dayanarak Kays b. Kahd b. Kays el-Ensârî’yi münâfık olarak zikrederken,<sup>168</sup> bir çok İslâm alimi eserlerinde Kays b. Amr’ı Hazreçli münâfıklar arasında saymaktadır.<sup>169</sup> İbn Hacer, “Uzun zaman Müslüman kalan, rivâyetleri de bulunan bu sahâbînin münâfıklığı umulur ki onun ilk halidir.” demektedir.<sup>170</sup>

<sup>164</sup> Tirmizî, Salât, 294, II, 251-252.

<sup>165</sup> Tirmizî, Salât, 218, 219, II, 85-87.

<sup>166</sup> Tirmizî, Salât, 313, II, 284-286; İbn Hibbân, *Sikât*, III, 339-340; Tabarânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, XVIII, 367 (939); İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (456/1064), *Esmâü’s-sahâbeti’r-rivâat*, thk, Seyyid Kürdî Hasan, Beyrût, Dârü’l-kütübî’l-İlmiyye, 1992, s. 354 (566); İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1297; İbnü’l-Cevzî, *Telkîh*, 244, 384; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 255-256; *Tehzîb*, VIII, 401.

<sup>167</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 339-340; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 255-256.

<sup>168</sup> İbnü’l-Cevzî, *et-Telkîh*, 244.

<sup>169</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 170; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 274; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 469; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 256; İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 238.

<sup>170</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 256.

Resûlullah (s) ile sohbeti olan ve Uzun zaman Müslüman olarak yaşamış olan Kays'ın, Hazrecli münâfıklarla beraber eylem yaptığı, onlarla birlikte hareket ettiği için açıkca kendisine nifâk isnâd edilen kimselerden olduğu rivâyet edilmektedir. Bu tavrıyla o, sahâbe arasında beğenilen bir kimse değildi. Onun hakkında bazı eserlerde: “Kays, ashâb arasında “ *leyse mahmûd*” yani övülen bir kimse değildi,” anlamında ifâdeler bulunmaktadır. Münâfıklar arasında olan Kays'dan başka bir genç yokdu. Kays, Resûlullah (s) ve diğer Müslümanlarla alay etmiş, bunun üzerine Bedir ashâbından Ebû Muhammed Mes'ûd b. Evs b. Zeyd tarafından kafasından itilerek Mescid'den dışarı atılmıştı. Aynı şekilde münâfık Hâris b. Amr da Rasûlullah'ın emri ile Abdullah b. Hâris tarafından zorla mescid'den dışarı atılanlardandı.<sup>171</sup>

#### *Rivâyetleri ve Râvileri*

Kays b. Amr'ı Resûlullah'dan (s) rivâyeti olan sahâbiler arasında gören İbnü'l-Cevzî, Barkî'ye dayanarak onun Resûlullah'dan sadece bir rivâyetinin olduğunu belirtir.<sup>172</sup> Kays'ın rivâyeti olduğunu kabul eden İbn Abdilber, oğlu Saîd'in babası Kays'dan hiçbir şey dinlemediğini ve Tirmizî'nin aksine ondan Muhammed b. İbrahim et-Teymî'nin dinlediğini ileri sürmektedir. Buna karşılık İbn Hacer ise, Kays'ın Resûlullah'dan (s) rivâyette bulunduğu, ondan da oğlu Saîd b. Kays, Kays b. Ebî Hâzım ve Muhammed b. İbrahim et-Teymî'nin rivâyet ettiği görüşündedir.<sup>173</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Davud, Tirmizî ve İbn Mâce'nin eserlerinde Kays'dan gelen rivâyet olduğunu ileri süren İbn Hacer, Sa'd b. Saîd b. Kays, Muhammed b. İbrahim et-Teymî ve Kays b. Amr tarikiyle gelen şu hadisi özetlemektedir: “Resûlullah (s) sabah namazından sonra iki rek'at namaz kılan bir adamı gördü de ona: Sabah namazı dört rek'attır.”<sup>174</sup> buyurdu.

Kays b. Amr yoluyla ve farklı senetlerle gelen bu hadis şöyledir:

1-Abdurrezzâk, İbn Cüreyc'den rivâyet ederek dedi ki: Yahya b. Saîd'in kardeşi Abdürabbih b. Saîd'den, dedesi (Kays b. Amr'dan) rivâyetle şöyle anlattığını işittim: “O yani Kays, Sabah namazını kılmak için (Mescide) gitmiş. Nebî (s) sabah namazı için Mescide girmiş. O, sabah namazının iki rek'at sünnetini kılmamış olduğu halde Nebî (s) ile beraber farz namazı kılmış. Namaz bittikten sonra ayağa kalkmış ve iki rek'at Sabah namazı (sünnetini) kılmış. Bu arada Nebî (s) yanına varmış ve ona: “Bu namaz da ne?” diye sormuş. O da Resûlullah'a (durumu) anlatmış. Bunun üzerine Resûlullah (s) susmuş ve bir şey söylemeden

<sup>171</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 167, 170; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 222-224; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 238-239.

<sup>172</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 384.

<sup>173</sup> İbn Hemâm, *el-Musannef*, II, 442 (4016); Tirmizî, *Salât*, 313, II, 284-286; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1297; İbn Hacer, *el-Isâbe*, III, 256; *et-Tehzîb*, VIII, 401.

<sup>174</sup> İbn Hacer, *el-Isâbe*, III, 256.

yoluna devam etmiş.”<sup>175</sup>

Abdürrezzâk’ın naklettiği bu hadisin senedi şöyledir:

\*Kays b. Amr + Abdurabbih b. Saîd<sup>176</sup> / Abdullah b. Saîd<sup>177</sup>+ İbn Cüreyc<sup>178</sup> + Abdurrezzâk<sup>179</sup>.

Bu rivâyet, Kays b. Amr yoluyla muhtasar olarak ve değişik senedlerle şöyle ifâde edilmektedir:

2- “Nebî (s) Sabah namazını kıldıktan sonra iki rek’at namaz kılan bir adam gördü de şöyle buyurdu: “Sabah namazını iki def’a mı kılıyorsun?” Adam da, o ikisinden (iki rek’at farzdan) önceki iki rek’atı (sünneti) kılmamıştım; şimdi onları kıldım, diye cevap verdi. Resûlullah da (s) sustu.”<sup>180</sup>

\*Kays b. Amr +Muhammed b. İbrahim et-Teymî<sup>181</sup> +Sa’d b. Saîd<sup>182</sup> + İbn Nümeyr (Abdullah)<sup>183</sup>+ Ahmed b. Hanbel+ Abdullah b. Ahmed.

Aynı metni içeren hadis, Tabarânî tarafından Abdullah b. Nümeyr’den itibaren tahvilli olarak şöyle nakledilmektedir:<sup>184</sup>

-Kays b. Amr + Muhammed b. İbrahim + Saîd + Abdullah b. Nümeyr + Ebû Bekr b. Ebî Şeybe<sup>185</sup>+ Tabarânî.<sup>186</sup>

-Kays b. Amr +Muhammed b. İbrahim + Sa’d b. Saîd + Abdullah b. Nümeyr + Osman b. Ebî Şeybe<sup>187</sup>+ Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz<sup>188</sup>

<sup>175</sup> İbn Hemmâm, *el-Musannef*, II, 442 (4016)

<sup>176</sup> Abdurabbih b. Saîd b. Kays *el-Ensârî* (139/756): Medinelî olup Yahya b. Saîd’in kardeşidir. Onun sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 286; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 131; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 335.

<sup>177</sup> Abdullah b. Saîd b. Ebî Hind *el-Fezârî* (143/760): Künyesi, “Ebû Bekr le-Medenî” olup, Medinelidir. Onun sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 258; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 306.

<sup>178</sup> İbn Cüreyc (150/767): Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc el-Emevî’dir. Mekkeli olup muhaddis, fakih ve faziletli ve sikadır. Hadisleri konularına göre düzenleyen ilk alimlerdenidir. Bkz. İclî, s. 310; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 363.

<sup>179</sup>Bkz. dipnot, 113.

<sup>180</sup>İbn Hanbel, V, 447.

<sup>181</sup>Bkz. dipnot, 112.

<sup>182</sup> Sa’d b. Saîd (141/758): Sa’d b. Saîd b. Kays b. Amr *el-Ensârî*, Medinelidir. Yahya b. Saîd’in kardeşidir. İbn Hibbân onu sika râviler arasında zikretmektedir. Bkz.İclî, s. 179; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 298; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 231.

<sup>183</sup> Abdullah b. Nümeyr *el-Hemedânî* (199/815):Künyesi, “Ebu’l-Hâşim el-Kûfî”dir. Sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 282; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 327.

<sup>184</sup> Tabarânî, *Mu’cemü’l-Kebîr*, XVIII, 367.

<sup>185</sup> Bkz. dipnot, 94.

<sup>186</sup> Bkz. dipnot, 30.

<sup>187</sup> Bkz. dipnot, 89.

<sup>188</sup> Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz (317/929): Künyesi “Ebu’l-Kâsım el-Begâvî”dir. Bağdatlıdır, hâfiz ve “el-Begâvî’l-kebir” olarak tanınır. Müsnidi’l-âlemdir. Bkz. Kettânî, *es-Seyyidü’ş-şerîf Muhammed b. Ca’fer* (1345/1927), *Hadis literatürü*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, s. 111.

+ Dârekutnî<sup>189</sup>

Metninde ve anlamında bir değişiklik bulunmayan aynı hadis, Dârekutnî (385/995) tarafından da İbn Nümeyr'den itibaren Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ve Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz ziyâdesiyle nakledilmiştir.<sup>190</sup>

3. İbn Hanbel ve Tabarânî'nin rivâyetleriyle senet ve içeriği aynı olan Ebû Davud'un Osman b. Ebî Şeybe'den rivâtinin<sup>191</sup> senet ricâli de şöyledir:

\*Kays b. Amr + Muhammed b. İbrahim<sup>192</sup> + Sa'd b. Saîd<sup>193</sup> + İbn Nümeyr<sup>194</sup> + Osman b. Ebî Şeybe<sup>195</sup> + Ebû Davud.<sup>196</sup>

4- Aynı hadisi Tirmizî'nin rivâyeti ise biraz daha farklı içerikte olup şöyledir: “Resûlüllah (s) (Mescide) çıktı ve namaz kıldı. Ben de O'nunla birlikte Sabah namazını kıldım. Nebî (s) namazı bitirince benim namaz kıldığımı gördü de şöyle buyurdu: “Yavaş ol (bir dakika) Ey Kays! İki namazı birlikte mi kılıyorsun?” Ben dedim ki: “Ey Allah'ın Rasûlü! Sabah namazının iki rek'atını (sünnetini) kılmadım.” Bunun üzerine o şöyle buyurdu: “O halde daha kılma!”<sup>197</sup> Tirmizî'nin, Sa'd b. Saîd'den geldiğini ve muttasıl olmadığını belirttiği bu hadisin versiyonu şöyledir:

\*Kays b. Amr + Muhammed b. İbrahim + Sa'd b. Saîd + Abdülazîz b. Muhammed (ed-Dırâverdi)<sup>198</sup> + Muhammed b. Amr es-Sevvâk el-Belhî<sup>199</sup> + Tirmizî.<sup>200</sup>

5-İbn Hanbel'in ve Tabarânî'nin naklettikleri 2 numaralı hadis ile aynı lafız ve içerikte olan ve Kays b. Amr'a isnâd edilen bu hadisin<sup>201</sup> Ebû Bekr İbn Şeybe tarafından nakledilen senet ricâli de aynıdır:

\*Kays (b.Amr) + Muhammed b. İbrahim + Sa'd b. Saîd + Abdullah b. Nümeyr + Ebû Bekr b. Ebî Şeybe.<sup>202</sup>

<sup>189</sup> Dârekutnî (385/995): Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, sünen ve müellefât sahibidir.

<sup>190</sup> Dârekutnî, Ali B. Ömer (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrût, Dâr-ü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1993, I, 384-385.

<sup>191</sup> Ebû Davud, Süleymân b. Eş'as (275/888), *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, Salât, 295, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, II, 51.

<sup>192</sup> Bkz. dipnot, 112.

<sup>193</sup> Bkz. dipnot, 182.

<sup>194</sup> Bkz. dipnot, 183.

<sup>195</sup> Bkz. dipnot, 89.

<sup>196</sup> *Ebû Davud*, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/888).

<sup>197</sup> Tirmizî, Salât, 313, II, 284-286.

<sup>198</sup> *Abdülazîz b. Muhammed ed-Dırâverdi (287/900)*: Medineli olup künyesi, “Ebû Muhammed el-Cühenî” dir. Sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz. İbn Şâhin, s. 236; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 358; *et-Tehzîb*, VI, 353.

<sup>199</sup> *Muhammed b. Amr es-Sevvâk el-Belhî (336/947)*: Belhlidir. Cerh ve ta'dil alimlerine göre o, sadûk bir râvidir, yani hadisleri yazılır ve araştırılır. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 500.

<sup>200</sup> Bkz. dipnot, 102.

<sup>201</sup> İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Kitâbü'l-musannef fi'-ehâdisi ve'l-âsâr*, Beyrût, 1989, II, 254; İbn Mâce, *İkâmet*, 104, I, 365.

<sup>202</sup> Bkz. dipnot, 94.

6-Dârekutnî'nin Ebû Bekr en-Nisbûrî'den rivâyet ettiği Kays b. Amr kanalıyla gelen hadisin de<sup>203</sup> lafız ve içeriği 4 no'lu Tirmizî'nin rivayetiyle aynı olup senet ricâli ise farklıdır:

\* Kays b. Amr + Yahya b. Saîd <sup>204</sup>+Leys b. Sa'd <sup>205</sup>+ Esed b. Musâ <sup>206</sup>+ Rebî b. Süleyman<sup>207</sup> + Ebû Bekr en-Nisâbûrî <sup>208</sup>+ Dârekutnî.<sup>209</sup>

7- Tabarânî'nin rivâyetinde ise, sabah namazının farzından sonra iki rek'at namaz kılan Kays'a Resûlullah'ın (s) şöyle söylediği mervîdir: "...Kays namazını kılınca ayağa kalkmış ve iki rek'at namaz kılmış; Nebî (s) onu görmüş ve: "Ey Kays! Bu ikisi de (iki rek'at) nedir?" sormuş. Kays da yaptığını ona haber vermiş. Nebî (s) de bu durumu çirkin görmemiş."<sup>210</sup> İçerik olarak benzer olmakla beraber senedi farklı olan bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Kays b. Sehl (Kays b. Amr) + Atâ <sup>211</sup>+ İbn Cüreyc<sup>212</sup> + Eyyûb b. Sehl<sup>213</sup> + Ahmed b. Velîd b. Berd el-Antâkî + İbrahim b. Müttevîh el-İsbahânî<sup>214</sup> + Tabarânî<sup>215</sup>

*Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme:*

Tâbiinden Muhammed b. İbrahim et-Teymî'nin Kays'dan bir şey dinlemediğini iddia eden Tirmizî, İslâm'ın ibâdet yönüyle ilgili olan bu

<sup>203</sup> Dârekutnî, *Sünen*, I, 383-384.

<sup>204</sup> *Yahya b. Saîd (114/761)*: Yahya b. Saîd b. Kays b. Amr/Kahd el-Ensârî, Medineni tâbiindendir. "Ebû Saîd" diye künyelenmekte olup sikalığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 472; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 521.

<sup>205</sup> *Leys b. Sa'd b. Abdîrrahman el-Fehmî (175/791)*: Mısırlı olup künyesi, "Ebu'l-Hâris" dir. Onun sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 399; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 464.

<sup>206</sup> *Esed b. Musâ (212/827)*: Esed b. Musâ b. İbrahim b. Velid el-Emevî'dir. Mısırlıdır, sika ve ve sâhibü's-sünnettir. Yani sünnete riâyetkârdır. Bkz. İclî, s. 62, İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 104; *et-Tehzîb*, I, 260.

<sup>207</sup> *Rabî' b. Süleymân b. Abdilcebbâr el-Murâdî (270/883)*: Künyesi, "Ebû Muhammed el-Mısıri" dir. Şâfiî mezhebinin bağılılarından olup sikalığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 206.

<sup>208</sup> *Ebû Bekr en-Nisâbûrî (310/922)*: Muhammed b. İbrahim b. Abdillâh el-Edîb, Ülemâdan olup eski müfessirlerden ve nahivcilerden addedilir. Tefsir sahibi ve Ebu'l-Abbâs b. Harun'un kendisinden rivâyette bulunduğu güvenilir bir alimdir. Bkz. Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınları, 1973, I, 402.

<sup>209</sup> Bkz. dipnot, 196.

<sup>210</sup> Tabarânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, XVIII, 367-368; Dârekutnî, *Sünen*, I, 385.

<sup>211</sup> *Atâ b. Ebî Rabâh el-Kureşî (115/733)*: Mekkeli ve tâbiinin ileri gelenlerindedir. Zamanının Mekke müftüsü olup sikalığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 332; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 198-199; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 391.

<sup>212</sup> Bkz. dipnot, 178.

<sup>213</sup> *Eyyûb b. Ebî Sehl*: Atâ b. Ebî Rabâh'dan hadis rivâyet etmiştir. Yahya b. Dâris onun Hammâd b. Seleme'den hadis naklettiğine kâildir. Dolayısı ile güvenilir bir râvidir. Bkz. Buhârî, *Tarihu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Ezher, Beyrut, Dâru'l-Fikir, 1986, I, 416.

<sup>214</sup> *İbrahim b. Müttevîh el-İsbahânî (302/ 914)*: İbrahim b. Muhammed b. Hasan b. Müttevîh el-İsfahânî'dir. Künyesi "Ebû İshâk" olup sika ve rivâyetine güvenilir bir râvidir, hâfiz ve huccettir. Bkz. Zehebî, *Siyer-ü a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut, 1981-1984, XIV, 142-143.

<sup>215</sup> Bkz. dipnot, 30.



hadisi ancak Yahya b. Saîd'in kardeşi olan Sa'd b. Saîd yoluyla bildiğini, dolayısıyla hadisin muttasıl olmadığını, mürsel olduğunu belirtmektedir.<sup>216</sup> Tirmizi, aynı hadisi Süfyân b. Uyeyne'nin, Atâ b. Ebî Rabâh'dan Sa'd b. Saîd yoluyla dinlediğini ve bazılarının da Muhammed b. İbrahim'den alan Sa'd b. Saîd yoluyla rivâyet ettiğini, ancak bu tarîk'in, Abdülazîz'in Sa'd b. Saîd'den rivâyetinden daha sahîh olduğunu ifâde etmektedir. İbn Hacer de, aynı hadisin İbn Hanbel'in İbn Cüreyc yoluyla Abdullah b. Saîd'den, onun dedesinden (Kays'dan) rivâyetinin mürsel olduğu kanâatindedir; çünkü ona göre Abdullah, dedesinden bir şey duymamıştır. İbn Mende'nin Esed b. Musâ yoluyla Leys'den onun Yahyâ'dan onun da babası yoluyla dedesinden (Kays'dan) şeklindeki rivâyet ise mevsûl olmakla beraber garipdir; çünkü seneddeki Esed b. Musâ teferrüd etmiştir. Ayrıca ilgili hadisin Saîd'in iki oğlu Abdirabbih ve Yahyâ yoluyla rivâyeti de mürsel addedilmektedir. Leys'in Yahyâ'dan rivâyetine Buhârî'nin hilâfına mürsel diyenler de vardır.<sup>217</sup> Tabarânî'nin, İbrâhîm b. Müttevîh el-İsbahânî'den naklettiği Atâ yoluyla Kays b. Sehl'den gelen rivâyetin senedinde bulunan Eyyûb b. Sehl ise, İbn Hibbân tarafından Eyyûb b. Süveyd er-Remlî olarak görülmekte ve onu İbn Hibbân "*Redü'l-hıfz*" (hafızası zayıf), Nesâî ise onu "*Leyse bi-sikatin*" (güvenilmez) olarak nitelemektedir.<sup>218</sup> Ancak Dârekutnî, senedinde Esed b. Musâ olmasına rağmen Ebû Bekr en-Nîsâburî'den muttasıl bir senedle naklettiği Yahyâ b. Saîd'in babası yoluyla dedesinden (Kays'dan) rivâyetini ve Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz'den muttasıl bir senedle aldığı Sa'd b. Saîd'in Muhammed b. İbrâhîm yoluyla dedesi Kays'dan rivâyetini (her iki rivâyeti) de "*ricâli sikâ, isnadî sahîh*" olarak değerlendirmektedir.<sup>219</sup>

Kays'a isnâd edilen rivâyetler, sekiz ayrı versiyondan tespit edilmiş, hemen hepsinin râvi biyografileri kısaca tanıtılmış olup, bunlardan ikinci rivâyette Ubeyd b. Çanem, altıncı rivâyette Nasr b. Merzûk ve yedinci rivâyette Ahmed b. Velîd adlı râviler henüz tarafımdan tespit edilememiştir. Bahse konu olan hadisler, klasik hadis kaynaklarından mu'cemler ve sünenlerde bulunmakta ve senedleri itibarı ile muttasıl ve râvileri sika olduğundan problemsiz demektir. İlgili hadisler, aynı manayı içermekte olup, Tabarânî'nin Mu'ceminde bulunan, senedindeki Eyyûb b. Sehl'den dolayı zayıf addedilen 1 no'lu hadis, râvilerinden Ahmed b. Velîd-el Antakî'yi tespit edemediğimiz 7 no'lu hadis dışındakiler, senedleri sahîh ve râvileri sika olup birbirlerine mütâbi ve şâhid durumundadırlar. Aynı anlamı içeren hadis, Süfyân b. Uyeyne ve Atâ b. Ebî Rabâh yoluyla Sa'd b. Saîd'den ve Muhammed b. İbrahim'den, bir başka tarîk ve muttasıl bir

<sup>216</sup> Tirmizi, *Salât*, 313, II, 285-286; Ebû Davud, *Salât*, 295, II, 51-52; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 256.

<sup>217</sup> İbn Hemâm, *Musannef*, II, 442 (4016); Tirmizi, *Salât*, 313, II, 296; Ebû Davud, *Salât*, 295, II, 52; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 256.

<sup>218</sup> Tabarânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, XVIII, 367; Dârekutnî, *Sünen*, I, 385.

<sup>219</sup> Dârekutnî, *Sünen*, I, 383-385.

senedle sahâbî olan başka bir Kays'a (Kays b. Sa'd'a), ayrıca Sehl b. Sa'd es-Sâidî'ye de dayanmaktadır.<sup>220</sup>

VII. Mücemma' b. Cârîye b. Âmir b. Mücemma' b. İttâf el-Ensârî el-Evsî

Mücemma, Medineli sayılmakta olup Evs'den ve Amr b. Avf b. Mâlik oğullarındandır. Bazı kaynaklar, onun nesebini Ümeyye b. Zeyd b. Mâlik veya Dübey'a b. Zeyd b. Mâlik şeklinde farklı batınmış gibi vermekte; ancak her iki batın da Amr b. Avf b. Mâlik batnında birleşmektedir.<sup>221</sup> Onun isminin bazı ilk kaynaklarda Mücemma' b. Hârîse olarak da geçtiği belirtilir. Babası Cârîye, Mescid-i Dırâr'ı kuranlar arasındadır. Mücemma', sahâbî Yezîd b. Cârîye'nin de kardeşidir, Muâviye'nin hilâfetinin son zamanlarında ölmüştür.<sup>222</sup>

Önemli tarih ve tabakât türü bazı eserlerde belirtildiği üzere Mücemma', Resûlullah (s) zamanında bir genç olarak Hudeybiye'de ve Hayber ganimetlerinin dağıtımında hazır bulunan, Kur'an'a ilgi duyan, onu toplayan, iyi Kur'an okuyan, hadis rivâyeti olan, babası Dırâr Mescidine devam ederken oraya gelenlere sadece imamlık yapan, onlara Kur'an okuyan bir sahâbidir.<sup>223</sup> Bu tespitin aksine aynı türden diğer bir kısım eserlerde ise o, Dırâr Mescidini kuran ve oraya devam eden münâfıklara imamlık yapan, Kur'an okuyan ve fakat nifâka kapılmış olan, bazı tarih ve tabakât kitaplarında bulunan "küllime fi Mücemma'" , "kâne yüğması veya kâne yut'anü" ifâdeleriyle, hakkında ileri geri konuşulan, ta'n edilen şâibeli bir kimse olarak tanıtılmaktadır.<sup>224</sup>

Birtakım eserlerde onun münâfık olduğundan bahsedilmemesi, önce nifâka düşdüğü, daha sonra halini düzelttiği ve hatta Kur'an'a daha çok önem verip ezberlediği şeklindeki ifâdeler, onun münâfık olarak kalmadığını gösterir ve her iki tespitin arasını uzlaştırır niteliktedir.<sup>225</sup> Nitekim Hz. Ömer'in hilâfetinde Mücemma'ın kendi kavmine imam olması söz konusu edildiğinde, Hz. Ömer; "O, münâfıkların imamı değil miydi?" diyerek durumunu sorgulamıştır. Mücemma' da Hz. Ömer'e: "Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki, münâfıkların durumlarını bilmediğim için böyle bir işi yaptım." şeklinde cevap vermiştir. Onun bu

<sup>220</sup> Tabarânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, XVIII, 367-368; Dârekutnî, *Sünen*, I, 385.

<sup>221</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 385-386; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1362; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 366.

<sup>222</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 64; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 385-386; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1362.

<sup>223</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 290-291; Ebû Davûd, *Sünen*, Harâc ve İmâra, 24, III, 423; İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbe*, s. 160 (186); İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1362; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 303-304; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 366.

<sup>224</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 164, IV, 172; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 290-291; Habîb, *el-Muhabber*, 468; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 276; Tabarânî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 18, 19; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 303-304; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 238; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 366.

<sup>225</sup> Belâzurî *Ensâb*, *el-Ensâb*, I, 276; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1362; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 238; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 366.

cevabı Hz. Ömer tarafından kabul edilmiş olsa gerek ki, kendisine imamlık görevi verilmiş, hatta onu Hz. Ömer, Kur’ân öğretmesi için Kûfe’ye göndermiştir.<sup>226</sup>

*Rivâyetleri ve Râvileri*

İbn Abdilber, Mücemma’ın Resûlullah’dan (s) rivâyet ettiği hadislerinden bahsetmekte ve senedlerini de vermektedir. İbn Hacer de, Saîd b. Ubeyd b. Kays’ın tercemesinde ona ait üç hadisi ortaya koyduğunu; Tirmizî’nin de onlardan bir kısmını sahîh gördüğünü belirtmektedir.<sup>227</sup> İbnü’l-Cevzî de Mücemma’ b. Cârîye’yi “*Ashâbü’l-Aşare*” ( on hadis rivâyet eden) sahâbiler arasında zikretmektedir.<sup>228</sup> Bir râvi olarak onun kanalıyla gelen rivâyetler şunlardır:

1-Bize Abdürrezzâk Ma’mer’den, o Zührî’den, o Abdullah b. Ubeydullah b. Sa’lebe el-Ensârî’den, o Abdullah b. Zeyd el-Ensârî’den, o da Mücemma’ b. Cârîye’den rivâyet ederek onun şöyle dediğini haber verdi: “Resûlullah’ın (s) şöyle buyurduğunu işittim: “*Meryem’in Oğlu (Hz. İsa), Deccâl’ı Lüdd kapısında veya Lüdd<sup>229</sup> civârında öldürür (öldürecek).*”<sup>230</sup>

Deccâl’in ölümünden bahseden bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Mücemma’ b. Cârîye + Abdullah b. Zeyd el-Ensârî<sup>231</sup> + Abdullah b. Ubeydullah b. Sa’lebe<sup>232</sup> + Zührî<sup>233</sup> + Ma’mer<sup>234</sup> + Abdürrezzâk.

2-Aynı hadis, İbn Hanbel tarafından aynı içerikte ve “*bi bâb-ı lüddin*” (Lüdd kapısında) yerine “*ilâ cânib-i lüddin*” (Lüdd kapısı yanında) lafız farkıyla ve senet farkıyla nakledilmektedir.<sup>235</sup> Senedinde Ma’mer yerine Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Zeyd yerine Abdullah b. Yezîd farkı göze çarpan bu hadisin senet ricâli şöyledir:

<sup>226</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, V, 290-291; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe*, III, 303-304; Kesir, *el-Bidâye*, III, 238; İbn Hacer, *el-Isâbe*, III, 366.

<sup>227</sup> İbn Hazm, *Esmâü’s-sahâbe*, s. 160 (186); İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1362-1363; İbn Hacer, *el-Isâbe*, III, 366.

<sup>228</sup> İbnü’l-Cevzî, *et-Telkîh*, 369.

<sup>229</sup> Lüdd: Filistin civârında Beyt-i Makdis’in yakınında bir beldedir. Rivâyetlerde de belirtildiği üzere bu adla adlandırılmış olan kapının önü veya yakınında Hz. İsa, Deccâl ile karşılaşacak ve onu öldürecekler (el-Hamavî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Ya’kût b. Abdillâh, *Mu’cemü’l-Büldân*, Beyrût, ts., V, 15).

<sup>230</sup> İbn Hemmâm, *Musannef*, XI, 398 (20835); İbn Hanbel, III, 420; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1362-1363.

<sup>231</sup> Abdullah b. Zeyd el-Ensârî en-Neccâr el-Mâzinî (63/683): Sahâbidir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 223-224; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 913; İbn Hacer, *el-Isâbe*, II, 321-313.

<sup>232</sup> Abdullah b. Ubeydullah b. Sa’lebe b. Ubeydullah el-Ensârî: Onun hadisleri bize Zührî yoluna nakledilmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 87; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, V, 305.

<sup>233</sup> Bkz. dipnot, 37.

<sup>234</sup> Ma’mer b. Raşîdel-Ezdî (152/769): Künyesi “Ebû Urve el-Basrî ” dir. O, Yemen’e yerleşmiştir. Sikalığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 435; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 541; *et-Tehzîb*, X, 234.

<sup>235</sup> İbn Hanbel, III, 420.

\*Mücemma' b. Cârîye + Abdurrahman b. Yezîd<sup>236</sup>+ Abdullah b. Übeydullah b. Sa'lebe<sup>237</sup> + Zührî<sup>238</sup>+ Süfyân b. Uyeyne<sup>239</sup> + Ahmed b. Hanbel.

3-İbn Hanbel'in naklettiği hadis metninde bulunan "İbn Meryem" (Meyem'in Oğlu) yerine "*İbn Meryem el-Mesîh*" (Meyem'in Oğlu Mesîh) şeklinde bir ifade farklılığı arzeden bu hadisin<sup>240</sup> Bu hadisin sened ricâli şöyledir:

\*Mücemma' b. Cârîye + Abdurrahmân Yezîd el-Ensârî<sup>241</sup>+ Abdullah b. Sa'lebe el-Ensârî<sup>242</sup> +İbn Şihâb (ez-Zührî)<sup>243</sup>+ Leys b. Sa'd<sup>244</sup>+ Hâşim b. Kâsım<sup>245</sup>+ Ahmed b. Hanbel.

4- Yine İbn Hanbel'in naklettiği senedi farklı olan bu hadisin<sup>246</sup> lafzı aynı olup senet ricâli şöyledir:

\*Mücemma' b. Cârîye + Abdurrahman b. Yezîd<sup>247</sup> + Abdullah b. Sa'lebe<sup>248</sup>+ Zührî<sup>249</sup>+ Evzaî<sup>250</sup>+ Muhammed b. Mus'ab<sup>251</sup> + Ahmed b. Hanbel.

<sup>236</sup> *Abdurrahman b. Yezîd b. Cârîye el-Ensârî (93/711)*: Amr b. Avf Oğullarından olup tâbiindir ve sikadır. Künyesi "Ebû Muhammed el-Medenî"dir. Resûlullah hayatta iken yeni doğmuş olan bu râvinin sikalıği üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 300-3001; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 87, 110; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 353.

<sup>237</sup> Bkz, dipnot, 232.

<sup>238</sup> Bkz. dipnot, 34.

<sup>239</sup> *Süfyân b. Uyeyne b. Ebî İmrân el-Hilâlî (198/814)*: Kufeli olup künyesi "Ebû Muhammed"dir. Hadisde hâfiz, hucet ve şeyhu'l-İslâm olan Süfyân, sika ve sebt sahibi meşhur bir râvidir. O, Zührî'den rivâyetlerinde ise daha güvenilir ve daha sağlamdır. Bkz. İclî, s. 194-195; İbn Haceri, *et-Takrîb*, s. 245.

<sup>240</sup> İbn Hanbel, III, 420.

<sup>241</sup> Bkz. dipnot, 236.

<sup>242</sup> *Abdullah b. Sa'lebe b. Suayr el-Adevî (89/707)*: Ona "İbn Suayr" da denilir. Sahâbi olmasına rağmen doğrudan Resûlullah'dan bir rivâyeti bulunmamaktadır. Ebû Hâtim (275/888), onun Resûlullah'ı çocukken görmüş olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 346; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 285; *et-Takrîb*, s. 298.

<sup>243</sup> Bkz. dipnot, 34.

<sup>244</sup> Bkz. dipnot, 205.

<sup>245</sup> *Hâşim b. Kâsım b. Müslim el-Leysî (207/823)*: Bağdatlı olup "Ebu'n-nadr" künyesi ile meşhurdur. Sâhibü'sünnet olan yani sünneti özenle yaşayan bu râvinin sikalıği üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 454; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 570.

<sup>246</sup> İbn Hanbel, III, 420.

<sup>247</sup> Bkz. dipnot, 236.

<sup>248</sup> Bkz. dipnot, 242.

<sup>249</sup> Bkz. dipnot, 34.

<sup>250</sup> *Evzaî (157/774)*: Abdurrahman b. Amr b. Yuhmid el-Evzaî, Şamlı olup künyesi "Ebû Amr"dir. O, Şamlıların alimi, Şeyhu'l-İslâm ve insanların en hayırlılarından olup güvenilen fakîh bir râvidir. Bkz. İclî, s. 296; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 62; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 347.

<sup>251</sup> *Muhammed b. Mus'ab b. Sadaka el-Kurkusânî (208/824)*: Künyesi "Ebû Abdillah" dır, çok hata etmekle birlikte hadisde sadûk (hadisleri yazılır ve araştırılır) bir râvidir. O, Evzaî'den rivâyet etmekte, kendisinden de Şamlılar ve Iraklılar rivâyet etmektedir. Ancak o cerh âlimlerine göre, hafızası bozuk mürselleri merfu' yapan ve hata eden mecrûh bir râvidir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, II, 293-394; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 507.

5-Tirmizî'nin Kuteybe'den naklettiği içeriği yukarıdaki hadislerle aynı olan bu hadisin<sup>252</sup> sened ricâli de benzer olup şöyledir:

Mücemma' b. Cârîye + Abdurrahman b. Yezîd<sup>253</sup>+Abdullah b. Ubeydullah b. Sa'lebe<sup>254</sup> + İbn Şihâb<sup>255</sup>+ Leys<sup>256</sup>+ Kuteybe<sup>257</sup>+ Tirmizî.

6-(Ebû Davud dedi ki): Bize Muhammed b. İsâ anlattı. Dedi ki: Bize Mücemma' b. Ya'kûb b. Mücemma' b. Yezîd el-Ensârî anlattı. Dedi ki: Ben, Ebû Ya'kûb b. Mücemma'ın amcası Abdurrahman b. Yezîd el-Ensârî'nin, amcası Mücemma' b. Cârîye'den -ki o iyi Kur'ân okuyan kurrâlardandı- şöyle anlattığını işittim: *Hayber ganimetleri Hudeybiye ehline (hudeybiye katılanlarına) taksim olundu. Onu Resûlullah (s) on sekiz sehime böldü. Katılan asker sayısı 1500 idi. Onların içinde 300 atlı (süvârî) vardı. Resûlullah (s) atlıya iki sehim (pay), yayaya (piyâdeye) bir sehim verdi.*"<sup>258</sup>

7-Senedinde Ebû Ya'kûb'un Mücemma' a naklinde geçen "zekere" kelimesi yerine "yezku" lafız değişikliği dışında senedi aynı fakat metni bir hayli farklı ve ziyâdeli olan diğer bir rivâyetin anlamı ise şöyledir:

-Mücemma' b. Cârîye dedi ki: Resûlullah (s) ile birlikte Hudeybiyede bulunduk. Orayı terkederken Oradan ayrılma zamanı geldiğinde bir de gördüm ki insanlar develerini koşturuyorlar. O sıra insanlardan bir kısmı birbirlerine: " Bu insanlara ne oluyor?" diye sordu. Onlar da dediler ki: Resûlullah'a (s) vahiy geldi; biz de insanlarla birlikte hızlıca dışarı çıktık. Bu esnada biz, Nebî'yi (s) "Kurât'l-ğamîm" denilen yerde binitinin üzerinde gördük. . İnsanlar Onun etrafına toplandığında Nebî (s) onlara "Biz, sana apaçık bir fetih ihsân ettik"<sup>259</sup> âyetini okudu. Bunun üzerine bir adam şöyle sordu: Ey Allah'ın Resûlü! O bir fetih mi? Resûlullah da (s): Evet! Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim o bir fetihtir." Diye cevap verdi. Sonra Hudeybiye ehline (katılanlarına) Hayber ganimetleri taksim olundu. Onu yani ganimeti Resûlullah (s) on sekiz sehm (pay) olarak dağıttı. Ordunun sayısı 1500 neferdi. Onların içinde 300 atlı (süvârî) vardı. Resûlullah (s) atlara iki sehm, yayalara bir sehim verdi."<sup>260</sup> Senedi 6 numaralı hadis ile aynı fakat metni ve anlamı itibâriyle farklı olan bu hadislerin (6. ve 7.hadislerin) senedi şöyledir:

\*Mücemma' b. Cârîye +Abdurrahman b. Yezîd<sup>261</sup> + Mücemma' b.

<sup>252</sup> Tirmizî, Fiten, 62, IV, 515.

<sup>253</sup> Bkz. dipnot, 236.

<sup>254</sup> Bkz. dipnot, 232.

<sup>255</sup> Bkz. dipnot, 34.

<sup>256</sup> Bkz. dipnot, 205.

<sup>257</sup> Kuteybe b. Saîd b. Cemîl es-Sakafî (240/854): Künyesi "Ebû Recâ el-Bağlânî" dir. Adının Yahya veya Ali olduğu da söylenir. Cerh ve ta'dil alimlerine göre o, sika ve sebt sahibidir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 454.

<sup>258</sup> Ebû Davûd, Harâc ve Imâra, 24, III, 413.

<sup>259</sup> Fetih, 48/1

<sup>260</sup> Ebû Davûd, Cihâd, 155, III, 174-175.

<sup>261</sup> Bkz. dipnot, 236.

Ya'kub<sup>262</sup> +Tirmizî.

8-Mücemma' b. Cârîye'ye ait Müsnedinde Ahmed b. Hanbel'in naklettiği aynı hadisin<sup>263</sup> versiyonu, İshâk b. İsâ farklılığı dışında 6 ve 7 no'lu hadislerle aynı olmakla beraber metinlerinde kısmen farklılıklar görülmektedir. İlgili hadisin senet ricâli:

\*Mücemma' b. Cârîye + Abdurrahman b. Yezîd<sup>264</sup> + Ya'kûb (babası)<sup>265</sup> + Mücemma' b. Ya'kub<sup>266</sup> +İshâk b. İsâ<sup>267</sup>+ Ahmed b. Hanbel.

Rivâyet zincirinde görüldüğü üzere Ahmed b. Hanbel'in kendisinden naklettiği İshâk b. İsâ dışında bu hadis, 6. ve 7. hadislerin râvileri ile aynı olmanın yanında, metinleri arasında lafız ve kapsam yönlerinden çok benzerlik göze çarpmaktadır. Ancak 6. rivâyetle diğer rivâyetler arasındaki fark ise açıktır. 7. rivâyetle 8. rivâyet arasındaki lafız farkına gelince: 7. rivâyetteki "*yehüzzûne'l-ebâire*" (develeri tahrik ve teşvik ediyorlar) ifâdesi yerine 8. rivâyette "*yenfirûne'l-ebâire*" (birden develeri ürkütüyorlar) ifâdesi yer almakta; yine 7. rivâyette geçen "*vâkıfen alâ râhuletihi*" (binitinin üzerine durarak) ibâresi yerine "*alâ râhuletihi*" (binitinin üzerinde) ibâresi yer almaktadır. 7. Rivâyette o bir adam, "*Yâ Resûlullah!*" diye nidâ ederken, 8. rivâyette aynı adam "*Ey Resûlullah!*" diye nidâ etmektedir. Ayrıca 8. metinde "*lem yedhul maahüm fihâ ahadün illâ men şehide'l-Hudeybiyete*" (Onlar arasına Hudeybiye'ye katılanlardan başka kimse girmedi.) ibâresi ziyâde bir ibâre olarak görülmektedir.

9-Bize Ebû Bekr b. Ebî Şeybe anlattı. Dedi ki: Bize Muaviye b. Hişâm anlattı. Dedi ki: Bize Süfyân, Humrân b. A'yan'dan, o Ebu't-Tufeyl'den, o da Mücemma' b. Cârîye el-Ensârî'den rivâyet ederek Resûlullah'ın (s) şöyle buyurduğunu anlattı: "*Doğrusu kardeşiniz Necâşî ölmüştür. Kalkınız onun üzerine namaz (cenâze namazı) kılınız!*" Bunun üzerine Resûlullah (s) bizi arkasına iki saf halinde dizdi.<sup>268</sup>

İbn Mâce'nin, "*Zevâid*"'den aktararak ricâlini sikâ, isnâdını sahîh dediği, metni ve anlamı birbirine çok benzeyen, fakat farklı senetleri hâvî olan bu hadis birçok hadis eserlerinde bulunmakta olup versiyonu şöyledir:

<sup>262</sup> Mücemma' b. Ya'kub b. Mücemma' (260/872): Mücemma' b. Cârîye'nin torunudur. Cerh ve ta'dil alimlerine göre o saduk bir râvi olup hadisleri yazılır ve araştırılır. Bkz.İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 520.

<sup>263</sup> İbn Hanbel, III, 420.

<sup>264</sup> Bkz. dipnot, 236.

<sup>265</sup> Ya'kûb b. Mücemma' b. Yezîd b. Cârîye: Medinelî Ensârî'dandır. Dördüncü tabaka râvilerden olup rivâyette makbuldür. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 608.

<sup>266</sup> Bkz. dipnot, 262.

<sup>267</sup> İshâk b. İsâ b. Nüceyh (214/839): Bağdatlı olup künyesi, "Ebu Ya'kub" ve "İbnü't-Tabbâ"dır. O, "Ezene" denilen yere yerleşmiştir. Rivâyette saduk olup rivâyetleri yazılır ve araştırılır. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 102.

<sup>268</sup> İbn Mâce, *Cenâiz*, 33, I, 491.

\*Mücemma' b. Cârîye +Ebu't-Tufeyl<sup>269</sup> +Humrân b. A'yan<sup>270</sup> + Süfyân<sup>271</sup> + Muâviye b. Hişâm<sup>272</sup> + Ebû Bekr b. Ebî Şeybe<sup>273</sup> + İbn Mâce.<sup>274</sup>

10-İbn Hanbel tarafından da aynı senetle nakledilmiş olan bu hadisin<sup>275</sup> içeriği benzer, sened ricâli bir önceki hadisle aynı olup şöyledir:

\*Filân b. Hârîse el-Ensârî (Mücemma' b. Cârîye/Hârîse) +Ebu't-Tufeyl + Humrân b. A'yan + Süfyân +Muâviye b. Hişâm + Ebû Bekr b. Ebî Şeybe + Ahmed b. Hanbel.

İlgili hadisin sonunda “Kalkınız, üzerine namaz kılınız” yerine “Üzerine namaz kılınız” ifâdesi bulunmaktadır. Ayrıca râvi Mücemma'b. Cârîye'nin hadisin sonundaki sözü olan “Biz de kalktık onun arkasında namaz kıldık” kısmı bulunmamaktadır. İlgili hadisin senedinde görüldüğü üzere sahâbî râvi olan “Mücemma'nın isminin yerine “Filân,” babasının daha çok kullanılan adı “Cârîye”nin yerine de “Hârîse” ismi getirilmiş görülmektedir. Metin ve senedi itibariyle 5 no'lu hadisle tam benzerliği olan diğer bir hadiste de sözkonusu râvi Mücemma' b. Cârîye el-Ensârî'nin adı, Fülân b. Cârîye el-Ensârî olarak geçmektedir.<sup>276</sup>

#### *Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme*

Senetlerinde farklılık olmasına rağmen anlamları aynı olan ilk beş sırayı oluşturan “Meryem Oğlu İsâ Lüd kapısında veya kapısı yanında Deccâl'i öldürecektir.” anlamındaki hadis, Mücemma'ın bizzat Resûlullah'dan (s) şöyle duydum şeklinde aktardığı hadis olup, bu hadis ondan Abdullah b. Übeydüllah b. Sa'lebe ve Abdurrahmân b. Yezîd yoluyla nakledilmektedir.<sup>277</sup> Bu Hadis, fiten ile ilgili (îmân edip-etmeme sınavı) olup kıyâmet âlâmetlerinden sayılan Hz İsâ ve Deccâl'in birbirleriyle mücâdelesini ilgili olarak müevvel (yorumlanması gereken) bir hadis durumundadır.

Mücemma'ın yukarıda verdiğimiz rivâyetlerinden İbn Hanbel'in

<sup>269</sup> Ebu't-Tufeyl (110/728). Âmir b. Vâsile b. Abdillâh b. Amr Cahş el-Leysî'dir. Mekkeli olup en son vefât eden sahâbîlerdendir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 291; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 261; IV, 113.

<sup>270</sup> Humrân b. A'yan: Ku'feli olup Benî Şeybân'ın azadlısıdır. O, Ebu't-Tufeyl'den rivâyet etmiş, kendisinden de Süfyân es-Sevrî, İsrâil rivâyet etmişlerdir. Râfîzî olmakla itham edilmiş olup zayıf addedilmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 179; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 179.

<sup>271</sup> Süfyân es-Sevrî (161/778): Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, künyesi “Ebû Abdillâh el-Kûfî”dir. Onun, hâfız, âbid, Şeyhu'l-İslâm ve sika olduğu söylenmekle beraber bazen tedlis yaptığı da söylenmektedir. Bkz. İclî, s. 190-194; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 244.

<sup>272</sup> Muaviye b. Hişâm el-Kassâr (204/819): Künyesi “Ebu'l-Hasan el-Kûfî” olup ona Muaviye b. Ebi'l-Abbâs da denilir. O, sadûk ama vehimlidir, dolayısıyla zayıf addedilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 538.

<sup>273</sup> Bkz. dipnot, 94.

<sup>274</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (273/886).

<sup>275</sup> İbn Hanbel, IV, 64.

<sup>276</sup> İbn Hanbel, V, 376.

<sup>277</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 303-304.

Müsnedinde geçen versiyonunda (4. rivâyette) bulunan râvilerden Muhammed b. Mus'ab kesirü'l-galatından dolayı mecrûh olmasına rağmen hadis daha sahîh olan başka senetlerle (mütâbilerle) kuvvet kazanmaktadır. Tirmizî, ilgili hadisin "*Hasen- Sahîh*" olduğunu belirtir. O, aynı hadisin Imrân b. Husayn, Nâfi' b. Utbe, Ebû Berze, Huzyfe b. Ebî Saîd, Ebû Hureyre, Keysân, Osmân b. Ebi'l-Âs, Câbir, Ebû Ümâme, İbn Mesûd, Abdullah b. Amr, Semüre b. Cündeb vb. sahâbîlerden de geldiğini belirtir.<sup>278</sup> Söz konusu hadis ile ilgili olarak Tirmizî'nin bu tespiti ve yukarıda tespit ettiğimiz veriler, hadisin mütâbii ve şâhidler yönünden zengin olduğunu göstermektedir.

Hayber Ganîmetleri'nin Hudeybiye ehline taksimi, atlı ve yayaların hissesi ile ilgili 6. 7. ve 8. rivâyetler, anlamları itibâriyle benzer olup birbirlerini destekler niteliktedirler. Tirmizî aynı hadisin İbn Abbâs, İbn Ömer ve İbn Ebî Amra 'dan da geldiği ve İbn Ömer'den gelen hadisin "*Hasen Sahîh*" olduğu kanatindedir.<sup>279</sup> Ebû Davûd da, İbn Ömer'den Ebû Muaviye yoluyla gelen hadisin daha sahîh olduğu; Mücemma' dan gelen hadisin ise , gerçekte "*orduda iki yüz atlı*" olduğu halde "*üç yüz atlı*" şeklinde rivâyet ettiği için hadisin metninde "*vehm*" olduğu görüşündedir.<sup>280</sup>

Mücemma'ın hadislerinden olan "*Kardeşiniz Necâşi ölmüştür; Kalkınız üzerine namaz (cenâze namazı) kılınız.*" anlamındaki 9. ve 10. hadislere gelince, 9. rivâyetin senedinde bulunan Humrân b. A'yan ve Muaviye b. Hişâm cerh ve ta'dil alimlerinde zayıf sayılmakta; ancak ilgili hadis şâhid diyebileceğimiz başka râviler vasıtasıyla da nakledilerek desteklenmektedir. Söz konusu hadisin sıhhati konusunda İbn Mâce, "*Zevâid*" den naklen isnadının sahîh, ricâlinin sikâ olduğunu kaydetmektedir.<sup>281</sup>

#### VIII. Sa'd b. Zürâra b. Udes b. Ubeyd b. Sa'lebe b. Mâlik en-Neccârî

Ensârlı ve Hazrecli olup Mâlik b. Neccâr Oğullarındandır. Amre binti Abdirrahmân'ın dedesi ve Ebû Ümâme Es'ad b. Zürâre'nin de kardeşidir. Ebû Hâtim (275/888, Bâverdî (301/914), İbn Şâhin (385/995) ve İbnü'l-Cevzî (597/101) onu sahâbî olduğunu zikrettiler.<sup>282</sup> Ebû Ömer yani İbn Abdilber (463/1071) ise onun Müslüman olduğu konusunda tereddütü olduğunu; pek çok kimsenin onun Müslümanlığından bahsetmediğini; rivâyeti olan kişinin belki kardeşi Es'ad olabileceğini belirtti.<sup>283</sup> Bazı rivâyetlerden edinildiğine göre Resûlullah henüz hayattayken Sa'd'ın boğazında bir hastalık olmuş ve bu hastalık sebebiyle dağlanmış, ondan dolayı da

<sup>278</sup> Tirmizî, Fiten, 62, IV, 516.

<sup>279</sup> Tirmizî, Siyer, 6, IV, 124.

<sup>280</sup> Ebû Davûd, Cihâd, 155, III, 174-175.

<sup>281</sup> İbn Mâce, Cenâiz, 33, I, 491.

<sup>282</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 198; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 278; İbn Haceri, *el-Isâbe*, II, 27.

<sup>283</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 317; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 591; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 278; İbn Haceri, *el-Isâbe*, II, 27.



ölmüştü.<sup>284</sup>

Sa'd b. Zürâra ile ilgili rivâyetler çelişkilidir. Onun İslâmı idrâkında tereddüt vardır.<sup>285</sup> O, Müslüman olan fakat kendisine iftirâ yapılan bir kimseydi. Bir takım eserlerde hakkında “*ve flhi nazar*” (hakkında şüphe var), “o, Müslümandı ama ayıplanmış kimseydi, onun Müslüman olduğundan endişeliyim”, “o, nifâka nisbet edilirdi.” gibi şâibeli ifâdeler bulunmaktadır.<sup>286</sup> Bir takım rivâyetlerde o, Resûlullah'ın (s) yüzüne duman üfleyen en fenâ bir münâfık olarak bilinmekte; Vâkidî (207/822) ve Adevî gibi bazı tarihçerler de onun münâfık olduğunu söylemektedirler.<sup>287</sup> Diğer bir kısım rivâyetlerde ise onun sahâbî olduğundan ve rivâyetlerinden bahsedilmektedir.<sup>288</sup> İbn Abbas'dan gelen bir rivâyete göre, “Semâvât ve arzda bulunanların hepsi Allah'ın mülküdür. Gönlünüzde olanları açığa vursanız da gizleseniz de (fark etmez), Allah, onunla sizi sorguya çeker...”<sup>289</sup> âyeti indirildiğinde”, Allah bize bu sözden daha şiddetli bir âyet indirmedir.” diyen Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Muaz b. Cebel ve Hz. Sa'd b. Zürâra idi. Bu çelişkili durum bize, nifâk isnâdına ma'rûz kalsa bile Sa'd'ın sonradan tevbe etmiş olabileceğini göstermektedir.<sup>290</sup>

#### *Rivâyetleri ve Râvileri*

İbn Hacer, Yahya b. Ebî Kesîr, Muhammed b. Abdîrahmân b. Sevbân yoluyla Sa'd b. Zürâra'dan gelen Ebû Ravk en-Nehrânî'nin hadis senedinde Sa'd'ın hadisini zikretmektedir.<sup>291</sup> Ondan oğlu Abdurrahman rivâyette bulunmuş olup bazı müteahhir hadisciler, onun rivâyetinde (rivâyetin Sa'd b. Zürâra mı yoksa kardeşi Es'ad'a mı ait olduğu konusunda) vehmetmişlerdir.<sup>292</sup> İbnü'l-Cevzî de onu Resûlullah'dan (s) rivâyeti olan sahâbîler arasında zikretmemektedir.<sup>293</sup> Hakkında vehmedilse de bir râvi olarak torunu Muhammed yoluyla dedesi Sa'd b. Zürâra'ya nisbet edilen rivâyetler bulunmaktadır.

1-Ebû Ravk' en-Nehrânî'nin, Yahyâ b. Ebî Kesîr, Muhammed b. Abdîrahmân b. Sevbân tarîki ile dedesi Sa'd b. Zürâra'dan rivâyetine göre, Resûlullah (s) şöyle dua ederdî: “*Ey Allahum! Bana, bâgî olanlara (taşkınlık*

<sup>284</sup> Mâlik, Ayn, 13 (II, 944); İbn Mâce, Tıb, 24 (II, 1155); İbn Hanbel, IV, 65; V, 378.

<sup>285</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 591; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 27.

<sup>286</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 317; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 591; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, II, 27.

<sup>287</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 317; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 469; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 274; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, II, 278; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 27.

<sup>288</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 198; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, II, 278; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 27.

<sup>289</sup> Bakara, 2/284

<sup>290</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 27.

<sup>291</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 27; Aliyyü'l-müttekî, *el-Kenz*, II, 205 (3774).

<sup>292</sup> Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-sahâbe*, III, 1263; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 27; Aliyyü'l-müttekî, *el-Kenz*, I, 79 (320).

<sup>293</sup> Bkz. İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 355-388.

yapanlara, zâlim ve diktalara) karşı yardım et!”<sup>294</sup>

İbn Hacer’in, Sa’d b. Zürâra’nın biyografisinde naklettiği bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Sa’d b. Zürâra + Muhammed b. Abdirrahman es-Sevbân<sup>295</sup> + Yahya b. Ebî Kesîr<sup>296</sup> + Ebû Ravk en-Nehrân<sup>297</sup>

2- (Ebû Nuaym dedi ki): Zannıma göre bize Abdullah b. Ca’fer haber verdi. Dedi ki: Bana Ali b. Muhammed anlattı. Dedi ki: Bize İsmail b. Abdillâh b. Mesud anlattı. Dedi ki: Bize Yezîd b. Muhammed el-Eylî anlattı. Dedi ki: Bize Hakem b. Abdillâh anlattı. Dedi ki: Ka’kâ’ b. Hakîm’in şöyle dediğini işittim: Bize Ebû’r-Ricâl, babasının kendisine Es’ad veya Sa’d b. Zürâra’dan rivâyetle şöyle anlattığını söyledi: “Bir gün Resûlullah (s) Allah’ı anlattı ve şöyle buyurdu: Allah’ın kulu hakkında sevdiği şey, nimetleri sebebiyle onu zikretmesidir ki, bu durum Allah nazarında kulu için (kulu leyhine) kendisine, meleklere, kitaplarına ve Resûllerine, hayır ve şerle ilgili takdirine iman nevinden lütfe ettiği şeyleri anmasından daha üstündür; çünkü Cibrîl (a.s.) bana, itâat nev’inden tavsiye ettiği şeylerden daha çok bunu yani lütfe ettiğini metleriyle Allah’ı hatırlayıp O’na şükretmeyi tavsiye etmektedir.”<sup>298</sup> Abdullah b. Ca’fer, İsmail’den, müteahhir hadiscilerin hakkında vehmettiği (hadisin Sa’d b. Zürâra’dan mı kardeşi Es’ad’dan mı geldiği) hadisin bu şekilde olduğunu nakletmiştir.

Sahâbî râvisinde tereddüt olan bu hadisin senedi şöyledir:

\*Sa’d b. Zürâra / Es’ad b. Zürâra<sup>299</sup> + Abdurrahman el-Ensârî<sup>300</sup> + Ebu’r-Ricâl<sup>301</sup> + Ka’kâ’ b. Hakîm<sup>302</sup> + Hakem b. Abdillâh<sup>303</sup> + Yezîd b. Muhammed

<sup>294</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 27.

<sup>295</sup> Muhammed b. Abdîrahmân es-Sevbân el-Kureşî: Medinelî tâbiînlerdendir, künyesi “Ebû Abdillâh” olup sikadır. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 369; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 462.

<sup>296</sup> Yahya b. Ebî Kesîr el-Yemâmî (132/750): Künyesi “Ebu’n-Nasr el-Yemâmî”dir. Sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 475; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 596.

<sup>297</sup> Ebû ravk en-Nehrân (*el-Hemedânî /el-Hemrânî*): Atıyye b. Hâris’dir. Beşinci tabaka râvilerden olup rivâyette sadûkdur, yani rivâyeti yazılır ve araştırılır. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 393, 640.

<sup>298</sup> Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, III, 1263; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 27; Aliyyü’l-müttekâ, *el-Kenz*, I, 79 (320).

<sup>299</sup> Es’ad b. Zürâra: Sahâbî olup Sa’d b. Zürâra’nın kardeşidir. Bkz. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 80-82.

<sup>300</sup> Abdurrahman el-Ensârî: Bkz. s. 24, dipnot, 236.

<sup>301</sup> Ebu’r-Ricâl: Muhammed (Mahmud) b. Abdirrahman b. Hâris el-Ensârî’dir. O, bu künyesi ile meşhurdur. Asıl künyesinin “Ebu Abdirrahman” olduğu “ebu’r-Ricâl”ın lakabı olduğu da söylenir. Cerh ve ta’dil alimlerine göre o sikadır. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 492, 639.

<sup>302</sup> Ka’kâ’ b. Hakîm el-Kenânî: Tâbiinden ve Medine ehliindedir. Sika râvilerdendir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 323; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 456.

<sup>303</sup> Hakem b. Abdillâh b. Sa’d el-Eylî: Künyesi “Ebû Abdillâh” olup, Kâsım ve Zühri’den rivâyet etmiş; ondan da Şamlılar rivâyette bulunmuşlardır. Onun, sebt sahibi râvilere nisbetle uydurma hadis rivâyet ettiği söylenir. İbn Mübarek onu ağır şekilde suçladı. İbn Hanbel ise onun rivâyet ettiği hadislerin tamamının uydurma olduğunu, Yahya b. Maîn de onun sika olmadığını söylerdi. Bkz. İbn Hibbân, *Kitabü’l-mecrûhîn*, I, 248; Zehebî, *el-Mizân*, I, 572.

el-Eylî<sup>304</sup>+İsmail b. Abdillâh b. Mesud<sup>305</sup> + Ali b. Muhammed<sup>306</sup> + Abdullâh b. Ca'fer<sup>307</sup> + Ebu Nuaym.<sup>308</sup>

3-Bâverdi'nin (301/914)<sup>309</sup> Sa'd b. Zûrâra'dan geldiğini belirttiği hadis de şöyledir: “Ey Allah'ım! Bana, zulmedene ( taşkınlık yapana) karşı yardım eyle. Bana zulmedene intikamımı (benim adıma aldığın intikamı) bana göster. Bedenime âfiyet ver, kulak ve gözlerimle gereği gibi beni yararlandır; o ikisini bana vâris eyle.”<sup>310</sup>

#### Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme

Tespit ettiğimiz rivâyetlerde görüldüğü üzere Sa'd b. Zûrâra'ya isnâd edilen 1. ve 3. rivâyetler, kulluğun ibâdet ve dua boyutu ile ilgili olup Müslümanlara; zâlim ve taşkın kimselere karşı Allah'a sığınmayı vb. konuları öğretmektedir. Bu öğretiler, İslâm'ın yaşanagelen dua ve niyâz ibâdetinin mahiyet ve âdabına aykırı bir öğreti değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili rivâyetlerden birinci rivâyetin senedindeki râviler de sika râvilerden oluşmaktadır. Bu durumda her iki rivâyet de gerek senet gerekse anlam itibârı ile sahîh rivâyetlerdir; birbirlerini açıklar ve destekler mahiyettedirler.

Sa'd b. Zûrâra'nın diğer bir rivâyeti olan ikinci rivâyet ise, Müslüman'ın Allah'a yaklaşım telakkisi ve tarzıyla ilgili olup, kulun mazhar olduğu nîmetlerin Allah'dan geldiğini hatırlayarak Onu zikretmesi ve Ona şükretmesi durumu, Ondan gelen emirlere itâat etmeye tercih edilmektedir. Hem şükür (teşekkür) saygıyı celbeden, isyânı nefyeden bir davranıştır. İşârî mana içeren bu hadisin râvileri Ebû Nuaym'in Şeyhlerine (İsmâil b. Abdillâh ve Ali b. Muhammed'e kadar) sika ve sadûk yani adâletli râvilerden oluşmakla beraber, senede bulunan râvilerden Hakeb b. Abdillâh, İsmâil b. Abdillâh ve Ali b. Muhammed oldukça zayıf ve metrûk râvilerdir. Bu durum senette bir za'fiyet oluşturmakla beraber, hadisin

<sup>304</sup> Yezîd b. Muhammed el-Eylî el-Kureşî (277/890): Dimaşklı olup, künyesi “Ebu'l-Kâsım el-Kureşî”dir. O, sika, sadûk ve güvenilir bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 604.

<sup>305</sup> İsmail b. Abdillâh b. Mesud: Medineli olup “Ebu Yahya et-Teymî” diye künyelenmektedir. Süheyle b. Ebî Salih'den rivâyetleri olan. metrûk bir râvidir. Ebû Hâtim onun hakkında, “münkeru'l-hadis” diyerek cerhetmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Mizân*, I, 236; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 684.

<sup>306</sup> Ali b. Muhammed b. Saîd el-Mevsilî (359/970): Ebû Nuaym'in Şeyhlerindedir. Ebû Nuaym (430/1038) onun hakkında: “kezzâb” (yalancı) ve yazmadığını ve hıfzetmediğini rivâyet eden bir râvidir.” diyerek cerhetmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Mizân*, III, 154.

<sup>307</sup> Abdullâh b. Ca'fer (360/971): Ebû Muhammed Abdillâh b. Ca'fer b. İshâk el-Mevsilî el-Câbirî'dir. O, “Cüz'ü'l-Câbirî” adlı hadis cüz'ü'nün sahibi olup onun râvisi ise Ebû Nuaym'dir. Bkz. Zehebî, *el-Iber fi haber-i men şâber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd Besyûnî Züglûl, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts. II, 110; Kettânî, *Hadis literatürü*, s. 154.

<sup>308</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî (430/1038).

<sup>309</sup> Bâverdi (301/914): Ebû Mansûr Muhammed b. Saîdel-Bâverdi, “Ma'rifetü's-sahâbe” adlı eserin müellifidir. Bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 256, 282.

<sup>310</sup> Aliyyü'l-Müttekî, *el-Kenz*, II, 205 (3774).

teması olan Allah'dan gelen ni'metlere karşı O'nu zikretme ve O'na şükretmenin, emirlerine itâate tercihi İslâm'ın kulluk anlayışına muhâlif olamasa gerek.

*IX. Tu'me (Büşeyr) b. Übeyrik / Hâris el-Ensârî, Ebû Tu'me)*

Tu'me b. Übeyrik b. Umeyr/ Amr b. Hârise b. Heysem b. Zafer el-Ensârî ez-Zaferî' dir. Benî Zafer'den olan Übeyrik'in üç oğlu vardı. Onlar: Büşeyr, Bişr ve Mübeşşir idi. Bunlardan Büşeyr " Ebû Tu'me" diye künyelenirdi. Resûlullah (s) ve ashabını şiirlerinde hicveden bir münâfıktı. İgili rivâyetlerde geçen eylem ve vasıfları, onun Tu'me b. Übeyrik denilen kimse olduğunu bize düşündürmektedir.<sup>311</sup> İbn Hacer, Ebû İshâk el-Müstemlî'den naklen Übeyrik'in oğlu Tu'me'nin, sahâbî olduğunu, Bedir hariç tüm savaşlara katıldığını ve fakat onun îmanı hakkında konuşulduğunu belirtir.<sup>312</sup>

Tu'me, bazı kaynaklarda sahâbî olduğu ve Bedir hariç tüm savaşlara katıldığı iddiasının aksine îmanı ve ahlâkı hakkında konuşulan sahâbîler ve Evsli münâfıklar arasında zikredilmekte ve münâfık Kuzmân'ın, Tu'me'nin mensûbu olduğu Beni Zafer'in müttefiki olduğundan söz etmektedir.<sup>313</sup> İbn Habîb, Belâzurî, Tirmizî, İbn Abdilber, İbnü'l-Esîr gibi İslâm âlimleri eserlerinde Tu'me ve kardeşi Büşeyr'in münâfıklığından, imânı hakkında konuşulduğundan söz etmektedirler.<sup>314</sup> Rivâyete göre Tu'me veya kardeşi Büşeyr, komşusu Katâde b. Nu'mân'ın veya onun amcası Rûfâ'a b. Zeyd'in zırhını çalmış, onu dağarcığında taşıyarak Yahudi komşusunun evine saklamış ve sorgulama sırasında suçunu Yahudi komşusu üzerine atmış; bunun üzerine hakkında şu âyetler indirilmişti: "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana kitabı hak ile indirdik; hâinlerin savunucusu olma! Allah'dan mağfiret dile; çünkü Allah, çok yarlıgayıcı, ziyâdesiyle esirgeyicidir. Kendilerine hâinlik edeni savunma; çünkü Allah, hâinliğ meslek edinmiş günahkârları sevmez...."<sup>315</sup>

Bu olay, Ali b Hüseyin yoluyla Atıyye b. Avfî'den veya Katâde b. Nu'mân'dan gelen bir rivâyetlerde şöyle anlatılır: Nebi (s) zamanında kendisine Tu'me b. Übeyrik denilen bir adam bir zırh çaldı. Durum

<sup>311</sup>Tirmizî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/105-115,V,244-247; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 170-172;Kurtubî, *Câmi-u li-ahkâmî'l-Kur'ân*, V, 375-576; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I, 551; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 171; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 224.

<sup>312</sup>İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 469; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 171; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 224.

<sup>313</sup>İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 166; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 469; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 277; Tirmizî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/ 105-115,V, 244-247; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 52; İbn Kesîr, *El-Bidâye*, III, 238; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 224.

<sup>314</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 469; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 277; Tirmizî, *Tefsîr*, 4 (V, 244); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 170-172; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 171; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 52; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 224.

<sup>315</sup> Nisâ, 4/105-107.

Resûlullah'a (s) iletilince Tu'me zırhı başka bir adamın (yahûdî) evine attı. Daha sonra arkadaşlarına dedi ki: "Haydi gidin ve beni Resûlullah (s) nazarında ma'zûr gösterin". Nihayet zırh, olayla ilgisi olmayan bir adamın evinde bulundu da bunun üzerine Tu'me'nin arkadaşları onu ma'zûr göstermek için Resûlullah'ın (s) yanına gittiler. Bunun üzerine şu âyet indirildi: "Kim kasıtlı veya kasıtsız bir günah kazanır da sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa muhakkak ki büyük bir iftirâ ve apaçık bir günah yüklenmiş olur." <sup>316</sup> Özetlediğimiz bu olay, Tirmizî tarafından "Hasen- Garîb" bir hadiste anlatılmaktadır. <sup>317</sup>

Hakkında ilgili âyetlerin inmesi üzerine durumu ortaya çıkan Tu'me, yalan ve hâinlikle münâfıklık yapmış; tevbe edeceği yerde hicretin 4. yılında irtidât ederek Mekke'ye kaçıp müşriklere iltihâk etmiş; rivâyete göre daha sonra yine bir başka hırsızlık olayı sırasında üzerine duvar çökmüş ve ölmüştü. <sup>318</sup>

#### Rivâyetleri ve Râvileri

Tu'me, bazı kaynaklarda sahâbe arasında ve Bedir savaşı dışındaki tüm savaşlara katıldığından söz edilmesine rağmen, <sup>319</sup> İbnü'l-Cevzî, kardeşi Bişr'i ve Mübeşşir'i sahâbe arasında zikrederken <sup>320</sup> Tu'me b. Übeyrîk'ı veya Büşeyr'i ne Resûlullah'ı (s) gören ne de rivâyeti olan ashâb arasında vermektedir. <sup>321</sup> Ancak onu sahâbe arasında zikreden İbn Hacer, Tu'me'nin Hâlid b. Ma'dân tariki ile gelen şöyle bir rivâyeti olduğundan söz etmektedir: "Ben önünde yürüyorken, Resûlullah'a (s) bir adamın, sevâbını Allah'dan umarak eşi ile cinsel ilişkiye giren adamın fazileti nedir? diye sorduğunu; Resûlullah'ın da ona; elbette Allah her ikisini de bağışlar, buyurduğunu işittim." Ebû Musâ'nın (141/758) belirttiği üzere, bu rivâyeti araştıran Yahya b. Mende (395/1005), hadisin isnâdını zayıf bulmakta ve onu Tu'me b. Übeyrîk'ın dedesine isnâd etmektedir. Tu'me'nin rivâyeti bize Hâlid b. Ma'dân b. Ebî Küreyb el-Kılâî'den gelmektedir. <sup>322</sup>

İbnü'l-Esîr ve İbn Hacer'in eserlerinde naklettiği bu hadisin senedi şöyledir:

\*Tu'me b. Übeyrîk + Hâlid b. Ma'dân <sup>323</sup> +İbn Mende. <sup>324</sup>

<sup>316</sup> Nisâ, 4/112; bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 170-172; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 551.

<sup>317</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 166; Tirmizî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/1105-1125, V, 244-247.

<sup>318</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 171; Kurtubî, *el-Câmi-u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 376; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 551-552.

<sup>319</sup> İbn Hacer, *el-Isâbe*, II, 224.

<sup>320</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 167, 250.

<sup>321</sup> İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 159-387.

<sup>322</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 52; İbn Hacer, *el-Isâbe*, II, 224.

<sup>323</sup> *Halid b Ma'dân el-Kelâî* (103/722): Humuslu olup künyesi, "Ebû Abdillâh" dir. Tâbiündendir, âbid ve sika olmakla beraber rivâyetlerinde irsâl yaptığı söylenen bir râvidir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 196-197; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 190.

<sup>324</sup> *Yahya İbn Mende* (395/1005): Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-İsfehânî dir. O, "Esmâü's-

*Rivâyetiyle İlgili Değerlendirme*

Bahse konu olan Tu'me'nin yukarıdaki rivâyetine lafız olarak benzeyen bir rivâyete ulaşamadık. Ancak anlam olarak paralelde olan ve bu manayı destekleyen birçok rivâyet bulunmaktadır. Onlardan birisi, hayırlı niyyet ve düşünceyle, doğal ihtiyacını helâl yollarla gidermek için bir kocanın, nikâhlısı olan eşiyle veya nikâhlı eşlerin birbirleriyle olan cinsel ilişkilerini ibâdet telakkî eden, mübah olan şeylerin hayırlı niyyetle ibâdete dönüştüğünü ortaya koyan “düsûr” hadisi<sup>325</sup> ve “Bir Müslüman erkek eşine sevgi ile baktığında, eşi de kendisine baktığında Allahütaâlâ her ikisine de rahmet nazarıyla bakar; erkek sevgi ile eşinin elini tuttuğu zaman her ikisinin de günahları parmaklarının arasından düşer gider.”<sup>326</sup> Hadisleri vb. hadisler Tu'me hadisinin anlamını destekler niteliktedir.

*X. Yezîd b. Cârîye b. Mücemma' b. Itâf b. Dabî'a b. Âmir el-Ensârî, Ebû Abdurrahmân*

Ensâr'ın Evs kolundan olup Abdurrahmân b. Yezîd b. Cârîye'nin babasıdır. Bir diğer şeceresi ile o, Yezîd b. Cârîye b. Mücemma' b. Itâf b. Dabî'a b. Zeyd b. Mâlik b. Avf b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs el-Ensârî'dir. İbn Sa'd, İbn Abdilber ve başka tarihçiler onu sahâbe arasında saymaktadırlar. Onun adı bazı kaynaklarda “Yezîd b. Hârise/Hârice olarak da geçmektedir.<sup>327</sup> İbn Mende, Yezîd b. Cârîye ile Zeyd b. Cârîye'nin aynı kişi olduğunu düşünürken, İbnü'l-Cevzî ve başkaları onları kardeş, iki ayrı sahâbî şahsiyet olarak görmektedirler ki, doğru olan da budur.<sup>328</sup>

Cârîye b. Âmir ve oğulları Mücemma', Yezîd veya Zeyd de Mescidi Dirâr'ı kuranlar arasındadır.<sup>329</sup> İbn Habîb ve Belâzurî de Yezîd'i Evsli münâfıklar arasında zikretmektedirler.<sup>330</sup> Onun sahâbî olduğu Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda, bilmiyorum o Mücemma'nın kardeşidir, diye cevap verdi. İbn Hacer der ki: Yezîd'in rivâyetlerinde Resûlullah'ı (s) görmeyi, onunla bir arada olmayı ifâde eden “*hatabenâ*” (*bize hitâb etti*); “*semi'tü*” (*işittim*) gibi ifâdeler yerine genelde “*kâle Resûlullah*” (*Resûlullah buyurdu*) ifâdesinin olması bize onun üzerinde durmamız gerektiğini işaret ediyor. Ancak bize göre Yezîd'in Vedâ Hutbesinde hazır bulunması, sünen

*sahâbe*” veya “*Ma'rifetü's-sahâbe*” adlı eserin müellifidir. Bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esmî'l-kütübî'l-fünûn*, II. Basım, İstanbul, 1971, I, 89; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 227, 255.

<sup>325</sup> Buhârî, *es-sahîh*, Ezân, 155; Da'vât, 17; Müslim, *Mesâcid*, 142; Zekât, 53, I, 697; Ebû Davûd, *Vitr*, 24; İbn Mâce, *İkâmet*, 32; Dârimî, *Salât*, 90; İbn Hanbel, II, 238; V, 167, 168.

<sup>326</sup> Aliyyü'l-mütteki, *el-Kenz*, XVI, 276 (444437);

<sup>327</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 443; İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 312; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 105.

<sup>328</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 540-542, IV, 1573; İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 267; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 653.

<sup>329</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 171; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 237-238.

<sup>330</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 468; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 276.

sahiplerinden Ebû Davûd ve Nesâî'nin eserlerinde onun rivâyetlerinin yer alması, İbn Şâhin (385/995), İbn Mende (395/1005), Bağavî (516/1122), İbnü's-Seken (353/964) vb. hadis ve ricâl âlimlerinin eserlerinde onun rivâyetlerini nakletmesi,<sup>331</sup> ona yapılan nifâk isnadının sanki onun ilk zamanlarıyla ilgili olduğunu göstermektedir.

#### *Rivâyetleri ve Râvileri*

İbnü'l-Cevzî ve diğer İslâm âlimleri tarafından rivâyetleri olan sahâbiler arasında zikredilmekle beraber rivâyet adedinden söz edilmemektedir.<sup>332</sup> Bir râvi olarak Yezîd'e isnâd edilen hadisler şunlardır:

1-Bize Abdullah anlattı. Dedi ki: Bana babam (Ahmed b. Hanbel) anlattı. Dedi ki: Bize Abdurrahman anlattı. Dedi ki Bize Süfyân, Âsım'dan yani Âsım b. Übeydullah'dan rivâyetle Abdurrahman b. Yezîd'den, o da babası Yezîd'den Resûlullah'ın (s) Vedâ' Haccında (üç def'a) şöyle buyurduğunu anlattı: "Kölelerinize (onların haklarına) dikkat ediniz, kölelerinize dikkat ediniz, kölelerinize dikkat ediniz! Yediklerinizden onlara yediriniz; giydiklerinizden onlara giydiriniz. Eğer onlar, bağışlamak istemediğiniz bir günah ile gelirlerse (işlerlerse), ey Allah'ın kulları! Hemen onları satın, onlara azap (işkence, eziyet) yapmayınız!"<sup>333</sup> Bu hadisi İbn Ebî Hayseme, Yezîd b. Rükâne'ye nisbet eder, Ezrakî ve Ezdî el-Mûsilî ise onu Yezîd b. Cârîye'ye nisbet etmektedirler.<sup>334</sup> Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Yezîd b. Cârîye/Hârîse + Abdurrahman b. Yezîd<sup>335</sup> + Âsım b. Übeydullah<sup>336</sup> + Süfyân<sup>337</sup> + Abdurrahman<sup>338</sup> + Ahmed b. Hanbel.

2- Bize Abdullah (b. Ahmed b. Hanbel) anlattı. Dedi ki: Bana babam anlattı. Dedi ki: Bize Yezîd b. Hârûn anlattı. Dedi ki: Bize Yahya b. Saîd, Sa'd b. İbrahim'in kendisine Hakem b. Mînâ'dan naklen Yezîd b. Cârîye'nin şöyle haber verdiğini anlattı: " O (Yezîd), Ensâr'dan bir toplulukla oturuyormuş. Birden onlar üzerine Muâviye çıkagelmiş ve onlara söz ve sohbetlerini sormuş. Onlar da, Ensâr hakkında konuştuklarını söylemişler. Bunun üzerine Muâviye onlara: Size (bu konuda) Resûlullah'dan (s) işittiğim bir hadisi ekleyeyim mi? Diye sormuş? Onlar da: "Evet, ey mü'minlerin Emiri!" diye cevap vermişler. Bunun

<sup>331</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 1573; İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 312; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 653.

<sup>332</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, III, 443; İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 312.

<sup>333</sup> İbn Hanbel, IV, 36; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IV, 236.

<sup>334</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 1573; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 653.

<sup>335</sup> Bkz. dipnot, 236.

<sup>336</sup> Âsım b. Übeydullah b. Âsım b. Ömer (132/750): Medineli tâbiinlerdendir. O, hadiste "Lâ be'se bih" olup hadisleri yalnız itibar için alınmaktadır. Hıfzının bozukluğu, vehminin çokluğu ve fâhiş hataları nedeniyle terk edilmiştir. Bkz. İclî, s. 241; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, II, 127-129; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 285.

<sup>337</sup> Bkz. dipnot, 271.

<sup>338</sup> *Abdurrahmân* (198/814): Abdurrahmân b. Mehdi b. Hassân b. Abdurrahmân el-Enbârîdir. O, hadis ve ricâlini iyi bilen hâfız, sebt ve sika, güvenilen bir râvidir. Bkz. İclî, s. 299; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 351.

üzerine Muâviye, Resûlullah'dan (s) işittim diyerek şu hadisi söylemiş: "Kim Ensâr'ı severse Azîz ve Celîl olan Allah da onu sever; kim de Ensâr'a buğz ederse Azîz ve Celîl olan Allah da ona buğz eder."<sup>339</sup>Yine Yezîd b. Cârîye yoluyla gelen, sened ve metni tamamen farklı olan bu hadisin sened ricâli şöyledir:

\*Yezîd b. Cârîye + Hakem b. Mînâ<sup>340</sup> + Sa'd b. İbrahim<sup>341</sup> + Yahya b. Saîd el-Kattân<sup>342</sup> + Yezîd b. Harun<sup>343</sup> + Ahmed b. Hanbel.

3-Yezîd b Cârîye'den farklı bir senedle gelen ve aynı hadisin muhtasarı olan diğer bir hadisin<sup>344</sup> versiyonu da şöyledir:

\*Yezîd b. Cârîye + Hakem b. Mînâ<sup>345</sup> + Babası (Humeyd)/Ya'kub b. Humeyd<sup>346</sup> + İbn Hanbel.

4-Bezzâr'ın İbn Abbas ve Hz. Enes'den, Tabarânî'nin Ebu't-Tufeyl'den eserlerinde kaydettikleri, birbirlerini destekleyici çeşitli tarıklarla Süveyd b. Âmir veya Amr'ın, Yezîd b. Cârîye'den rivâyet ettiği bir başka hadis de şöyledir: Resûlullah (s) şöyle buyurdu ki, "Selâm ile de olsa sila-i rahmi yapınız."<sup>347</sup>

Bezzâr (292/905) ve Tabarânî'nin (360/971) eserlerinde naklettikleri mürsel olan bu hadisin senedi şöyledir:

\*Yezîd b. Cârîye + Süveyd b. Âmir/Amr<sup>348</sup> / Mücemmâ' b. Yahya<sup>349</sup>+...

<sup>339</sup> İbn Hanbel, IV, 96, 100.

<sup>340</sup> Hakem b. Mînâ: Medineli Ensâr'dan olup tâbiündendir. O, hadiste sadûk olup, rivâyetleri yazılan ve araştırılan bir râvidir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 145; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 176.

<sup>341</sup> Sa'd b. İbrahim b. Abdîrrahman b. Aof (127/745): Medine'de kadılık yapmış olan âbid, faziletli ve sika bir kimsedir. Ancak onu rivâyetinde "Lâ be'se bil" diyerek cahreden cârihler de vardır. Bkz. İclî, s. 178; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 297, İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 230.

<sup>342</sup> Yahya b. Saîd el-Kattân b. Ferrûh (198/814): Künyesi "Ebû Saîd el-Kattân"dır. Cerh ve ta'dil imamlarından hâfiz, sika, mutkîn bir kimsedir. Bkz. İclî, s. 472; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 591.

<sup>343</sup> Bkz. dipnot, 143.

<sup>344</sup> İbn Hanbel, IV, 100.

<sup>345</sup> Bkz. dipnot, 340.

<sup>346</sup> Ya'kub b. Humeyd b. Kâsib (241/855): Medineli olup sonradan Mekke'ye yerleşenlerdendir ve dedesine nisbet edilir. Rivâyette sadûk olmakla beraber çokca vehmettiği için cerhedilmiştir. İbn Maîn onun rivâyetiyle ameli caiz görmemektedir. Bkz. İbn Şahin, s. 360; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 607; *et-Tehzîb*, XI, 383-385.

<sup>347</sup> Deylemî, Hâfiz Şireveyh b Şehredâr, 509/1115, *Kitâbü'l-firdevsi'lâhbâr*, Beyrût, 1987, II, 9; İbn Asâkir, *Muhtasar-ü tarih-i Dımaşk* (thk. İbn Manzûr), XXIV, 93-94; Aliyyü'l-müttekâ, *el-Kenz*, III, 356 (6914); Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, 1162/1749, *Keşfü'l-hafâ ve müzü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ahâdisi alâ elsineti'n-Nâs*, Kâhire, ts. I, 341 (921).

<sup>348</sup> Süveyd b. Âmir/Amr b. Yezîd b. Cârîye: Tâbiünden ve Medineli Ensâr'dandır. Mürsel haberler rivâyet ederdi. O, kadın sahâbî olan Şemûs bint Nu'mân'dan rivâyette bulunmuş, kendisinden de oğlu Âsım ve Mücemma' b. Yahya rivâyette bulunmuştur. "Selâm ile de olsa sila-i rahim yapınız." Hadisi onun mürsel rivâyetlerindedir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 324.

<sup>349</sup> Mücemma' b. Yahya: Tâbiünden olup, tâbiünden olan Ebû Ümâme b. Sehl b. Huneyf'den rivâyet etmiş; kendisinden de İbn Uyejne rivâyette bulunmuştur. Salih bir kimse olup rivâyetinde sadûk kabul edilmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 439; İbn Şahin, s. 319; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 520.



5-Yunus b. Bükeyr, “Ziyâdâtü'l-meğâzî” de İbrahim b. İsmail yoluyla şu haberi nakletti: Yunus b. Bükeyr, İbrahim b. İsmail'den, o Mücemma' dan, o da dedesi Yezîd b. Cârîye'den rivâyet ederek şöyle dedi: “ Biz, Hayber'de sehminizi (hissemizi) hulleye karşılık hulle olarak (değer dengiyle) sattık.”<sup>350</sup> Aynı haberi Yunus'dan Ubeyd b. Yaîş da rivâyet etmektedir; ancak İbn Abdilber'e göre birinci versiyon ikinciden daha sahîhdir.<sup>351</sup>

İbn Hacer'in, Yezîd b. Cârîye yoluyla geldiğini tespit ettiği bu hadisin versiyonları şöyledir:

\*Yezîd b. Cârîye +Mücemma' (b.Yahya)<sup>352</sup> + İbrahim b. İsmail <sup>353</sup>+ Yunus b. Bükeyr.<sup>354</sup>

-Yezîd b. Cârîye + Mücemma' (b. Yahya) +İbrâhim b. İsmail + Yunus b. Bükeyr + Ubeyd b. Yaîş.<sup>355</sup>

#### Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme

Yezîd b. Cârîye'ye isnâdı daha kuvvetli görünen birinci rivâyet, efendi köle ilişkisiyle ilgili olup İslâm'ın muâmelât boyutunu, İslâm hukukunu ilgilendirmektedir.. Rivâyet senedinde bulunan Âsım b. Übeydullah terkedilmiş zayıf bir râvi olmakla beraber, hadisleri itibar için alınmaktadır.

Aynı sahâbiye isnâd edilen ikinci rivâyet de, Muâviye'nin Resûlullah'dan duyduğunu aktarma şeklinde olup, Ensâr'ı sevmenin Allah'ın sevgisini celbedeceğine; Ensâr'a buğzetmenin ise Allah'ın gazâbını celbedeceğine dikkat çekilmektedir. Hatta Ensâr'a sevgi îman ile (mü'min-münâfık şeklinde) ilintilendirilmektedir.<sup>356</sup> Nassın genelinde tüm sahâbileri sevmek ve onlara buğzetmemek, onlara sebbetmemek önemsendiği halde burada sahâbe içinde Ensâr'a özel bir vurgu yapılmakta, bazı hadis klasiklerinde fazlû'l-Ensâr (Ensâr'ın üstünlüğü) ile ilgili özel kitaplar ve menâkıblar oluşmuş bulunmaktadır.<sup>357</sup> Ensâr ve Muhâcirle ilgili söz konusu hadisin

<sup>350</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 106; İbn Hacer, *el-Isâbe*, III, 653.

<sup>351</sup> İbn Hacer, *el-Isâbe*, III, 653.

<sup>352</sup> Bkz. dipnot, 349.

<sup>353</sup> İbrahim b. İsmail b. Mücemma' el-Ensârî: Künyesi “Ebû İshâk el-Medenî” dir ve şeyhdir. Hz. Aîşe ve Ebû Hureyre'den rivâyette bulunmuş, kendisinden de Haccâc b Ubeyd rivâyette bulunmuştur. Ancak o cerh ve ta'dil alimlerinde yedinci tabaka râvilerden sayılmakta ve zayıf addedilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 88.

<sup>354</sup> Yunus b. Bükeyr b. Vâsîl eş-Şeybânî (199/815): Künyesi “Ebû Bekr el\_Hammâl” dir, Kûfelidir. Rivâyet ve siyer imamlarından. Rivâyette sadûk ve sika olduğu söylenmekle beraber şîi olduğu ve rivâyetinde hata yaptığı da söylenmektedir. Bkz. İbn Şahîn, s. 352; Zehebî, *el-Mizân*, IV, 477; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 613.

<sup>355</sup> Ubeyd b. Yaîş el-Mehâmîlî (228/843): Künyesi “Ebû Muhammed el-Kûfî” dir. Cerh ve ta'dil alimleri tarafından sika kabul edilen bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 378.

<sup>356</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Menâkıbü'l-Ensâr, 4, IV, 223; Müslim, *İman*, 130, I, 86.

<sup>357</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Menâkıbü'l-Ensâr, IV, 221-270; Tirmizî, *Menâkıb*, 66, V, 712-716; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11, I, 57-58.

ifâde ettiği bu tema, başka rivâyetlerle de desteklenmektedir.<sup>358</sup> Aynı ve benzer anlamlı hadisler, Yezîd b. Cârîye'nin dışında değişik versiyonlarla Berâ b. Âzib, Enes b. Mâlik, Ebû Saîdel-Hudrî, Ebû Hüreye ve Hâris b. Ziyâd'dan da gelmekte; Tirmizî tüm bu hadisleri sahîh veya hasen olarak nitelemektedir.<sup>359</sup>

Dördüncü rivâyette, İslâm toplum hayatında sosyal ilişkinin başlangıcı olan selâm, İslâm toplum hayatının varlığı ve devamı için vazgeçilmez olan sıla-i rahime vesile kılınmak isteniyor. Aynı hadis, Bezzâr ve Askerî'nin naklettiklerine göre Hz. Enes tarafından merfû' olmak üzere, Ebu't-Tufeyl ve tâbiinden Süveyd b. Âmir tarafından da rivâyet edilmiştir. Bu rivâyetler senetlerindeki râvileri itibârı ile güvenilir olup birbirlerini destekler niteliktedir.<sup>360</sup>

Savaşdan elde edilen ganimet sehmi olan hulleyi hulle karşılığı (denge değerle takas) satma hadisi ise, İslâm'ın muâmelât boyutu ile ilgil olup, İslâm'ın savaş ve ganimet hukukunu anlatmakta; elde edilen ganimette mülkiyet ve tasarruf özgürlüğünü işaret etmektedir. İlgili hadis hakkında İbn Abdilber, her ikisi de Yûnus b. Bûkeyr tariki ile gelen bu rivâyetlerden birincisinin senedinde zayıf râvi İbrahim b. İsmail b. Mücemma' olmasına rağmen, birinci rivâyeti ikincisine tercih etmektedir. Onun bu tercihi bize hadisin diğer versiyonunda daha çok zayıf râvi bulunduğunu göstermektedir.<sup>361</sup>

#### XI. Zeyd b. Cârîye b. Âmir b. Mücemma'

Bir kısım kaynaklarda Zeyd b. Cârîye veya Hârice'nin ve Yezîd b. Cârîye'nin aynı kişi olduğu ve Mücemma' b. Cârîye'nin kardeşleri olduğu belirtilmesine karşın, doğru olan onların kardeş ve ayrı şahsiyetler olduğudur.<sup>362</sup> Dolayısı ile kendilerine nifâk isnâd edilen Mücemma' b. Cârîye, Yezîd ve Zeyd aynı nesep ve şecereye sahiptirler.<sup>363</sup> Nitekim Ebû Ömer (463/1071), onun ismini Evs'den Zeyd b. Cârîye b. Âmir b. Mücemma' b. Itâf el-Ensârî olarak vermektedir.<sup>364</sup> O, Amr b. Avf Oğullarından olup Resûlullah (s) ile sohbeti olan ve Hayber'de Resûlullah (s) ile beraber olan

<sup>358</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Menâkıbü'l-Ensâr, 4, IV, 223; Müslim, İman, 129, 130, I, 85-86; İbn Mâce, Mukaddime, 11, I, 57-58; İbn Hanbel, IV, 96, 100, 221.

<sup>359</sup> Tirmizî, Menâkıb, 66, V, 712; bkz. Buhârî, *es-Sahîh*, Menâkıbü'l-Ensâr, 4, IV, 223; Müslim, İman, 129, 130, I, 85-86; İbn Mâce, Mukaddime, 11, I, 57-58; İbn Hanbel, IV, 96, 100, 221.

<sup>360</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 341 (921).

<sup>361</sup> İbn Hacer, *el-Isâbe*, III, 653.

<sup>362</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 140; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 540-542; IV, 1573; İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 194, 291, 312, 380; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 227; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, III, 409-410; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 562.

<sup>363</sup> İbn Hişâm, *es-Sire*, IV, 172; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 174; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 540-542; IV, 1573; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 562; III, 653.

<sup>364</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 540-541.

kişidir.<sup>365</sup>

Babası münâfıklardan olan Zeyd, adı Mescid-i Dırâr'ı kuranlar arasında bulunduğu için, Evs'li münâfıklar arasında sayılmaktadır.<sup>366</sup> O, Uhud savaşına katılmak için Resûlullah'ın (s) yaşını küçük bulduğu kimselerdendi. Sıffîn olayında Hz. Ali'ni yanında olan Zeyd'in bazı hadis rivâyetinin de bulunması, nifâktan vazgeçip halini iyileştirdiğini göstermektedir.<sup>367</sup>

#### *Rivâyetleri ve Râvileri*

İbnü'l-Cevzî, Zeyd b. Cârîye'yi hem Resûlullah'ı (s) gören sahâbe, hem de rivâyeti olanlar arasında zikretmektedir. Ona göre Zeyd, "Ashâbü'l-vâhid" (bir hadis rivâyet edenler) arasındadır.<sup>368</sup> Ancak tespitlerimize göre onun kanalıyla gelen hadisler şunlardır:

1-Ebû Seleme Mansûr b. Seleme el-Huzâî, rivâyet etti ve dedi ki: Bize Osman b. Abdillâh/Ubeydullah b. Zeyd b. Zeyd b. Cârîye el-Ensârî, Ömer b. Zeyd b. Cârîye'den rivâyetle anlattı. Dedi ki: Babam (Zeyd b. Cârîye) bana şöyle anlattı: "Resûlullah (s), Uhud gününde bazı insanları (savaşa katılma konusunda) küçük saydı. Onlardan birisi kendisiydi. Berâ b. Âzîb, Zeyd b. Erkâm, Sa'd b. Habîbe, İbn Ömer, Câbir, Ebû Saîd el-Hudrî de onlardandı."<sup>369</sup>

İbn Mende'nin (395/1005) de aynı versiyonla naklettiği bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Zeyd b. Cârîye/Ömer b. Zeyd b. Cârîye<sup>370+</sup> Osman b. Abdillâh / Ubeydüllâh b. Zeyd<sup>371</sup> + Ebû Seleme<sup>372+</sup> İbn Mende.<sup>373</sup>

2-Ebu't-Tufeyl<sup>374</sup> de Zeyd'den şu hadisi rivâyet etmektedir: "Resûlullah (s) buyurdu ki: Doğrusu Kardeşiniz Necâşî ( Habeş Kralı), ölmüştür. Onun üzerine namaz (cenâze namazı) kılınız." Zeyd dedi ki: Bunun üzerine biz iki saf olduk (iki saf halinde namazı kıldık).<sup>375</sup>Söz konusu bu rivâyet, daha evvel geçtiği üzere yine Ebu't-Tufeyl yoluyla Zeyd'in kardeşi Mücemma' ya da isnâd edilmektedir.<sup>376</sup>

<sup>365</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 140; İbn Abdilberr, I, 540-542; İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 194.

<sup>366</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 164; IV, 172; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 468; Belâzurî, *el-Ensâb*, I, 276; Tabarânî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 18.

<sup>367</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 540-542; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 562.

<sup>368</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, I, 540-542; İbnü'l-Cevzî, *et-Telkîh*, 291,380; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 562.

<sup>369</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 540-541; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 562.

<sup>370</sup> Ömer b. Zeyd b. Cârîye: Zeyd b. Cârîye'nin oğlu ve gâlibiyetle o sahâbidir.

<sup>371</sup> Osman b. Abdillâh/Ubeydullah b. Zeyd (60/679): Saîd b. Vakkâs'ın azadlısıdır. İbn Hibbân onu sika tâbiinden saymaktadır. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 157.

<sup>372</sup> Ebu Seleme el-Huzâî (210/825): Mansûr b. Seleme b. Abdilazîzdir. Bağdatlı olup hâfız, sika ve sebt bir râvidir. Bkz. İbn Şâhin, s. 300; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 547.

<sup>373</sup> Bkz. dipnot, 324.

<sup>374</sup> Ebu't-Tufeyl (110/728): Âmir b. Vâsile b. Abdillâh, son vefat eden sahâbilerdendir.

<sup>375</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 541.

<sup>376</sup> İbn Mâce, *Cenâiz*, 33 (1491).

3-Bize Abdullah anlattı. Dedi ki: Bana babam (Ahmed) anlattı. Dedi ki: Bize Vekî' anlattı. Dedi ki: Bize Süfyân ve Abdürrezzâk anlattılar. (Abdürrezzâk) Dedi ki: Bize Süfyân, Yezîd b. Yezîd b. Cârîye'den rivâyetle Makhûl'den, o Zeyd b. Cârîye'den, o da Habîb b. Mesleme'den haber verdi. Abdurrezzâk et-Temîmî, Zeyd b. Cârîye, Habîb b. Mesleme el-Fehrî'den rivâyetle şöyle dedi: “Nebî (s) “*Humus*”dan (beşte birden) sonra “*sülüs*” (üçte bir) ganimet verdi.”<sup>377</sup> İbn Hanbel'in Vekî'den rivâyet ettiği bu hadisin tariki şöyledir:

\*Habîb b. Mesleme el-Fehrî<sup>378</sup> / Zeyd b. Cârîye + Makhûl <sup>379</sup>+ Yezîd b. Yezîd b. Cârîye <sup>380</sup>+ Süfyân <sup>381</sup>+ Vekî'<sup>382</sup> + İbn Hanbel.

4-Anlamı benzeyen ve İbn Hanbel'den nakledilen diğer bir hadis de, “Nebî (s)'in *sülüs* (üçte bir) ganimet verdiğini gördüm.”<sup>383</sup> anlamındaki hadistir. Senedi de 3 no'lu hadise kısmen benzeyen bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\* Habîb b. Mesleme <sup>384</sup>/ Zeyd b. Cârîye + Makhûl <sup>385</sup>+ Saîd b. Abdilazîz<sup>386</sup> + Abdurrahman <sup>387</sup>+ Ahmed b. Hanbel.

5-Yukarıdaki İbn Hanbel'in naklettiği 3 numaralı hadis ile aynı lafız ve içerikte olan bu hadisin senedinde bazı râvi değişiklikleri bulunmaktadır.<sup>388</sup> Bu hadisin versiyonu şöyledir:

\*Habîb b. Mesleme /Zeyd b. Cârîye +Makhûl + Yezîd b. Yezîd b. Cârîye/Câbir <sup>389</sup>+ Süfyân <sup>390</sup>+ Yahya b. Saîd <sup>391</sup>+ Ahmed b. Hanbel.

<sup>377</sup> İbn Hanbel, IV, 159.

<sup>378</sup> Habîb b. Mesleme el-Kureşî el-Fehrî (42/662): Rumlarla olan çok savaşlara katıldığı için “habîbu'r-Rum” diye adlandırılırdı. Sahâbi olduğu ihtilaflı olmakla beraber, çocuk yaşta sahâbilîği daha kuvvetlidir. Bkz. İbn Hıbbân, *es-Sikât*, III, 81; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 151.

<sup>379</sup> Makhûl (113/732): Makhûl b. Abdillâh, Şamlı olup künyesi “Ebû Abdillâh”dır. Tâbiünden, fakih ve sika bir râvidir. Bkz. İclî, s. 439; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, V, 446-447; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 545.

<sup>380</sup> Yezîd b. Yezîd b. Cârîye/Câbirel-Ezdî (134/752): Şamlıdır, Abdurrahman b. Yezîd'in babasıdır. Fakih ve sika bir râvidir. Bkz. İclî, s. 473; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, V, 535; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 606.

<sup>381</sup> Bkz. dipnot, 271.

<sup>382</sup> Vekî' b. Cerrâh b. Melih er-Rüâsî (197/813): Künyesi “Ebû Süfyân” olup Kûfelidir. Sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Hâfız ve âbid bir râvidir. Bkz. İclî, s. 464; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 581.

<sup>383</sup> İbn Hanbel, IV, 159.

<sup>384</sup> Bkz. dipnot, 378.

<sup>385</sup> Bkz. dipnot, 379.

<sup>386</sup> Saîd b. Abdilazîz et-Tennûhî (167/783): Şamlıdır, sikadır, ancak hayatının son zamanlarında rivâyetleri karıştırdığı için cerh ce ta'dil alimleri onu cerhetmişlerdir. Bkz. İclî, s. 186; İbn Hacer *et-Takrîb*, s. 238.

<sup>387</sup> Bkz. dipnot, 337.

<sup>388</sup> İbn Hanbel, IV, 160.

<sup>389</sup> Bkz. dipnot, 380.

<sup>390</sup> Bkz. dipnot, 271.

<sup>391</sup> Bkz. dipnot, 342.

6-Aynı lafız ve içerikteki bu hadisi<sup>392</sup> İbn Mâce değişik bir senetle nakletmektedir:

\*Habîb b. Mesleme / Zeyd b. Cârîye + Makhûl<sup>393</sup> + Yezîd b. Yezîd b. Câbir<sup>394</sup> + Süfyân<sup>395</sup> + Vekî<sup>396</sup> + Ali b. Muhammed<sup>397</sup> / Ebû Bekr b. Ebî Şeybe<sup>398</sup> + İbn Mâce.

7-Aynı hadisi Ebû Dâvûd, lafzındaki: “Beşte birden sonra” ile “üçte bir verirdi” arasına “dörtte bir” ziyâdesiyle yani kısmî lafız değişikliği ile nakletmiştir.<sup>399</sup> İlgili hadis, farklı bir sahâbî olan Ziyâd b. Cârîye et-Temîmî yoluyla Habîb b. Mesleme ve Ebû Ümâme yoluyla Ubâde b. Sâmî’ten, Makhûl yoluyla Habîb b. Mesleme’den de gelmektedir.<sup>400</sup> Ebû Davud’un eserinde tespit ettiği bu hadisin versiyonu ise şöyledir:

\*Habîb b. Mesleme / İbn Cârîye (Zeyd) + Makhûl + Alâ b. Hâris<sup>401</sup> + Muaviye b. Salih<sup>402</sup> + Abdurrahman b. Mehdî<sup>403</sup> + Abdullah b. Ömer. b. Meysere el-Cüşemî<sup>404</sup> + Ebû Davud.

8- Zeyd b. Cârîye’ye isnâd edilen bir rivâyet de şöyledir: “Saîd b. Yahyâ b. Saîd el-Emevî, babası yoluyla Osmân b. Hakîm’den, o Hâlid b. Seleme’den, onun da Mûsâ b. Talha’dan rivâyet ettiği hadisinde bize şöyle haber verdi:

“O yani Musâ dedi ki: Zeyd b. Hârice’ye soru (Nebî aleyhisselâm üzerine salât ile ilgili) sordum, o bana dedi ki: Ben (bu konuyu) Resûlullah’a (s) sordum, Resûlullah da bana şöyle cevâp verdi: “Benim üzerime salât getirin (salavât-ı şerife

<sup>392</sup> İbn Mâce, Cihâd, 35, II, 951.

<sup>393</sup> Bkz. dipnot, 379.

<sup>394</sup> Bkz. dipnot, 380.

<sup>395</sup> Bkz. dipnot, 271.

<sup>396</sup> Bkz. dipnot, 382.

<sup>397</sup> Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Medâinî (225/840): Künyesi “Ebu’l-hasen el-Medâinî” olup hadis ve haberle ilgili eserleri vardır. İbn Adî (365/976), onun hadiste kuvvetli olmadığına, muttasıl rivâyetlerinin az olduğuna dikkat çekmesine rağmen, İbn Maîn (233/847) onun rivâyette sika olduğunun belirtmektedir. Bkz. Zehebî, *el-Mîzân*, III, 153.

<sup>398</sup> Bkz. dipnot, 94.

<sup>399</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd, 158, III, 182.

<sup>400</sup> İbn Hanbel, IV, 160; Ebû Davûd, Cihâd, 158, III, 171; İbn Mâce, Cihâd, 35, II, 951-952.

<sup>401</sup> Alâ b. Hâris b. Abdilvâris el-Hadramî (136/753): Künyesi “Ebû Vehb ed-Dumaşkî” olup fakih ve sadûk bir râvidir, yani rivâyeti yazılır ve araştırılır. İbn Maîn, onun sika olduğu fakat Kaderiyecilikle itham edildiği görüşündedir. Buhârî ise onun “münkerü’l-hadîs” olduğu ve mecrûh olduğu görüşündedir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 248; Zehebî, *el-Mîzân*, III, 98; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 434.

<sup>402</sup> Muaviye b. Salih b. Hudeyr el-Humusî (158/775): Künyesi, “Ebû Amr “ ve “Ebû Abdurrahman”dır. O, Endülüs kadısı olup Makhul’dan rivayette bulunmuştur. Sika ve sadûk bir râvidir. Bkz. Iclî, s. 342; Zehebî, *el-Mîzân*, IV, 135, İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 538.

<sup>403</sup> Bkz. dipnot, 337.

<sup>404</sup> Abdillâh /Ubeydüllâh b. Ömer b. Meysere el-Cüşemî / elKavâirî (235/849): Künyesi “Ebû Saîd el-Basrî” olup Bağdat’a sonradan yerleşmiştir. O, rivâyette sika ve sebt sahibidir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 373.

okuyun), bütün gücünüzle duâ edin ve şunu deyin “Allâhım! Muhammed (s) ve O’nun âline (âilesine) salât olsun!”<sup>405</sup> Nesâî’nin eserinde naklettiği bu hadisin senet ricâli şöyledir:

\*Zeyd b. Cârîye + Musa b. Talha b. Ubeydullah<sup>406</sup> + Halid b. Seleme<sup>407</sup> + Osman b. Hakîm<sup>408</sup> + Yahya b. Saîd b. Ebân<sup>409</sup> + Saîd b. Yahya b. Saîd<sup>410</sup> + Nesâî<sup>411</sup>

9- Zeyd b. Cârîye yoluyla gelen aynı konuda farklı içerikte olan bir başka hadis de, Ebû Yahya es-Sâcî’nin naklettiği şu hadistir: *Zeyd (b. Cârîye) dedi ki: Ey Allah’ın Rasûlü! Doğrusu biz, sana selâmın nasıl verileceğini öğrendik; fakat biz sana nasıl salât okuyacağız? Bunun üzerine O yani Resûlullah (s) şöyle buyurdu: Bana şöyle diyerek salât okuyunuz: “Allâhümme bârik alâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammedin, kemâ bârekte alâ İbrahim’e ve alâ âl-i İbrahim’e, inneke hamîdün mecîdün.”*<sup>412</sup> Hâlid b. Seleme’nin rivâyet ettiği bu hadisi, İsrâil, Osman b. Abdillâh b. Mevhib’den, o Musâ b. Talha’dan, o da babasından (Übeydullah’dan) aynı senetle rivâyet etmiştir. Bu hadisin ve senet ricâli kısmen farklı olup şöyledir:

\*Zeyd b. Cârîye + Musa b. Talha<sup>413</sup> + Halid b. Seleme<sup>414</sup> + Osman b. Hakîm<sup>415</sup> + Mervân b. Muaviye<sup>416</sup> + Ziyâd b. Ubeydullah (el-Müzenî)<sup>417</sup> +

<sup>405</sup> Nesâî, Sehv, 52, III, 48-49; İbn Hazm, *Esmâü’s-sahâbe*, s. 441 (767).

<sup>406</sup> *Musa b. Talha b. Ubeydullah (104/722)*: Kureyşî olup künyesi “Ebû İsâ” veya “Ebû Muhammed el-Medenî” dir. Medine’den göçüp kûfe’ye yerleşenlerdendir. Tâbiîndendir ve oldukça sikâdır. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 401; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 551.

<sup>407</sup> *Halid b. Seleme el-Kureşî (132/750)*: Kûfeli olup “Halid b. Seleme el-Fe’fâ” diye meşhurdur. Kendisine Mürcie ve Nâsibilik isnâd edilmiştir. O, sadûk yani güvenilir yani rivâyeti yazılır ve araştırılır olmakla beraber mürsel haberleri merfû olarak rivâyet ettiği söylenmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 204; Zehebî, *el-Mîzân*, I, 631; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 188.

<sup>408</sup> *Osman b. Hakîm b. Abbâd el-Ensârî (140/758)*: Medîneli ve Evsli olup sonradan Kûfe’ye yerleşenlerdendir. Künyesi “Ebû Sehl el-Kûfî” dir. Sika olarak bilinmektedir. Bkz. İclî, s. 327; Zehebî, *el-Mîzân*, III, 32.

<sup>409</sup> *Yahya b. Saîd b. Ebân el-Emevî (194/809)*: Künyesi “Ebû Eyyûb el-Kûfî” dir. O, Bağdat’a yerleşenlerden olup “Cemil” diye lakablanır Sika ve sadûk olduğu kabul edilmekle beraber ona garîb de denilmektedir. Bkz. İbn Şahin, s. 353; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 590.

<sup>410</sup> *Saîd b. Yahya b. Saîd b. Ebân el-Emevî (249/863)*: Künyesi “Ebû Osman el-Bağdâdî” olup sika olmakla beraber bazen hata yaptığı söylenir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 242.

<sup>411</sup> *Nesâî*, Ebû Abdirrahman Ahmed b.Şuayb (303/915).

<sup>412</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II, 541.

<sup>413</sup> Bkz. dipnot, 406.

<sup>414</sup> Bkz. dipnot, 407.

<sup>415</sup> Bkz. dipnot, 408.

<sup>416</sup> *Mervân b. Muaviye b. Hâris el-Fezârî (193/807)*. Kûfelidir, künyesi “Ebû Abdillâh el-Kûfî” olup Mekke’ye, sonra da Şam’a yerleşmiştir. Hadisde hâfız olup sikâlığı üzerinde ittifak vardır. Bkz. İclî, s. 424; Zehebî, *el-Mîzân*, IV, 93-94; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 526.

<sup>417</sup> *Ziyâd b. Ubeydullah el-Müzenî (183/799)*: Künyesi “Ebû Muhammed el-Kûfî” olup meğâzî ile ilgili haberlerde sadûk ve sebt olup rivâyetleri yazılır ve araştırılır. İbn İshak’dan başkasından aldığı haberlerde ise “leyyin” olduğu (itibar için alınabileceği) söylenmektedir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 220; *et-Tehzîb*, III, 375.

EbûYahya es-Sâcî<sup>418</sup>.

10- Buhâri, Ya'kûb b. Mücemma' b. Zeyd b. Cârîye'nin babası yoluyla dedesi Zeyd b. Cârîye'den şöyle nakletmektedir: O yani Zeyd dedi ki. "Biz, Hayber'den elde ettiğimiz ganîmet hisselerimizi hulle( karşılık) hulle olarak sattık."<sup>419</sup> Daha evvel tespit ettiğimiz üzere aynı hadis, Zeyd'in kardeşi Yezîd b. Mücemma'ın rivâyeti olarak da verilmektedir.<sup>420</sup> Buhârî'nin naklettiği bu hadisin senet ricâli ise şöyledir:

\* Zeyd b. Cârîye + Mücemma' b. Zeyd <sup>421</sup>+ Ya'kûb b. Mücemma'<sup>422</sup> + Buhârî.<sup>423</sup>

*Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme:*

Zeyd b. Cârîye'ye isnâd edilen rivâyetlerden birinci rivâyet, İslâm'ın cihâd yöntem ve hukûku ile ilgili olup küçük yaştaki çocukların savaşa katılmamasını öngörmektedir. İlgili hadisin senedinde geçen râviler, râvilik vasfını tespit edemediğimiz tâbiünden Osmân b. Übeydillah dışındaki kimseler sika bilinmemektedir. Hadis literatüründe ilgili hadisi lafız ve anlam itibari ile destekleyen sahâbî râvisi farklı şâhid hadis de bulunmaktadır. Bu hadis, benzer anlamı içeren fakat değişik bir senedle Berâ b. Âzîb'den gelen, râvilerinde bir problem olmayan, Bedir savaşı ile ilgili olan "Resûlullah(s), Bedir günü ben ve İbn Ömer'i küçük saydı ve bizi geri çevirdi (savaşa katmadı)."<sup>424</sup> anlamındaki hadistir.

Sahâbî olan Ebu't-Tufeyl'in, Zeyd b. Cârîye'den naklen daha sonraki kuşağa aktardığı ikinci hadis de, Habeş kralı Necâşî'nin üzerine cenâze namazı kılma konusunu içermektedir. Çalışmamız içinde daha önce incelediğimiz Mücemma' b. Cârîyeden değişik senedlerle gelen hadisler de aynı anlamı içerir ve destekler niteliktedir.<sup>425</sup>

Zeyd'in rivâyetlerinden 3, 7 ve 10. rivâyetler, değişik bir konu olup, cihâda katılan mücâhidlere cihâddan (savaştan) sonra dağıtılan ganîmet oranı ve ganîmetlerin aralarında satış ve takası ile ilgilidir. Rivâyetlerde de görüldüğü üzere versiyonları farklı, râvileri sikâ ve isnâdı sahîh olan bu hadislerin tamamı anlam itibârı ile birbirlerini destekler mütâbi hadis durumundadırlar. Ancak bu rivâyetlerden dört, altı ve yedinci hadisin

<sup>418</sup> Ebû Yahya es-Sâcî (307/919): Zekeriyâ b. Yahya es-Sâcî, Basralı olup fakih ve sika râvilerden kabul edilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 216; Bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 323.

<sup>419</sup> Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, III, 386-387 (1286); İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 562.

<sup>420</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 653.

<sup>421</sup> Mücemma' b. Zeyd: Muhtemelen o, Hâlid b. Zeyd'in kardeşi olup tâbiündendir.

<sup>422</sup> Ya'kub b. Mücemma' b. Yezîd b. Cârîye *el-Ensârî*: Medineli olup dördüncü tabaka râvilerden ve rivâyeti makbûl olanlardandır. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 608.

<sup>423</sup> Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim (256/870).

<sup>424</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Meğâzî, 6 (V, 5); İbn Hanbel, IV, 298; Bkz. Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, 855/1451, *Umdetü'l-kârî şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I. Baskı, Mısır, 1972, XIV, 72-74.

<sup>425</sup> Bkz. s. 36 ( Rivâyet 9 ve 10); Ayrıca bkz. İbn Mâce, Cenâiz, 33; İbn Hanbel, IV, 64.

râvilerinden Saîd b Abdilazîz, Ali b. Muhammed ve Alâ b. Hâris zayıf addedilmekle beraber, daha başka sahîh versiyonlu hadislerde de bulunan “savaşdan döndükten sonra” ve “beşte birden sonra üçte bir” veya “dörtte bir verirdi.” ifâdeleri amelin mahiyetini değiştirmemekte; belki mücâhidin binitiyile birlikte savaşa katılım ve performansına göre ganîmetin kemmiyetinin artacağını işâret etmektedir. Bu rivâyetlerden dokuzuncu rivâyet, mücâhide verilen ve onun hakkı olan ganîmet malının kendi tasarrufunda olduğunu; ancak aynı tür ve denk değerdeki diğer ganîmetlerle alış veriş yapabileceğini işâret etmektedir.

Söz konusu rivâyetlerden sekizinci rivâyet de bize, Hz. Peygamber’in ashâbına hem tahıyyâtın sonundaki hem de karşılaştıklarında verdikleri selâmı öğrettiğini; onların da Resûlullah’a (s) selâm verdiklerini bildirmekte; ancak O’nun üzerine salât okumanın farklı ve özel içerikli lafızlar olduğunu bildirmektedir. Her ne kadar hadisin bu versiyonunda Hâlid b. Seleme mecrûh bir râvi ise de, Hz. Peygamber’in ümmetine önerdiği bu ve benzeri metinler, hadis eserleri başta olmak üzere diğer İslâmî eserlerde çeşitli kitaplar (Enbiyâ, Salât, İkâmet, Sehv vb.) ve babalarda yer almaktadır. Söz konusu bu türden rivâyetler, bahse konu olan Zeyd b. Cârîye’den başka değişik sahâbîlerden de sahîh senedlerle gelmekte; aynı anlamı içermekte ve hadisin temâsını destekleyen mütâbî ve şâhid rivâyetler olmaktadır.<sup>426</sup>

Allah’a nisbetle rahmet, meleklerle nisbetle Hz. Peygamber’in şânını yüceltmek, mü’minlere nisbetle duâ olan salât, hayatta iken mü’minler tarafından saygı ve ta’zîm gören Hz. Peygamber’in vefâtından sonra da kemâl-i hörmet ve ta’zîm ile anılmasının gerekliliğini ifâde etmekte; bu gereklilik mü’minlere Kur’ân’da şöyle bildirilmektedir: “Allah ve melekleri Peygamber’e çok salât ederler (Onun şerefini gözetmeye, şânını yüceltmeye özen gösterirler). Ey mü’minler! Siz de Ona salât ve selâm edin ve tam bir teslimiyetle selâm verin.”<sup>427</sup>

#### Sonuç:

Kur’ân-ı Kerîm’den sonra İslâm dininin ikinci kaynağı konumunda ve öneminde olduğu için tarih boyunca Müslümanlar, hadislerin nesilden nesile aktarılmasına çok önem vermişlerdir. Şüphesiz bu aktarımda en önemli fonksiyon sahâbe nesline aittir. Onların bu konuda gösterdikleri çaba ve gayretleri her türlü takdirin üstündedir. Bu durum, onların Allah ve Resûlüne olan sevgi ve bağlılıklarının bir sonucudur. Konuyla ilgili olarak

<sup>426</sup> Buhârî, *Sahîh*, Enbiyâ, 10, IV, 118; Da’vât, 32-33, VII, 156-157; Müslim, Salât, 65, 66-69, I, 305, 306; Ebû Davûd, Salât, 183, I, 599-600; Nesâî, Sehv, 49, 50-54, II, 45-49; İbn Mâce, İkâmet, 25, I, 292-294; İbn Dârimî, Salât, 85, I, 309, 310; İbn Hanbel, IV, 118, 119, 224; V, 274, 353; ayrıca bkz. Aliyyü’l-Mütteki, *Kenz*, I, 495-496 (2183, 2187); II, 274, 275, 279 (3993, 3994, 4006); VII, 484 (19891).

<sup>427</sup> Ahzâb, 33/56



sözlerinin duyulması ve yayılması konusunda Hz. Peygamber, “ *Allah onların yüzünü ağartsin!*”<sup>428</sup> şeklinde duâ ederek sünnet eğitimine dikkat çekmiş; sahâbeyi hadislerin tebliğine teşvik etmiştir. Bu tebliği üstlenen ve sünnet bilincine eren sahâbe ve tâbiîn nesilleri “*Hadisler dindir; dininiz kimden aldığınıza dikkat ediniz.*”<sup>429</sup> ve “*Ancak kendisine güvenilen kimseden ilim alınız*”<sup>430</sup> ilkesel söylemlerini çalışmalarına prensip edinmişlerdir. Hadis öğretisi ile uğraşan ilk muhaddisler ise, sünneti eksiksiz ve doğru akatarbilmek için ilk nesil sahâbeden itibâren hadisleri yazmanın yanında, ikinci hicrî asırdan itibâren isnâd sistemini kullanmışlardır. Bu sistemi bir hadis disiplini haline getirerek mükemmel esaslara ve kriterlere bağlamışlardır. Bu doğrultuda onlar, sünnetin rivâyetleşmiş şekli olan hadisleri nesilden nesle aktarmayı dinî bir görev kabul etmişlerdir.

Aynı doğrultuda biz de, muhaddislerin bilimsel hassâsiyetlerini örnek alarak kendilerine nifâk isnâd edilen sahâbîleri ve onların rivâyetlerini inceledik. Daha önce kendilerine nifâk isnâd edilen sahâbîlerin tespitiyle ilgili bir takım çalışmalar olmasına rağmen, onların rivâyetlerini tespit eden ve râvi olarak onları değerlendiren müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Böyle bir çalışmanın gerekliliğine inanarak yaptığımız araştırma sonucunda, bir şekilde ve bir nedenle, daha Hz. Peygamber hayatta iken kendilerine nifâk isnâd edilen sahâbîlerden ancak onbir (11) kişinin rivâyeti olduğunu gördük. Kuşkusuz nifâkla şâibelenmiş olan bu sahâbîlerin rivâyetleri ile ilgili böyle bir çalışma ne bir ilk, ne de son çalışma olacaktır. Biz, İslâm Dini'nin Kur'ân'dan sonra en temel ikinci kaynağı konumunda olan hadisler ve onların nakilcileri olan sahâbe ile ilgili bilimsel ve objektif çalışmalara hep ihtiyaç olduğuna inanıyoruz. Ancak bu çalışmalarla İslâm geleneğinde genel kabûl gören “*Sahâbenin tamamı âdildir.*” tezi daha sağlıklı bir şekilde anlaşılacaktır.

Yaptığımız bu çalışmada: Kendilerine nifâk isnâd edilen sahâbîlerin kimlik ve kişiliklerini inceledik. Onlara niçin ve ne sebeple nifâk isnâd edildiğini ve onların bir çoğunun daha sonra tevbe ederek hallerini güzelleştirdiklerini gördük. Onlara ait rivâyetlerin bulunup-bulunmadığını araştırdık ve rivâyeti olanların rivâyetlerini tahrîç ve tespit ettik. Rivâyet senetlerindeki râvilerin sika olup-olmadıklarını ortaya koyduk. Sonuçta; nifâkla müttehem olan bu sahâbîlere ait rivâyetlerin, zannedilenden daha çok sayıda olduğunu (senedlerine göre 59, metinlerine göre 27 aded), rivâyetlerinin meşhur hadis kaynaklarında yer aldığını gördük. Onların rivâyetlerinden klasik hadis kaynakları dışında olanları (Târih, Tefsîr, Ricâl,

<sup>428</sup> Ebû Davût, İlim, 10, IV, 68, 69; Tirmizî, İlim, 7, V, 34; İbn Mâce, Mukaddime, 18, I, 84-85; Dârimî, Mukaddime, 24, I, 74-75; İbn Hanbel, IV, 80, 82.

<sup>429</sup> Dârimî, Mukaddime, 38, I, 114.

<sup>430</sup> Tirmizî, İel, 51, V, 740; Dârimî, Mukaddime, 38 (112-114); Hatib, *el-Kifâye*, 196-197; Suyûtî, *Tedrib*, I, 300.

Menâkıb vb. eserlerdeki rivâyetlerin) râvilerinden 24 kişinin zayıf veya metrûk olduklarını tespit ettik. Ayrıca onların rivâyetlerinden çoğunun mütâbi veya şâhid rivâyetlerle onaylandığını, anlamları itibariyle de İslâm'ın genel ilkelerine ve gâyesine ters düşmediğini gördük.

Sahâbe neslinin bir grubunu kapsayan bu çalışmamız, rivâyetlerin değerlendirilmesi hususunda bizim için önemli bir bakış açısı sağlamıştır. Yaptığımız bu çalışmanın benzer çalışmalara bir örnek ve başlangıç teşkil etmesini, daha müttekâmil araştırmalara vesile olmasını ümit ediyoruz.

## Genel Değerlendirme Tablosu

Sahabî Râvînin İsmi	Rivayet Sayısı Konu/ Sened	Rivayetin geçtiği yerler		Rivayetin Konusu		
		Kütüb-i Sitte	Diğer Kaynaklar	İman (fiten vb.)	İbâdet	Muâmelât ve Ahlâk
(1)-Ced b. Kays	1/2	----	-Mu'cem -Siret-Tarih -Ricâl -Tefsîr	---	----	Ahlâk (3)
(2)-Dahhâk b. Halîfe	2/3	-----	-Sünen -Tefsîr	---	---	-İlim (1) -Muâmelât (hukûk-1)
(3)-Ebû Habîbe b. Ez'ar	1/1	-----	Müsned	---	---	Ahlâk (1)
(4)-Hâris b. Süveyd	5/7	-Müslim -Tirmizî	-Müsned -Musannef	-İmân -Tevbe -Ümit	---	Ahlâk ve Muâmelât
(5)-Hufâf b. İmâ b. Rahsa	3/8	-Müslim	-Müsned -Sünen	-----	İbâdet	-----
(6)-Kays b. Amr	1/8	-Ebî Dâvûd -Tirmizî -İbn Mâce	-Sünen -Müsned -Mu'cem -Musannef	----	İbâdet	-----
(7)-Mücemma b. Cârîye	3/10	-Ebî Dâvûd -Tirmizî -İbn Mâce	-Müsned -Musannef	Fiten	İbâdet	-Muâmelât (meğâzî-cihâd)
(8)-Sa'd b. Zûrâra	2/2	-----	-Tabakât -Ricâl -Derleme	-----	İbâdet- Dua	-----
(9)-Tu'me b. Übeyrik	1/1	----	Ricâl	-----	Fezâil	-----
(10)-Yezid b. Cârîye	4/5	-----	-Müsned -Sünen -Zevâid -Mu'cem -Ricâl	İmân	-----	Muâmelât (cihâd,köle, ganîmet vb.) ve Ahlâk
(11)-Zeyd b. Cârîye	5/10	-Ebû Dâvûd -Nesâî -İbn Mâce	-Müsned -Tarih -Ricâl	---	İbâdet	Muâmelât ve Ahlâk

Not: Çalışmamızda: Sahabî râvî ve eser müellifi dışında tekrarsız 140 civarında râviye erişilmiş; bunlardan 22 kişinin zayıf râviler olduğu; toplam 11 sahabîden sened (râvî) farkına göre 57; konu (metin) farkına göre 28 farklı rivayet tespit edilmiştir.

## Bibliyografya

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîli'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîs-i alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Kâhire, Dârü't-türâs, ts.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûlü'l-ahkâm*, I-IV, Beyrût, 1982.
- Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kâri şerh-u Sahîhi'l-Buhâri*, I-XX, I. Basım, Mısır, 1972.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Muhammed Hamîdullah, I-XX, Mısır, 1959; thk. Mahmûd el-Firdevs el-Azm, I-XXV, Dimaşk, 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I-XIV, I. Basım, Kâhire, Dârü'l-va'yi, 1991.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Mecmûati't-tefâsîr), I-VI, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1979.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsîr Târîhi*, I-II, İstanbul, Bilmen Yay., 1973.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- -----*et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Ezher, I-XI, Beyrût, Dârü'l-fikr, 1986.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-IV, Beyrût, Dâr-ü ihyâi't-türâsî'l-arabî, 1993.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Deylemî, Şireveyh b. Şehredâr, *Kitâbü'l-firdevsi'l-ahbâr*, I-V, Beyrût, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, I-V, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Adil b. Yûsuf el-Azâzî, I-VII, Riyâd, Dârü'l-vatan, 1998.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Ya'kût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrût, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr b. Ali, *Kitâbü'l-kifâyeti fî ilmi'r-rivâyeti*, I, Beyrût, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyyeti, 1988.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. ebî Bekir, *Mu'cemü'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, I-X, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyyeti, Beyrût, 1988.
- Iclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Târîhu's-sikât*, I, I. Basım, Beyrût, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyyeti, 1984.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Kâhire, Nehdat-ü Mısır, ts.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Muhtasar-u târih-i Dimaşk*, ihts. İbn

Manzûr, I-XXIX, Dimaşk, 1984.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-ferec Abdürrahmân b. Ali, *Telkîh-u fûhûm-i ehli'l-eser fi uyûni't-târîh-i ve's-siyer*, thk. Ali Hasan, Kâhire, Mektebetü'l-âdâb, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*, I-VIII, Beyrût, 198
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, I-XII, Beyrûti 1982.
- ----- *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-V, Beyrût, ts.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb, *Kitâbü'l-muhabber*, I, Beyrût, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, I-IV, Beyrût, Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1328/1910.
- ----- *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XII, Beyrût, 1958.
- ----- *Takrîbü't-tehzîb*, I, I. Basım, Haleb, Dârü'r-reşîd, 1986.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned-ü Ahmed b. Hanbel*, I-VI, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Esmâü's-sahâbeti'r-rivâat*, thk. Seyyid Kürdî Hasan, I, Beyrût, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyyeti, 1992.
- İbn Hemmâm, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, I-XII, Karachi, el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sikât-ü İbn Hibbân*, I-IX, I. Basım, Beyrût, Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1408/1988.
- ----- *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid, I-III, I. Basım, Haleb, Dârü'l-Va'yi, 1397/1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-IV, Kâhire, Dârü'r-reyyân, 1987.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Beyrût, Dârü'l-ma'rifeti, 1969
- ----- *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, I. Basım, Kâhire, 1988.
- ----- *el-Bâisü'l-hasîs*, I, Beyrût, 1408/1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen-ü İbn Mâce*, I-II, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-X, Beyrût, 1985.
- İbn Şalah, Ebû Amr Osmân b. es-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, I, Kâhire, 1931.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, *Târîh-u esmâi's-sikât*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı, I, I. Basım, Beyrût, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütübî ve'l-fünûn*, I-II, İstanbul, 1941.

- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü*, trc. Yusuf Özbek, I, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li-ehkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Beyrût, 1952.
- Kutub, Seyyid, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, I-VI, Kâhire, Dârü'r-reyyân li't-türâs, 1987.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, I-II, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim*, I-III, İstanbul Çağrı Yayınları, 1981.
- el-Müttekî el-Hindî, Alâüddîn Ali b. Abdilmelik, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-XVI, Beyrût, Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Sehâvî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîrrahmân, *Fethu'l-müğts bi şerh-i elfiyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*, I-IV, Beyrût, 1992.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdîrrahmân b. Ebî Bekr, *Tedrîbü'r-râvî fî şerh-i takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvahhâb Abdüllatîf, I-II, Beyrût, 1979.
- Tabarânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi abdülmecîd es-Silefî, I, XIX, II. Basım, Beyrût, Dâr-u ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1983.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammede b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXX, II. Basım, Beyrût, Dârü'l-ma'rife, 1972.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrût, 1985.
- Yıldız, Abdullah, *Hiz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münâfiklar*, I, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.
- -----*Rivâyetleri Açısından Bazı Sahâbîlerin Tartışılabilirliği*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11, 6: 1-49, Temmuz-Aralık, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, Dârü'l-fikir, Beyrût, 1963.
- ----- *Siyer-ü a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, Beyrût, 1994.
- ----- *el-Iber fî haber-i men ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sâid Besyûnî Züğlûl, I-IV, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

## Anglikan (İngiliz) Kilisesi Misyonerliği ve Osmanlı-İngiliz İlişkilerine Etkileri

Resul ÇATALBAŞ\*

*Özet:* Hıristiyanlığı dünyaya yaymak için çalışan Anglikan misyonerler, bu amaçlarını çok dinli ve çok dilli farklı etnik unsurların bir arada yaşadığı Osmanlı topraklarında açtıkları okullar, sağlık kuruluşları ve yayın organları vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Böylece hem kendi mezhep ve dinlerine insan kazandırmışlar, hem de İngiltere'nin, Osmanlı Devleti üzerindeki emellerine hizmet edecek yandaş gruplar oluşturmuşlardır. Anglikan Kilisesi de bu süreçte İngiltere'yi Ortadoğu'da söz sahibi yapacak çalışmalar yürütmüştür.

*Anahtar Kelimeler:* Anglikan Kilisesi, Misyonerlik, Ortadoğu, CMS, CMJ, LMS, Levant Şirketi, CPAS, İngiliz,

*Abstract:* With the purpose of spreading Christianity all over the world, the Anglican missionaries aim at the Ottoman lands where is living multi-religion and multi-lingual societies together. Become target for their activities, they opened many missionary schools, hospitals and publications. Thus they created groups of people who sympathise with their culture and religion. Also advocacy groups have formed to serve the ambitions of Britain against the Ottoman Empire. In this process Anglican Church of England has carried out studies which will have a say in the Middle East.

*Key Words:* Anglican Church, Missionary, Middle East, CMS, CMJ, LMS, Levant Company, CPAS, English,

---

\* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, irresul@gmail.com

### Giriş

Türkçe'ye "Anglikan" olarak geçen "Anglican" kelimesi Latince İngiliz anlamına gelen "Anglicanus" kelimesinden gelmektedir.<sup>1</sup> Dolayısıyla Anglikan Kilisesi tabiri İngiltere Kilisesi ile aynı anlamda kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Anglikan Kilisesi, milli bir kiliseyken yaptığı misyonerlik faaliyetleriyle günümüzde 160'dan fazla ülkede 80 milyonu aşkın üyeye ulaşmış ve kendisini Katolik (evrensel) kilise olarak tanımlamaya başlamıştır. Türkiye'de yaklaşık 1500 Anglikan yaşamakta<sup>3</sup> ve 2'si İzmir, 3'ü İstanbul, 1'i Ankara ve 1'i Aydın (Didim)'de olmak üzere 7 Anglikan Kilisesi bulunmaktadır.<sup>4</sup> Bu kiliselerin çoğu XVII. yüzyılda Anadolu'da yapılan Anglikan misyonerliğinin bir sonucudur. Makalemizin konusu XVI. yüzyıl ile XX. yüzyıllar arasında Ortadoğu'daki Anglikan misyonerliği ve bunun Osmanlı-İngiliz ilişkilerine etkileridir. Bu çerçevede tarihsel metot kullanılarak Anglikan Kilisesi misyonerliğinin İngiltere'nin dış politikalarına etkileri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Ortadoğu, Hıristiyan âlemi için her zaman önem verilen bir bölge olmuştur. Kutsal toprakların bulunduğu bölgede söz sahibi olmak isteyen Hıristiyan gruplar misyoner faaliyetlerle bölgede etkin olmaya çalışmışlardır. Anglikan Kilisesi'nin Ortadoğu'daki faaliyetleri XVI. yüzyılın sonlarına doğru başlamıştır. Bölgede Anglikan misyonerliği için Levant Şirketi önemli görevler üstlenen bir kurum olmuştur. Anglikan misyoner teşkilatlarının başarılı çalışmaları İngiltere'yi bölgede söz sahibi yapmıştır. Anglikan Kilisesi'nin çalışmaları aynı zamanda İngiltere'nin Ortadoğu politikasının karar mekanizmaları üzerinde etkili olmuştur.

#### A. Ortadoğu'da Anglikan Kilisesi Misyonerliği

Anglikan Kilisesi'nin Ortadoğu'daki misyonerliği Levant Şirketi'nin kurulmasıyla başlamıştır. Şirket, ticari ve diplomatik faaliyetlerin yürütülmesinin yanı sıra buradaki misyonerliğin başlamasına ve gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. 1581 yılında

<sup>1</sup> J.W.C. Wand, *Anglicanism in History and Today*, Weidenfeld and Nicolson, London 1961, xiii.

<sup>2</sup> Bkz. J. Moyes, "Anglicanism", *The Catholic Encyclopedia*, (Ed. Charles G. Herbermann), Volume I, Robert Appleton Company, New York 1907-1913, 1148-1149.

<sup>3</sup> [http://www.bbc.co.uk/turkish/pressreview/story/2008/01/080114\\_pressreview.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/pressreview/story/2008/01/080114_pressreview.shtml) (Erişim: 01.10.2011).

<sup>4</sup> Diocese in Europe, *The Church of England, Yearbook & Development Report 2011*, Diocesan Office, 77-78.



şirket temsilcisi ve Londra Piskoposu'nun görüşmesi sonucunda Ortadoğu'daki teşkilatlanma ile ilgili faaliyet planı çıkartılmış ve 1583'de İngiliz tüccar William Harborne İstanbul'a gönderilmiştir. Bundan kısa bir süre sonra da şirketin İzmir ve Halep'te şubeleri açılmıştır. Bölgeye gelen ilk Anglikan misyonerler arasında The Book of Common Prayer (Ortak Dua Kitabı'nı) Arapçaya çeviren Edward Pockocke, John Evelyn, Robert Frampton, John Covell ve Osmanlı'daki azınlıklar üzerine çalışmalar yapan Thomas Smith gibi kişiler bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Anglikan Kilisesi'nin Ortadoğu'da etkin olmaya başladığı dönem XIX. yüzyılın ilk yarısıdır. Bu dönemde Church's Ministry among Jewish People (CMJ)<sup>2</sup> adlı Anglikan misyoner teşkilat kurulmuş ve teşkilat 1820'de Filistin'de çalışmalara başlamıştır. CMJ misyoneri Melchior Tschoudry buraya gelmiş ve ön çalışmalarda bulunmuştur. Ondan sonra Joseph Wolff, Suriye-Filistin bölgesinde Yahudileri Hıristiyanlaştırmak ve her mezhepten Hıristiyan'ın İngilizler ile irtibatını sağlamak için çalışmalar yapmıştır. Wolff, İngiltere'ye gönderdiği raporlarda Yahudilerin bir arayış içerisinde olduğunu vurgulamıştır.<sup>3</sup> Bunun üzerine Yahudilere yönelik çalışmalar sistemli hale getirilmiştir. 1875'te eğitim kurumları ve sağlık kuruluşları açılmış, kadınlar arasındaki misyonerliğe ağırlık verilmeye başlanmıştır. 1899 yılına gelindiğinde Filistin'de kadınlar arasında çalışmalar yapan 3'ü doktor, 59 Anglikan kadın misyoner görev yapmaya başlamıştır.<sup>4</sup>

İngiltere 1838 yılında Kudüs'te Avrupa'nın ilk diplomatik temsilciliğini açmıştır. Bundan sonra Yahudilerle iyi ilişkiler kurulmuş ve İngiltere Yahudileri her konuda desteklemiştir. 1841 yılı Anglikan Kilisesi'nin Ortadoğu'daki teşkilatlanması için önemli bir

<sup>1</sup> Bkz. S. W. H. Bird, *And Unto Smyrna: The Story of a Church in Asia Minor*, James Clarke and Co., London 1956, 46-66.

<sup>2</sup> Yahudi Halkı Arasında Kilise Hizmeti Teşkilatı (CMJ): 1809 yılında kurulmuş ve kuruluşunu takiben 4 kez adı değişmiş bir Anglikan misyoner teşkilattir. Adı 1995 yılında CMJ olan teşkilat, Filistin, Avustralya, İrlanda, Güney Afrika ve ABD'de faaliyet göstermektedir. Kuruluşunda Londra Misyoner Teşkilatı'nın (LMS) katkısı vardır. Yahudilerin beklediği Mesih'in aslında İsa-Mesih olduğunu ve onun mesajının Yahudiler arasında yayılmasını hedefleyen CMJ, günümüzde İngiltere'nin İsrail ile ilişkilerini de etkileyebilmektedir (Bkz. <http://www.cmj.org.uk/about/ourhistory> (Erişim: 01.10.2011)).

<sup>3</sup> Bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19. Yüzyıl)", *İslami Araştırmalar Dergisi*, S. 10, İstanbul 2003, 109-112.

<sup>4</sup> [http://www.ampltd.co.uk/digital\\_guides/church\\_missionary\\_society\\_archive\\_general/editorial%20introduction%20by%20rosemary%20keen.aspx](http://www.ampltd.co.uk/digital_guides/church_missionary_society_archive_general/editorial%20introduction%20by%20rosemary%20keen.aspx) (Erişim: 01.10.2011).

tarihtir. Çünkü bu tarihte Kudüs Episkopal Kilisesi kurulmuştur.<sup>1</sup> İlk piskoposu Yahudi iken Hıristiyan olan CMJ misyoneri Michael Solomon Alexander olmuştur. Alexander, Yahudileri Hıristiyanlaştırmak için çalışmış fakat başarılı olamamıştır. Sonrasında Church Missionary Society (CMS) misyonerlerinden<sup>2</sup> Samuel Gobat kiliseye piskopos olarak atanmıştır. Gobat, misyonerlik stratejisini değiştirmiş, Yahudileri Hıristiyanlaştırmak yerine bölgede yaşayan Ortodoks Hıristiyanlara yönelmiş ve okullaşmaya önem vermiştir. Onun döneminde açılan okullar ve misyonerlik çalışmaları sonucu birçok Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman, Anglikan inancını kabul etmiştir. Hıristiyanlaştırılan 3 Arap da kiliseye papaz olarak atanmıştır. 1856 Islahat Fermanı misyonerleri daha da cesaretlendirmiştir. Bu dönemde Gobat Müslümanların çoğunlukta olduğu Nablus'a gitmiş, burada mabet olarak kullandıkları bir binaya çan taktırp çaldırılmış, birkaç gün sonra binaya İngiliz bayrağı asması üzerine kasaba ayaklanmış ve çıkan olaylar güçlükle yatıştırılabılmıştır. 1887-1914 yılları arasında piskopos olarak görev yapan George Blyth dönemi Anglikan Kilisesi'nin Filistin'deki yerinin sağlaştığı bir devre olmuştur. Bu dönemde Anglikan Kilisesi bölgede 142 okul, 16 kilise ve 26 sağlık kuruluşuna ulaşmıştır. Ayrıca St. George Katedrali yapılmış ve CMS misyonerleri ile koordineli çalışmalar yürütülmüştür.<sup>3</sup>

Anglikan Kilisesi'nin Ortadoğu'da faaliyet gösterdiği bir diğer merkez Mısır'dır. Burada Anglikan misyonerliği 1825'de başlamış ve 1882'de ülkenin İngiltere'nin hâkimiyetine geçmesiyle hız kazanmıştır. Mısır'a gelen ilk Anglikan misyonerler CMS'ye bağlı

<sup>1</sup> Kudüs Episkopal Kilisesi 1957 yılında piskoposluk bölgesi haline getirilmiştir. Kilisesi'nin yetki alanı içerisine günümüzde İsrail, İran, Irak, Suriye, Mısır, Filistin, Ürdün, Lübnan, Kıbrıs, Libya, Cezayir ve Tunus ülkeleri girmektedir (Bkz. Stephen Neill, A History of Christian Missions, Penguin Books, England 1990, 257-258).

<sup>2</sup> Kilise Misyonerleri Teşkilatı (CMS); 1799 yılında kurulmuş en aktif Anglikan misyoner teşkilattır. Anadolu'da çalışmalar yapan CMS misyoneri arasında Henry Martyn (Abdul Mesih) ve Karl Pfander bulunmaktadır. Martyn, 1806'da Hindistan'ın Kalküta şehrine yerleşmiş ve İncil'i Hintçeye (Urduca) çevirmiştir. Sonrasında 1812'de İran'a gitmiş, İncil'in Farsça ve Arapça çevirileri üzerine çalışmış sonrasında Anadolu'ya gelmiş 1837'de de Tokat'ta ölmüştür. Halkın Mesih beklentisini kullanan Martyn, özellikle İranlı Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur. Pfander Almanya'da doğmuştur. Müslüman ve Hıristiyanlar arasında faaliyet göstermek için yetiştirilmiştir. İstanbul'a gelmiş ve hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır. Kendisi dil bilimci ve vaiz olan Pfander, "Balance of Truth" isimli bir kitap yazmış ve Osmanlıda azınlıkların elde ettiği haklardan yararlanarak misyonerlik yapmıştır (Bkz. Neill, A History of Christian Missions, 226-227; Neill, Anglicanism, 353).

<sup>3</sup> Bkz. Buzpınar, 112-116; Stephen Neill, Anglicanism, Penguin Books, London 1958, 352.

kişilerdir. Onlar, ülkede bulunan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin dini, sosyal ve ekonomik hayatları hakkında derinlemesine araştırmalar yaparak İngiltere'nin çıkarlarına hizmet edecek raporlar hazırlamışlardır. Sonrasında Kahire'de Anglikan cemaati oluşturulmuş, kilise kurulmuş, açılan hastane ve okullar ile misyonerlik faaliyetleri yürütülmüştür.<sup>1</sup> İran'da Anglikan misyonerliği CMS misyoneri Robert Bruce ile 1869'da başlamıştır. Bruce, Hindistan ve İran'da yaşamış, İslam üzerine eğitim almış bir misyonerdir. 1879'da Dr. E. F. Hoernle, sağlık alanındaki çalışmalarda Bruce'a destek olmak için ülkeye gönderilmiştir. Bundan sonra bir dispensar açılmış ve burada Mary Bird kadınlara yönelik çalışmalar yürütmüştür. Açılan okullar ile çalışmalar hız kazanmışsa da 1920'nin sonlarına doğru ülkede faaliyet gösteren misyoner kuruluşlar kapatılmıştır.<sup>2</sup> Yemen'de Londra Misyoner Teşkilatı'na (LMS) bağlı misyonerler faaliyette bulunmuş bölge ile ilgili harita, bilgi ve belge hazırlamışlardır.<sup>3</sup> Ayrıca açılan okullar ve hastaneler ile misyonerlik yapılmıştır.<sup>4</sup> Irak'ta Anglikan Kilisesi misyonerliği CMS tarafından 1883'te başlatılmıştır. İngilizler burada yaşayan Kürtleri Osmanlı Devleti'ni uğraştıracak bir sorun kaynağı olarak görmüştür. Bu sebeple XIX. yüzyıl başında Bağdat'ta bir şube açılmış ve buraya gönderilen misyonerler, aşiretlerin yapılarını inceleyerek, olası bir harekatta kimlerden yararlanabileceklerini belirlemişlerdir. Bu çerçevede Binbaşı Heid, Brother ve Rich isimli kişiler Bağdat, Süleymaniye, Erbil, Musul ve Kifri'de yoğun çalışmalar yürütmüşlerdir.<sup>5</sup> Irak'ta Şii Müslümanlara yönelik çalışmalar da yapılmış ve açılan hastaneler ile sağlık alanında misyonerlik yapılmıştır.<sup>6</sup> Lübnan'da İncil'in Arapçaya çevrilmesiyle beraber misyonerlik faaliyetleri yapılmıştır.<sup>7</sup>

Anglikan Kilisesi'nin Ortadoğu'daki misyonerliği I. Dünya

<sup>1</sup> Bkz. Neill, A History of Christian Missions, 312.

<sup>2</sup> [http://www.ampltd.co.uk/digital\\_guides/church\\_missionary\\_society\\_archive\\_general/editorial%20introduction%20by%20rosemary%20keen.aspx](http://www.ampltd.co.uk/digital_guides/church_missionary_society_archive_general/editorial%20introduction%20by%20rosemary%20keen.aspx) (Erişim: 01.10.2011).

<sup>3</sup> İhsan Süreyya Sırma, Sömürü Ajanı İngiliz Misyonerleri, Beyan Yayınları, İstanbul 2007, 97-98.

<sup>4</sup> G. Barker, Onun İzinde, Zafer Matbaası, İstanbul 1985, 232.

<sup>5</sup> Bkz. Nilgün Gülcan, "Türkiye-İngiltere İlişkileri ve İşbirliği İmkânları", Bir Başka Açıdan İngiltere, (Der. Sedat Laçiner), 1. Baskı, ASAM Yayınları, Ankara 2001, 15-20.

<sup>6</sup> [http://www.ampltd.co.uk/digital\\_guides/church\\_missionary\\_society\\_archive\\_general/editorial%20introduction%20by%20rosemary%20keen.aspx](http://www.ampltd.co.uk/digital_guides/church_missionary_society_archive_general/editorial%20introduction%20by%20rosemary%20keen.aspx) (Erişim: 01.10.2011).

<sup>7</sup> Barker, 233.

Savaşı'na kadar artarak devam etmiş ve İngiltere burada söz sahibi olmuştur. Savaş sonrasında Anglikan misyonerlerin çalışmalar yaptığı bölgelerin önemli bir kısmı İngiltere'nin hâkimiyeti altına girmiştir.

#### *B. Anadolu'da Anglikan Kilisesi Misyonerliği*

Anglikan Kilisesi'nin Anadolu'daki faaliyetleri Ortadoğu'daki faaliyetleri ile eş zamanlı olarak XVII. yüzyılda başlamıştır. CMS misyonerleri buraya ilk olarak gelmiş ve birçok kilise açılmıştır.

Anglikan Kilisesi'nin Anadolu'daki ilk kilisesi 1625'de İzmir'de yaşayan İngilizler ve Levant Şirketi çalışanları için inşa edilmiştir.<sup>1</sup> Thomas Curtys 1636–1639 yılları arasında bu kilisede Chaplin<sup>2</sup> olarak görev yapmış ve 1899'a kadar kilise Chaplin'ler tarafından idare edilmiştir. Anglikan misyonerler, öncelikle İzmir'de yaşayan İngiliz, Ermeni ve Yunanlılar arasında çalışmalar yapmışlardır. Daha sonradan CMS misyonerleri William Jowett ve Josiah Pratt buradaki çalışmalara destek vermiş ve I. Dünya Savaşı'na kadar yoğun çalışma içerisine girilmiştir. İzmir'de Anglikan nüfusu artmış ve ikinci bir kilise ihtiyacı doğmuştur. Bu sebeple İzmir'in ikinci Anglikan Kilisesi St. Mary Magdalene, Bornova semtinde Levant Şirketi'nin bir çalışanı olan Charlton Whittall<sup>3</sup> tarafından eşinin anısına yaptırılmıştır. 1843'de de buradaki üçüncü kilise olan St. John The Evangelist'in yapımına başlanmıştır.

Anglikan Kilisesi'nin Anadolu'da teşkilatlandığı diğer bir yer ise İstanbul'dur. Burada yapılan ilk kilise Christ Church (Kırım Kilisesi)'dir. Arsası Sultan Abdülmecit tarafından tahsis edilmiş ve Kırım Savaşı'na katılan İngiliz askerleri anısına 1856'da yapılmıştır. Buradaki ikinci Anglikan Kilisesi St. Helena Kilisesi'dir. Kilise, 1870'de Beyoğlu'nda bulunan İngiliz Konsolosluğu'nun bahçesine

<sup>1</sup> İnşa edilen ilk kilisenin Fransa Kralı XIII. Luis'in isteği ve Kanuni Sultan Süleyman'ın izni ile yapıldığı ve adının St. Polycarp Kilisesi olduğu belirtilmektedir (Bkz. [http://stjohns.turkiye.org/history\\_tr.asp](http://stjohns.turkiye.org/history_tr.asp) (Erişim: 23.06.2010))

<sup>2</sup> Chaplin: Hıristiyanlıkta Piskoposlar tarafından atanan ve mahalli olmayan görevler yapan kilise görevlileri (Bkz. Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 81).

<sup>3</sup> Charlton Whittall 1791 yılında Liverpool'da doğmuş ve 1809 yılında İzmir'e gelmiş bir İngiliz'dir. Whittall, 1811'de C. Whittall and Co. şirketini kurmuş ve 1813 yılında da Fransız asıllı Levant Şirketi'nin mensuplarından Magdalene Giraud ile evlenmiştir. Kilise'yi kendi arazisi üzerine 1864'te inşa ettirmiştir. I. Dünya Savaşı'na kadar İzmir'de üç Anglikan Kilisesi kurulmuş ve bu kiliselerde CMS misyonerleri görev yapmıştır. John Theodore Wolters ve Chaplin John Andrew Jetter bu kişilerdendir (Bkz. Bird, 73–74).

inşa edilmiştir. 1878’de de İstanbul’un üçüncü Anglikan Kilisesi All Saints, İzmir’den İstanbul’a gelen İngiliz aileler (Whittall, Rees ve Lafontaine) tarafından yaptırılmıştır.<sup>1</sup>

1839 Tanzimat Fermanı ve 1856 Islahat Fermanı ile Anadolu’daki azınlıklar daha fazla haklar elde etmiş ve bu tarihler Anadolu’da misyonerlik için dönüm noktaları olmuştur.<sup>2</sup> Bu dönemlerde Anglikan Kilisesi etkili misyonerlik yapmıştır. Anglikan misyonerliği sonucu Abdi Efendi, Mahmud Efendi ve Selim Efendi adlı kişiler Anglikan din adamı olmuş, Ahmed Keşşaf ve kardeşi Muhammet Nessendi, İzmir ve Edirne’deki Anglikan misyoner faaliyetlerinde görev almıştır. Bu dönem sonucunda Anadolu’nun çeşitli yerlerinde 50’ye yakın Anglikan topluluk oluşturulmuştur.<sup>3</sup>

Anglikan Kilisesi Anadolu’da sağlık alanında da misyonerlik yapmıştır. Günümüzde çağdaş hemşireliğin öncüsü kabul edilen Florance Nightingale (1820–1910), Kırım Savaşı sırasında beraberinde getirdiği gönüllü hemşireler ve rahibelerle Anglikan misyonerliğine destek olmuşlardır. ‘Nightingale’ ismi 1961 yılında açılan Hemşirelik Yüksek Okulu’nda ve 1990 yılında açılan Hastane’de yaşatılmaktadır. Onun doğum tarihi 12 Mayıs’ı izleyen ilk hafta tüm dünyada Hemşirelik Haftası olarak kutlanmaktadır. Florence Nightingale Hemşirelik Yüksek Okulu günümüzde İstanbul Bilim Üniversitesi bünyesinde eğitim yapmaktadır.<sup>4</sup>

Anglikan Kilisesi yayımlar ile Anadolu’daki misyonerliğini desteklemiş ve birçok azınlık grubu arasında etkin olmuştur. CMS İngiltere’nin sömürgesi olan Malta’da 1815 yılında bir matbaa kurmuş ve burası Akdeniz bölgesi misyonerlik faaliyetlerinin merkezi olmuştur. Matbaa’da Hristiyanlık ile ilgili eserlerin Osmanlıca, Ermenice, Yunanca, Arapça ve diğer dillerde basımı yapılmıştır. Daha önceden hazırlanan fakat basımı yapılamayan İncil nüshasına<sup>5</sup> dayanarak 1819 yılında İncil’in birçok dilde çevirileri

<sup>1</sup> Bkz. Mustafa Numan Malkoç, İstanbul’daki Protestan Kiliseler, Kaya Basım Yayın, İstanbul 1999, 39–41.

<sup>2</sup> Mustafa Erdem, “Türkiye’de Azınlıklara Yönelik Misyoner Faaliyetleri”, Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 278.

<sup>3</sup> <http://www.mintstr.com/dosyalar/anglikankilisesi.htm> (Erişim 28.01.2007).

<sup>4</sup> Bkz. J. W. C. Wand, Anglicanism in History and Today, Weidenfeld and Nicolson, London 1961, 187; <http://www.mintstr.com/dosyalar/anglikankilisesi.htm> (Erişim 28.01.2007).

<sup>5</sup> İncil’in Osmanlıcaya çevirisini Hollanda’nın İstanbul büyükelçisi Levin Warner’in bizzat Sultan IV. Mehmet’ten izin almasıyla, sultanın baş tercümanı Ali Bey yapmıştır. Fakat bu tercüme basılamamıştır. 1862 yılında Kitab-ı Mukaddes şirketi bu tercümeyle dayanarak

yayınlanmıştır. Bu dönemde misyonerlere Yunan din adamları, Alman, Rus ve İngiliz Konsolosları da destek vermiştir.<sup>1</sup>

Anglikan Kilisesi'nin Anadolu'daki faaliyetleri American Board<sup>2</sup> ile de koordineli olmuştur. Board, Anadolu'da yaşayan Rum, Ermeni, Süryani ve Ortodoks Hıristiyanlar arasında çalışmalar yürütmüş<sup>3</sup> ve bu vesileyle Müslümanlar üzerinde etkin olunmaya çalışılmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca onlar Anadolu'da misyoner faaliyetlerin anahtarı olacak okullar açmış ve XX. yüzyıla gelindiğinde bu okulların sayıları 800'e ulaşmıştır. I. Dünya Savaşı sonrasında çoğu misyoner teşkilat Anadolu'dan ayrılırken Board çalışmalarını misyonerleriyle günümüze kadar devam ettirmiştir. Günümüzde sağlık, eğitim ve yayıncılık alanlarında Türkiye'de faaliyet göstermektedirler. Sağlık ve Eğitim Vakfı (SEV)'na bağlı olarak faaliyet gösteren bu kuruluşlar arasında 1848 yılında Gaziantep'te kurulan SEV Amerikan Hastanesi, İzmir Amerikan Koleji, Tarsus Amerikan Koleji, Üsküdar Amerikan Lisesi, İzmir Sev İÖO, Tarsus Sev İÖO ve Üsküdar Sev İÖO bulunmaktadır. Ayrıca Redhouse sözlüklerinin de basımını yapan, 1822 yılında Malta adasında kurularak 1833 yılında İzmir ve Beyrut'a taşınan günümüzde de İstanbul'da faaliyet gösteren SEV-YAY'da Board'a bağlıdır. Misyoner teşkilatların etnik kökene dayanan misyonerlik çalışmaları sonucu Osmanlı ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nde azınlıklar bir çıbanbaşı gibi ülkedeki huzursuzlukların kaynağı haline getirilmiştir.<sup>5</sup>

Anglikan Kilisesi Anadolu'da eğitim, sağlık ve yayınlar ile misyonerlik yapmıştır. Hedefi burada yaşayan azınlıklar olan bu çalışmalar sonucunda İngiltere, Osmanlı Devleti'nde ticari ve diplomatik ayrıcalıklar elde etmiştir.

---

İncil'in (4 İncil ve Resullerin İşleri) Osmanlıca çevirisini yayınlamıştır. 1875 yılında ise İncil'in tümü Osmanlıcaya tercüme edilerek basılmıştır. Cumhuriyet döneminde önce 1931 yılında (4 İncil ve Resullerin İşleri) 1941'de de tamamı Türkçeye çevrilmiştir (Bkz. <http://www.mintstr.com/dosyalar/anglikankilisesi.htm> (Erişim 28.01.2007).

<sup>1</sup> Bkz. Bird, 46–66.

<sup>2</sup> Günümüzde Dünya Kiliseler Birliği'ne bağlı faaliyet gösteren Amerikan Board teşkilatı İngilizler ve Amerikalılar tarafından kurulmuş ve 1820'li yıllarda Anadolu'da faaliyetlerine başlamıştır. Asıl adı "American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM)" dir (Bkz. <http://www.tac.k12.tr/tr/genel/default2.aspx?mid2=8&mid1=1> (Erişim Tarihi: 04.01.2011).

<sup>3</sup> Abdurrahman Küçük, Misyonerlikten Diyaloga Türkiye, 1. Baskı, Aziz Andaç Yayınları, Ankara 2008, 302–303.

<sup>4</sup> Bkz. Şinasi Gündüz, Misyonerlik, DİB Yayınları, Ankara 2005, 69.

<sup>5</sup> Bkz. Küçük, 321–325.

### C. Anglikan Kilisesi Misyonerliğinin Osmanlı-İngiltere İlişkilerine Etkileri

Osmanlı-İngiltere ilişkileri Anglikan Kilisesi'nin reform döneminde Roma Katolik Kilisesi'nden ayrıldığı ve yeni bir kilise olarak teşekkül ettiği Kraliçe I. Elizabeth döneminde başlamıştır. Bu dönemde Kraliçe I. Elizabeth ile Sultan III. Murat arasında antlaşma yapılmış ve böylelikle İngiliz tüccarlar Osmanlı'da ticaret yapma hakkı elde etmişlerdir. İngiltere'nin Anadolu'ya gönderdiği ilk İngiliz tüccar William Harborne 1583'de İstanbul'a gelmiştir. Bundan kısa bir süre sonra Levant Şirketi Ortadoğu'da şubeler açmıştır. Böylelikle Anglikan misyoner teşkilatları hızlı bir şekilde bölgeye yayılmıştır.

Anglikan Kilisesi Osmanlı-İngiltere ilişkilerini birçok yönden etkilemiştir. Özellikle misyoner faaliyetler ve diğer kiliseler ile Anglikan Kilisesi'nin diyalogu İngiltere'nin Osmanlı Devleti üzerindeki menfaatlerine hizmet etmiştir. Bu çerçevede Anglikan Kilisesi, Yunan ve Ermeni kiliseleri ile diyalog kurmuş ve bu sayede Osmanlı üzerinde baskı oluşturarak siyasi ve ekonomik çıkar sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>1</sup> Ayrıca Rus Kilisesi'ne birleşme teklifi götürülmüş, Ermeni ve Süryani Patrikleri ile görüşmeler<sup>2</sup> yapılmıştır.<sup>3</sup>

XIX. yüzyılın ilk yarısı itibariyle İngiltere, Osmanlı Devleti'ni bölgedeki Rus emperyalizmini engellemek için müttefik bir güç olarak görmüştür. Bu politika Kırım Savaşı'nda Osmanlı ve İngiltere'yi müttefik yapmıştır. Fakat bu savaş Osmanlı'ya çok pahalıya patlamış ve ilk dış borç alınmıştır. Bundan sonra İngiltere, Osmanlı'da birçok ayrıcalık sahibi olmuştur. İngiltere'nin Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurmasının sebeplerinden birisi de Halifeliği

<sup>1</sup> Bayram Polat, *Evanjelic Bir Hareket Metodist Kilisesi*, 1. Baskı, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, 46.

<sup>2</sup> Süryanilerin yaşadığı Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da İngilizlere bağlı bir oluşum için çalışan Binbaşı Noel, Mardin'e gelmiş ve Süryani Patriği ile görüşmüştür. Şehrin savaştan idaresine teslimini arzulayan Noel, buraya ikinci bir ziyaret düzenlemiş ve Patrik III. İlyas'ın Osmanlı hâkimiyetinin devamı için çalışmalar yaptığını öğrenmiş ve bunu durdurmaya çalışmıştır (Bkz. Talip Atalay, *"Diyarbakır ve Mardin'de Misyonerlik Faaliyetleri"*, *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2006, 142).

<sup>3</sup> Bkz. V. T. Istavridis, *Orthodoxy & Anglicanism*, (Trans. Colin Davey), SPCK Press, London 1966, 3-4.

kullanarak sömürgelerinde meşruiyet kazanmak olmuştur.<sup>1</sup> XIX. yüzyılın sonlarına doğru ise İngiltere, Osmanlı Devleti ile müttefikliğini sonlandırmış ve onun toprak bütünlüğünü korumaktan vazgeçerek diğer ülkeler gibi paylaşılan Anadolu'dan pay alma uğraşı içerisine girmiştir. Bu durumun asıl sebebi İngiliz misyoner teşkilatı Church Pastoral Aid Society (CPAS)'ın<sup>2</sup> bir üyesi olan ve tarihte Türk düşmanı olarak tanınan İngiliz Başbakanı William Ewart Gladstone (1809–1898) ve onun başında bulunduğu hükümetidir.<sup>3</sup>

Osmanlı Devleti'ni paylaşma politikası çerçevesinde öncelikli olarak kutsal toprakların geri alınması hedeflenmiştir.<sup>4</sup> Anglikan misyonerlerinin teşvikiyle Filistin ve Mısır İngiltere'nin işgali altına girmiştir. O dönemde Anglikan Kilisesi'nin etkin misyoner teşkilatı olan LMS'nin Başkanı: "Biz İngilizlerin müreffeh ve saadet içinde yaşamamız için Müslümanlar arasına nifak tohumları ekmemiz lazımdır. Biz Osmanlı Devleti'nin her tarafına fitne sokarak onu yıkacağız" demiştir.<sup>5</sup> Hatta dönemin Başbakanı Gladstone, 1877 yılında Avam Kamarası'nda yaptığı konuşmada "Kuran Müslümanların elinde olduğu müddetçe onlara galip gelmemiz imkânsızdır. Ya bu Kuran'ı onların elinden almalıyız ya da onları Kuran'dan soğutmalıyız" demiş ve sadece Türk milletine değil tüm İslam âlemine savaş açmıştır.<sup>6</sup> Anglikan misyonerleri de bu çalışmalara birçok yönden destek vermiştir. Onlar, I. Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin Güneydoğu Anadolu ve savaşta kaybettiği Irak ve Suriye topraklarında yaşayan aşiretler hakkında istihbarat raporları hazırlamışlardır. Bölgenin ileri gelenleri; aşiret liderleri, dini liderler ve siyasetçiler hakkında hazırlanan bu raporlar İngiltere'nin çıkarları doğrultusunda kullanılmıştır.<sup>7</sup> İngilizler bu çalışmaları sömürgelerini uzun müddet ellerinde tutabilmek için

<sup>1</sup> Bkz. Nasim Zia, Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçişi ve Adada Kurulan İngiliz İdaresi, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1975, 25–28.

<sup>2</sup> Kilise Pastoral Yardımlaşma Teşkilatı (CPAS): 1836 yılında CMJ'nin kurucularından Lord Shaftesbury ve arkadaşları tarafından kurulmuş bir Anglikan misyoner teşkilattir (Bkz. <http://www.cpas.org.uk/about-CPAS/history> (Erişim: 01.10.2011)).

<sup>3</sup> Bkz. Gülcan, 8–10.

<sup>4</sup> Bkz. Nasuh Günay, Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri, 2. Baskı, Tuğra Matbaası, Isparta 2006, 207.

<sup>5</sup> Sırma, 78.

<sup>6</sup> Küçük, 258.

<sup>7</sup> Bkz. Bülent Özdemir, İngiliz İstihbarat Raporlarında Fişlenen Türkiye, 1. Baskı, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2008, 1–12.



özenle yapmışlardır.

Osmanlı-İngiltere ilişkilerini belirleyen bir diğer konu Musul Meselesi'dir. Türk, Kürt ve Araplardan oluşan Musul 1918 yılında İngilizler tarafından işgal edilmiştir. İngiltere'nin tek amacı yüksek petrol rezervine sahip bölgeleri kapsayan günümüz Irak topraklarının elinde kalmasını sağlamaktır. Bu arada Türk devletini oyalayacak iç sorunlar bularak bölgenin hâkimiyetini elinde bulundurmaya istemekteydi. Bu çerçevede özellikle Şeyh Sait İsyanında İngiliz misyonerlerinin parmağı olduğu ve "Kürt Meselesinin" müsebbibi olduklarına inanılmaktadır. Bu konuya ayrı bir delil olarak 1937 yılında yaşanan Dersim (Tunceli) olayları örnek gösterilebilir. Olaylar sonucunda Seyit Rıza, İngilizlere yazdığı mektupta Türkleri İngilizlere şikâyet etmiş, Kürtlerin dillerini konuşamadıklarını, göçe zorlandıklarını ve asimilasyonla karşı karşıya olduklarını belirtmiştir. İngilizlerden isteği ise nüfuzlarını kullanarak sorunlarının çözülmesinin sağlanmasıdır.<sup>1</sup> Bu dönemde ülke içindeki muhalif grupların İngiltere'ye bakışını göstermesi açısından bu örnek gayet önemlidir. Geçici bir süre İngiltere yönetimine verilen Kıbrıs da Osmanlı Devleti'nin güçsüz durumundan yararlanan İngiltere tarafından 1914 yılında işgal edilmiş<sup>2</sup> ve bir dönem İngiltere'nin sömürgesi olarak kalmıştır.<sup>3</sup>

İngilizler, I. Dünya Savaşı sonucunda Ortadoğu'da faaliyet gösterdikleri birçok yerin sahibi olmayı beklerken Çanakkale Savaşı, onların savaş planlarını altüst etmiştir.<sup>4</sup> Bu durum daha sonra, İstanbul'un İngilizler tarafından işgalinde önemli rol oynayacaktır. İstanbul'un işgali sonrasında Anglikan Kilisesi'nin başı olan Canterbury Başpiskoposu İslamiyet hakkında 4 soru<sup>5</sup> sormuştur.<sup>6</sup> Bu

<sup>1</sup> Bkz. Gülcan, 30-43.

<sup>2</sup> İhsan Yılmaz, "Londra'daki Türkiye ve Türk Diasporası", Bir Başka Açıdan İngiltere, (Der. Sedat Laçiner), 1. Baskı, ASAM Yayınları, Ankara 2001, 142.

<sup>3</sup> Kıbrıs, stratejik yönden Suriye'nin kuzey-batı köşesinde bulunması itibarıyla Mısır, Suriye ve Küçük Asya'nın anahtarı olarak görülmekteydi. Ayrıca Kıbrıs'ta askeri bir üssün bulunması Rusya'nın Kafkaslardan güneye inmesini engelleyecek, Akdeniz'de İngiltere'yi daha da güçlü bir konuma getirecek ve kutsal topraklar için tampon bölge vazifesi üstlenecekti (Bkz. Zia, 10-22).

<sup>4</sup> Bkz. Gülcan, 13.

<sup>5</sup> Hz. Muhamme'tin dini nedir? Bu din fikir ve hayata neler bahşediyor? Zamanımızın çeşitli sıkıntılarını nasıl tedavi ediyor? Dünya'yı gerek daha iyi, gerek daha fena bir surette değiştiren siyasi ve manevi güçlere ne diyor? (Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, Anglikan Kilisesine Cevap, (Sad. Fahri Unan), 1. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 1995, XLV).

<sup>6</sup> İngilizlerin İstanbul'u işgal etmelerinden sonra Arthur Bouthwood'un dönemin Şeyhülislam'ı

sorular Anglikan Kilisesi adının Türkiye’de tanınmasına ve İslam’ın genel özellikleri ile İngiltere’ye tanıtılmasına katkı sağlamıştır. Fakat bu soruları İslam’ı küçümseme amaçlı sorulmuş sorular olarak da düşünmek mümkündür.

Anglikan Kilisesi’nin misyonerlik faaliyetleri İngiltere’nin bölgedeki emellerine hizmet edecek kaynaklar sağlamıştır. Kilise, Osmanlı-İngiliz ilişkilerini de etkileyebilmiştir.

### *Sonuç*

Anglikan Kilisesi’nin Ortadoğu’daki faaliyetleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde kilisenin kutsal topraklar üzerinde yoğunlaştığı ortaya çıkmaktadır. Burada yaşayan Yahudi ve Ortodoks Hıristiyanlar arasında Anglikan Kilisesi misyoner faaliyetler yapmış ve bu dönemde Yahudilerle iyi ilişkiler kurulmuştur. Sonrasında İngiltere İsrail’in kurulmasına destek veren en önemli ülkelerden birisi olmuştur. Anglikan Kilisesi’nin Anadolu’daki faaliyetleri ise yaklaşık 4 asırdır sürmektedir. Burada yaşayan Yunan, Ermeni ve Süryaniler arasında misyoner faaliyetler yapılmış ve bir dönem İngiltere Osmanlı’da Protestanların hamisi olmuştur.

İngiltere’nin Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurduğu dönem I. Dünya Savaşı’na kadar sürmüştür ve Anglikan Kilisesi gerek yaptığı misyonerlik çalışmaları gerekse de diyalog faaliyetleri ile İngiltere’nin Osmanlı’dan siyasi ve ekonomik çıkarlar edinmesine katkı sağlamıştır. I. Dünya Savaşı sonrasında Anglikan misyonerlerinin çalışmalar yaptığı bölgelerin önemli bir kısmı İngiliz idaresi altına girmiştir. İngiltere misyonerlik ve devlet çıkarlarını en iyi şekilde beraber yürütmüş ve Ortadoğu’da etkin olmuştur.

---

Haydari-zade İbrahim Efendi’ye ilettiği mektupta bulunan bu sorulara ilk önce otuz bin kelimeyle cevap istenmiş daha sonra bu cevabın elli bin kelimeye kadar çıkarılabileceği belirtilmiştir. Bunun üzerine Şeyhülislam, soruları cevaplanmak üzere Dar’ul Hikmeti’l İslamiye’ye havale etmiştir. Heyet üyeleri sorulara cevap olarak 4 ayrı kitapçık hazırlamıştır. Bu kitapçıklardan İsmail Hakkı İzmirli’nin (1869–1946) yazmış olduğu “El-Cevabü’s-Sedid fi Beyani Dini’t Tevhid” adlı eser kabul edilmiş ve diğer üç eserden de faydalanılmıştır. Ayrıca İslam Tetkikleri ve Te’lifleri Kurulu başkanı Abdülaziz Çavuş’un (1876–1929) yazmış olduğu ve başkâtip Mehmet Akif Ersoy’un tercüme ettiği Anglikan Kilisesine Cevap bu konudaki diğer bir eserdir. (Bkz. Zekeriyâ Akman, Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dar’ul-Hikmeti’l İslamiye, DİB Yayınları, Ankara 2009, 72–125; İzmirli, XLVI–XLVII; Abdülaziz Çavuş, Anglikan Kilisesine Cevap, (Çev. Mehmet Akif Ersoy), DİB Yayınları, Ankara 1987).

*Kaynakça*

Akman, Zekeriya, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Bir Üst Kurul Dar'ul-Hikmeti'l İslamiye, Ankara: DİB Yayınları, 2009.

Atalay, Talip, "Diyarbakır ve Mardin'de Misyonerlik Faaliyetleri", Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2006.

Barker, G., Onun İzinde, İstanbul: Zafer Matbaası, 1985.

Bird, S. W. H., And Unto Smyrna: The Story of a Church in Asia Minor, London: James Clarke and Co., 1956.

Buzpınar, Ş. Tufan, "Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19. Yüzyıl)", S. 10, İstanbul: İslami Araştırmalar Dergisi, 2003.

Çaviş, Abdulaziz, Anglikan Kilisesine Cevap, (Çev. Mehmet Akif Ersoy), Ankara: DİB Yayınları, 1987.

Diocese in Europe, Diocesan Office, The Church of England Yearbook & Development Report 2011.

Erdem, Mustafa, "Türkiye'de Azınlıklara Yönelik Misyoner Faaliyetleri", Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Gülcan, Nilgün, "Türkiye-İngiltere İlişkileri ve İşbirliği İmkânları", Bir Başka Açıdan İngiltere, (Der. Sedat Laçiner), 1. Baskı, Ankara: ASAM Yayınları, 2001.

Günay, Nasuh, Günümüz Türkiye'sinde Misyonerlik Faaliyetleri, 2. Baskı, Isparta: Tuğra Matbaası, 2006.

Gündüz, Şinasi, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara: Vadi Yay., 1998.

Gündüz, Şinasi, Misyonerlik, Ankara: DİB Yayınları, 2005.

[http://stjohns.turkiye.org/history\\_tr.asp](http://stjohns.turkiye.org/history_tr.asp) (Erişim: 23.06.2010).

[http://www.ampltd.co.uk/digital\\_guides/church\\_missionary\\_society\\_archive\\_general/editorial%20introduction%20by%20rosemary%20keen.aspx](http://www.ampltd.co.uk/digital_guides/church_missionary_society_archive_general/editorial%20introduction%20by%20rosemary%20keen.aspx) (Erişim: 01.10.2011).

[http://www.bbc.co.uk/turkish/pressreview/story/2008/01/080114\\_pressreview.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/pressreview/story/2008/01/080114_pressreview.shtml)(Erişim: 01.10.2011).

<http://www.cmj.org.uk/about/ourhistory> (Erişim: 01.10.2011).

<http://www.cpas.org.uk/about-CPAS/history> (Erişim: 01.10.2011).

<http://www.mintstr.com/dosyalar/anglikankilisesi.htm> (Erişim: 28.01.2007).

<http://www.tac.k12.tr/tr/genel/default2.aspx?mid2=8&mid1=1> (Erişim: 04.01.2011).

Istavridis, V. T., *Orthodoxy & Anglicanism*, (Trans. Colin Davey), London: SPCK Press, 1966.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Sad. Fahri Unan), 1. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Küçük, Abdurrahman, *Misyonerlikten Diyaloga Türkiye*, 1. Baskı, Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2008.

Malkoç, Mustafa Numan, *“Türkiye’de Protestan Misyonerliği”*, Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Malkoç, Mustafa Numan, *İstanbul’daki Protestan Kiliseler*, İstanbul: Kaya Basım Yayın, 1999.

Moyes, J., *“Anglicanism”*, The Catholic Encyclopedia, (Ed. Charles G. Herbermann), Volume I, New York: Robert Appleton Company, 1907–1913.

Neill, Stephen, *A History of Christian Missions*, England: Penguin Books, 1990.

Neill, Stephen, *Anglicanism*, London: Penguin Books, 1958.

Özdemir, Bülent, *İngiliz İstihbarat Raporlarında Fişlenen Türkiye*, 1. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2008.

Polat, Bayram, *Evanjelik Bir Hareket Metodist Kilisesi*, 1. Baskı, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

Sırma, İhsan Süreyya, *Sömürü Ajanı İngiliz Misyonerleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.

Wand, J.W.C., *Anglicanism in History and Today*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1961.

Yılmaz, İhsan, *“Londra’daki Türkiye ve Türk Diasporası”*, Bir Başka Açıdan İngiltere, (Der. Sedat Laçiner), 1. Baskı, Ankara: ASAM Yayınları, 2001.

Zia, Nasim, *Kıbrıs’ın İngiltere’ye Geçişi ve Adada Kurulan İngiliz İdaresi*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, 1975.

## السياق بين التراث والمعاصرة: قراءة دلالية في خصائص ابن جنّي

الدكتورة سويس البطمان\*

الملخص : يؤكّد التفكير اللغوي أن دلالة الحدث الكلامي كاملة لا يمكن أن تقتصر على المعنى المعجمي، أو على أي جانب آخر من جوانب اللغة منعزلاً عن سائر الجوانب، بل لا بدّ من النظر إليها ضمن السياق بشقيّه: اللغوي (المقالي) والاجتماعي (المقامي)، الذي يزيل اللبس والغموض عن الكلام الإنساني، ويقوم بتحديد المعنى المقصود من بين الاحتمالات المتعدّدة التي ينصرف إليها الذهن.

ولما كانت نظرية السياق غربية جديدة في شكلها، عربية قديمة في مضمونها، فقد تناولت هذه الدراسة موضوع (السياق بين التراث والمعاصرة)، ورَكَزَت على كتاب الخصائص لرائد الفكر اللغوي العربي القديم ابن جنّي، وقرأته قراءة دلالية معاصرة، تقوم على التتبّع والاستقصاء بغية استجلاء غوامض هذه المسألة عنده، والكشف عن فهمه لطبيعتها، في ضوء معطيات علم اللغة الحديث الذي يحفل بنظريات لغوية كثيرة، منها: نظرية السياق في اللغة Contextual theory of language لزعيم المدرسة الاجتماعية الانكليزية فيرث.

---

\* قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والعلوم الإنسانية / جامعة حلب

## المقدمة :

يثبت الواقع اللغوي أن لكل كلمة مفردة استعمالاً خاصاً بها في مواطن الكلام، بعد أن تُبنى أصولها على إحدى الصيغ الصرفية. ومع مرور الزمن، وباختلاف البيئات وتنوع المواقف والمناسبات، تتعدّد الاستعمالات، ويجمع لها معانٍ متعدّدة تُدوّن في صفحات المعجم، ويبقى كلُّ واحد من هذه المعاني مُحتملاً حتى ترد الكلمة في سياق معيّن يكشف عن معنى مقصود، له حدود واضحة، وسمات محدّدة. على حين تغيب المعاني الأخرى.

فعلى الرغم من المعاني المتنوّعة التي تدلّ عليها كلمة (اللّسان) في اللغة العربية . وهي من المشترك اللفظي . فإنها في حقيقة الأمر لا تحمل دلالة بعينها على معنى واحدٍ دون الآخر، وإنما يحصل هذا عندما تستعمل في سياق لغوي معيّن يفرض عليها أحد المعاني الذي ينصرف إليه الفهم دون سواه، فيغيب عنها الاشتراك.

ففي قولنا: عَضَّ الطفلُ لسانه، تفيد كلمة (اللّسان) معنى العضو المعروف في الفم. وقد تأتي في سياق آخر لتفيد معنى ملكة الكلام؛ كما في قولنا: لسانُ زيدٍ مليءٌ بالثناء. وفي سياق ثالث تدلّ على معنى اللغة؛ كما في قولنا: وردَ هذا في اللسانِ العربي. وقد تحمل دلالة على معنى المتكلّم عند القوم في سياق رابع؛ كما في قولنا: زيدٌ لسانٌ قومه. وفي سياق خامس تدلّ على معنى نبات سُمّي بذلك تشبيهاً له باللسان؛ كما في قولنا: زرعْتُ لسانَ الحمل.

ولهذا لم يُعدّ كافياً، لفهم معنى كلمة ما، النظرُ في معجم لغوي. بل لابدّ من البحث عنه في البيئة اللغوية التي قيل فيها. وذلك لأن المعنى المعجمي ليس كل شيء في إدراك المعنى، فثمّة عناصر ذات تأثير كبير في توجيه المعنى، وأجواء تكسب الكلمة ظلالاً مؤقتة على حسب استعمالها التي تكوّن قيمتها التعبيرية. ومن هنا فإن طبيعة

المعنى في تضاعيف المعجم تختلف عنها داخل السياق. وترجمة هذا أن للسياق أهمية بالغة في تفسير الأحداث الكلامية. ولذلك اتخذ كثير من العلماء القدماء والمحدثين (عرباً وأجانب) أساساً في الدراسات اللغوية والاجتماعية، وفي تفسير كثير من العلاقات الدلالية؛ من مثل: الترادف، والاشتراك اللفظي، والتضاد، والتناقض، وغير ذلك.

#### البحث :

قبل الشروع في عرض ما جاء عن العرب الأقدمين عموماً وعن ابن جني بوجه خاص، من إشارات والتفاتات وأقوال هامة في السياق، يحسن الوقوف - في حدود مايسمح به هذا البحث- عند السياق لدى الدارسين المحدثين بوصفه نظرية دلالية علمية متكاملة، لها أسسها وأركانها ومنهجها في تحليل الحدث الكلامي.

#### نظرية السياق عند علماء الغرب المحدثين:

سعى عدد من العلماء المحدثين إلى دراسة المعنى اللغوي انطلاقاً من السياق الذي ترد فيه الكلمات على أساس أن اللغة نوع من السلوك الإنساني الذي لا يمكن فهمه بمعزل عن أنشطة الإنسان الأخرى. وقد لاقت مناهجهم قبولاً لأنها تستبعد البحث في المسائل البعيدة عن التفكير اللغوي، وتهتم بالعناصر اللغوية والاجتماعية سواءً بسواء.

فالعالم الأنثروبولوجي البولندي مالينوفسكي Malinoweski (ت1942م) رأى أنه لا يمكن للنصوص أن تؤدّي معنى، ما لم تُعرف الحال التي كان عليها المتكلم حين نطق بها، لأن سياق الحال Context of Situation أو الظروف المحيطة بالحدث

اللغوي جزء متمم لهذا الحدث<sup>(1)</sup>. وثمة من يرى أن هذا المصطلح كان متداولاً قبل مالينوفسكي، ويردّ محمود السعران أصل استعماله إلى هوكارت Hocart<sup>(2)</sup>.

أما فيرث Firth (ت1960م) فقد تبّى مصطلح (سياق الحال) وطوّره في دراساته اللغوية حتى أصبح نظرية متكاملة، ترسم تحليلات عملية على مستويات مختلفة تشمل جميع أنواع الوظائف الكلامية عرفت باسم (نظرية السياق في اللغة) Contextual theory of language<sup>(3)</sup>، التي أظهرت أن المعنى الدلالي كلّ مرّكب من مجموع الوظائف اللغوية (المقال)، بالإضافة إلى سياق الحال أو سياق الموقف (المقام).

ووفقاً لهذه النظرية السياقية يُفسّر المعنى بأنه وظيفة في سياق. وهذا اعتراض بيّن على المناهج التي فسّرت المعنى على أساس بعيد عن طبيعة اللغة، وفي مقدّمها المنهج العقلي النفسي لأوغدن وريتشاردز اللذين ذهبا إلى أن المعنى علاقة في العقل بين الحقائق والأحداث من جهة، والرموز أو الكلمات التي تستعمل للإشارة إليها من جهة أخرى. لكن فيرث يستبعد اعتبار المعنى علاقات في عمليّات عقلية كامنة، وينظر إلى المعنى باعتبار أنه علاقات موقفية في سياق الموقف، منطلقاً من الأساس الاجتماعي الذي تقوم عليه دراسته، ومن حقيقة أننا لا نعرف عن العقل إلا القليل جداً، ولهذا يدعو إلى ضرورة الكفّ عن علاقة الازدواجية بين العقل والجسم، والفكرة

(1) - ينظر محمود السعران ، 1958م، اللغة والمجتمع رأي ومنهج . المطبعة الأهلية، بنغازي، ص7- 10. و1962م، وعلم اللغة مقدّمة للقارئ العربي . دارالفكر العربي، القاهرة، ص 309-310. وتمام حستان، 1998م، اللغة العربية معناها ومبناها . الطبعة الثالثة، عالم الكتب، القاهرة، ص 372.

(2) - ينظر محمود السعران، علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي . ص 310.

(3) - ينظر جون ليونز، 1990م، ما معنى نظرية المعنى عند فيرث. ترجمة عبد الكريم مجاهد، مجلة آفاق عربية، عدد كانون الأول، ص 60-69 .



والكلمة، وتعويضها بالإنسان الكامل، في ارتباطه ببني جنسه<sup>(1)</sup>.

فهو يرى أن المعنى هو مجموعة الخصائص والمميزات اللغوية للحدث المدروس، وهذه الخصائص لا تدرس دفعة واحدة، بل لابدّ من تناولها على مراحل أو مستويات مختلفة. ولهذا فإن المعنى عنده شئ معقد ذو أجزاء أو عناصر، ووظيفة فروع علم اللغة مجتمعة بيان هذه العناصر وتحليلها، وبهذه الطريقة نحصل على الدلالة المقصودة للكلمة دون الاستعانة بعلوم أجنبية أخرى. وبعبارة أخرى فهو يتناول المعنى من داخل اللغة لا من خارجها. ولهذا نراه يشقّ المعنى إلى سلسلة من المستويات المكوّنة، تتمثل في شقين اثنين :

1- الشقّ اللغوي(المقال) : ويشمل المستوى الصوتي (الفونولوجي)، والمستوى الصرفي (المورفولوجي)، والمستوى النحوي (التركيب/النظمي)، ثم المستوى المعجمي. ويجب توخّي الحذر من الفصل بين هذه المستويات، لأن بعضها يرتبط ببعضها الآخر ارتباطاً وثيقاً، ولا يجوز الفصل بينها إلّا بما تسمح به ظروف خاصّة. وبما أن الكلام اللغوي يتألّف من أحداث لغوية مركّبة، فإنه ليس من السهل دراسة هذه المستويات دفعة واحدة، بل لابدّ من دراستها على مراحل، إذ تقود كلّ مرحلة إلى أخرى تتبعها بيسر ودون تعقيد، إلى أن يصل الباحث إلى نتائج النهائية بشكل صحيح ودقيق، بعيداً عن الصعوبات والأخطاء.

2- الشقّ الاجتماعي(المقام) : ويشمل الشخصيات المشاركة في الحدث الكلامي (المتكلّمين، والمخاطبين، والسامعين إن وجدوا). كما يشمل البيئة بكلّ أطيافها، وجميع الملابسات، والظروف المحيطة التي تشكّل خلفية ثقافية مهمّة بما تتضمنه خبرات المشاركين في الماضي والحاضر، تلك الخبرات التي يدخل فيها التراث الشعبي،

(1)- ينظر محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة العربية. دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م، ص 120.

والعادات، والتقاليد، والمعتقدات، والخُرُوعَات. وقد أشار فيرث إلى " أن كلَّ إنسان يحمل معه ثقافته وكثيراً من واقعه الاجتماعي حيثما حلَّ " (1). يضاف إلى هذا كلَّ ما يصدر عن الإنسان من إشارات، أو حركات جسمية، أو ضحك، أو غمز، أو لمز، أو غير ذلك ممَّا يصحب الكلام الإنساني.

ولم يُقْتِ فيرث بيانَ نوع الوظيفة الكلامية؛ من استفهام، أو شرط، أو تعجّب، أو تمنٍّ، أو ترجٍّ، أو إغراء، أو تحذير، أو غير ذلك (2).

كما لم يغب عنه ذكرُ الأثر الذي يتركه الكلام؛ من اقتناع، أو عدم اقتناع، أو موافقة، أو رفض، أو تصديق، أو تكذيب، أو إنكار، أو تألّم، أو ضحك، أو سخرية، أو غير ذلك (2).

وعلى هذا، فإنَّ الاتجاه الصحيح في الوصول إلى معنَى دلالي محدّد للحدث الكلامي - إنَّ في النصَّ المنطوق وإنَّ في النصَّ المكتوب - يقتضي تحليل هذا الحدث على المستويات اللغوية المختلفة: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية. كما يقتضي بيان سياق الحال الذي يشمل الشخصيات المشاركة بهذا الحدث، والأشياء المرتبطة به.

وإلى مثل هذا ذهب ليونز Lyons، فقد رأى أنه لا يمكن للباحث اللغوي أن يكونَ نظرية سياق مُقنعة إلا إذا اعتمد على العلوم الاجتماعية، وعلى نتائجها عمّامة (3).

ولم تتوقّف نظرية السياق عند هذا الحدّ، بل قام عدد من أتباع فيرث؛ وغيرهم ممّن

(1) - المرجع السابق، ص 117 .

(2) - ينظر محمود السعران ، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي . ص 340-341 .

(3) - ينظر جون ليونز ، 1987م، اللغة والمعنى والسياق . ترجمة عباس صادق عبد الوهاب، الطبعة الأولى، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ص 242.

أُطلق عليهم (الفيرثيون الجدد) New Firthians، بتطوير آرائه. وعالجوا مسألة المعنى، فأروا أن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة، أو الطريقة التي تستعمل بها، أو الدور الذي تؤديه. ولهذا فإن دراسة معاني الكلمات تتطلب تحليلاً للسياقات والمواقف التي ترد فيها، حتى ما كان منها غير لغوي (1).

ومنهم من ركز على السياق اللغوي، وتوافق الوقوع أو الرّصْف أو المصاحبة Collocation الذي يعني الارتباط المعتاد لكلمة ما في لغة ما بكلمات أخرى معينة في الجمل (2). وعليه فإن أحد معاني (الشمس) هو بالطبع قبولها مصاحبة (النهار)، وأحد معاني (النهار) هو بالطبع قبولها مصاحبة (الشمس)، إذ لا يُعقل أن تصاحب الشمس الليل.

وقد بالغ بعضهم حين رأى أن الكلمات لا معنى لها ألبتة إذا كانت معزولة عن السياق (3). بيد أن أولمان Ullmann تجنّب المغالاة، ورأى في هذا مبالغة ضخمة، وتبسيطاً كبيراً للأمر، لأن للكلمات المفردة معاني اخترتها المتكلمون والسامعون في أذهانهم، واحتوتها تضاعيف المعاجم، مع أن كثيراً من الكلمات غامضة، وأن معانيها لا تحظى بالدقة والتحديد تحديداً صحيحاً، إلا إذا ضمتها التراكيب الحقيقية المنطوقة. وهذا لا يعني ألا يكون لها معنى أو عدد من المعاني المركزية الثابتة (4).

#### السياق عند العلماء العرب الأقدمين :

إذا كانت نظرية السياق ترى أن المعنى هو المحصلة النهائية لتحليل الحدث

(1) - ينظر أحمد مختار عمر ، 1982م، علم الدلالة . مكتبة العروبة، الكويت، ص 68.

(2) - ينظر محمد محمد يونس علي ، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة العربية . ص 121.

(3) - ينظر استيفن أولمان ، 1975م، دور الكلمة في اللغة . ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ص 55.

(4) - ينظر نفسه، والصفحة نفسها.

الكلامي بالاستناد إلى مستويات اللغة كافة. وإذا كانت تُؤلي السياق الاجتماعي أو سياق الحال أهمية خاصة، وتذهب إلى أن تحديد المعنى المقصود بدقة لا يتم إلا بمعرفة مجموع العناصر والظروف التي تحيط بالحدث الكلامي. فإن العلماء العرب الأقدمين - على اختلاف علومهم من مفسرين، وأصوليين، وبلاغيين، ولغويين - سبقوا إلى هذا كله، وتنبهوا إلى السياق بشقيه اللغوي (المقالي)، والاجتماعي أو الحالي (المقامي) في تحديد الحدث الكلامي. وإن جاءت أقوالهم مبعثرة تفتقر إلى التنظيم في إطار شامل متكامل.

فلقد تمثلت فكرة السياق عند المفسرين في وجوب تقيّد المفسّر بمجموعة من العلوم؛ منها ما يتّصل بالسياق اللغوي أو سياق المقال الذي يعتمد على المستوى الصوتي كالفصل والوصل، ومواطن الوقف والابتداء. وعلى المستوى الصرفي كعرفة الصيغ والأبنية، وعلى المستوى النحوي كبيان المعاني المختلفة باختلاف المواقع الإعرابية، وعلى المستوى المعجمي كعرفة مدلولات الألفاظ<sup>(1)</sup>. ومن ذلك أيضاً ما يتّصل بسياق الحال أو سياق المقام الذي يشمل ظروف نزول الآيات القرآنية، والأحداث والوقائع المحيطة بها، والترتيب الزمني لنزولها، ومعرفة المكّي والمدني. يضاف إلى هذا وجوب استحضار النصّ القرآني كله عند تفسير بعضه، والاستعانة بالسنة القولية والفعلية، والعودة إلى أقوال الصحابة الذين شاهدوا الأحوال والقرائن عند نزول الآيات<sup>(2)</sup>.

أما الأصوليون - ومن واقع عنايتهم بتحديد معنى النصّ القرآني بصورة دقيقة - فقد تنبّهوا إلى السياق بمفهومه الواسع، وأكّدوا ضرورة الاستعانة بجميع عناصره المقالية

(1) - ينظر السيوطي، 1973، م، الإتيقان في علوم القرآن . المكتبة الثقافية، بيروت، 1: 83-91، و 99-130، و 179-186. و 2: 96-105، و 174.

(2) - ينظر نفسه، 1: 8-44، و 2: 108-114.

والمقامية، لأن الألفاظ المفردة والتراكيب تتعرض لألوان مختلفة من التغيّر الدلالي بسبب السياقات المختلفة. فمن وسائل فهم المعنى المراد من منطوق النصّ القرآني تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، بعناصرها اللغوية المختلفة، الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية. ومن ذلك أيضاً الاستعانة بقرائن الأحوال من إشارات، ورموز، وحركات، وسوابق، ولواحق يختصّ بدركها المشاهد لها، فينقلها بألفاظ صريحة مع قرائن توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو ظناً به<sup>(1)</sup>.

وما المقامات المختلفة باختلاف المواقف الاجتماعية، التي سعى البلاغيون إلى حصرها والفصل بينها، وما العبارات المشهورة التي خلّفوها في تراثهم الثمين "لكلّ مقام مقال" و "البلاغة في الكلام ومطابقتها لمقتضى الحال" و "لكل كلمة مع صاحبها مقام"<sup>(2)</sup>. إلّا دلالة واضحة على تمييزهم بين عناصر السياق اللغوية (المقال) والاجتماعية أو الحالية (المقام)، باعتبارها أساساً متميّزاً في تحليل المعنى وتحديد بصورة دقيقة. ولعلّ النظر في دراسة البلاغيين للنظم الذي لا يعني توالي الألفاظ في النطق فحسب، أو ضمّ الشيء إلى الشيء كيفما اتفق. بل المقصود به ترتيب الكلم حتى يتعلّق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك. ولا بد فيه من تتبّع آثار المعاني، واعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، وتلاقي معاني الكلمات على الوجه الذي يقتضيه العقل. ولا يكون هذا إلّا بما يستوجبه علم

(1)- ينظر الغزالي، 1322 هـ، كتاب المستصفى من علم الأصول. الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، 1: 339 - 340، 1: 417-429.

(2)- ينظر القزويني، 1405 هـ - 1985 م، الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق محمد عبد المنعم خفاجة، الطبعة السادسة، دارالكتاب اللبناني، بيروت، 80. 84. وابن خلدون، 1992م، المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي، الطبعة الأولى، لجنة البيان العربي، القاهرة، 4: 1263. والسكاكي، 1317 هـ، مفتاح العلوم. تحقيق محمد الازهري الغمراوي، المطبعة الأدبية، القاهرة، ص 86.

النحو (1).

وما هو غني عن البيان أن اللغويين العرب القدماء أشاروا إلى أن معنى الكلمة المقصود لا يفهم إلا ضمن ما يجاورها من كلمات تقدّمت عليها أو تأخّرت، فكلام العرب يصحّح بعضه بعضاً ويرتبط أوّله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه. فقد تقع الكلمة على معنيين متضادين، ولا يُراد بها في حال التكلّم والإخبار إلا معنى واحد، وما يتقدّمها وما يأتي بعدها يحمل الدلالة على خصوصيّة أحد المعنيين دون الآخر (2). وهذا يعني أن الكلمة حين تكون بعيدة عن السياق قد يغمض معناها، وتكثر ملاسأتها فتحتمل أكثر من معنى. بيد أنّها محدّدة المعنى المقصود، لا تُبس ولا غموض ضمن السياق. وفي هذا قرب واضح من نظرية الرّصف السياقية الحديثة.

ومن هنا يبدو واضحاً أن العلماء والمفكرين العرب الأقدمين - على اختلاف علومهم - قد أرسوا قواعد لدراسة السياق، ووضّعوا أسساً ومعايير مهمّة لفهم طبيعته.

السياق عند ابن جني :

إذا كانت نظرية فيرث السياقية بشقيها اللغوي ، والاجتماعي من نتائج الفكر الغربي المعاصر في دراسة اللغة، فإن واحداً من أبرز رواد التفكير اللغوي في تاريخ الإرث العربي ، أبا الفتح ابن جني (ت 392 هـ) سبق إلى هذا، وعرض له في أكثر من موضع في كتابه (الخصائص)، وإن كانت آراؤه متناثرة مبثوثة في أبواب مختلفة ينقصها التنظيم المتكامل، إلا أن هذا لا ينال ممّا قدّمه في مجال السياق بشقيه المقالي

(1)- ينظر الجرجاني ، 1404هـ - 1984م، دلائل الإعجاز. تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص 81-49.

(2)- ينظر ابن الأنباري ، 1960م، الأضداد. تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، الكويت، ص 2.

والحالي.

وفيما يتعلّق بالشقّ المقالي؛ فمن الواضح أن ابن جنيّ بسط الحديث في عناصره، وانطلق من الأنواع الدلالية التي تمثّل كلاً مركّباً من مجموع الوظائف الصوتية (الفونولوجية)، والصرفية (المورفولوجية)، والنحوية (التركيبية أو النظمية)، ثم المعجمية. وتُعين في تحديد المعنى المقصود بدقّة، دون أن يطلق عليها المصطلحات المعروفة حديثاً؛ وهي: الدلالة اللفظية، والدلالة الصناعية، والدلالة المعنوية. وهو يصنّف هذه الدلالات من حيث القوة والضعف على ثلاث مراتب قائلاً في (باب في الدلالة اللفظية، والصناعية، والمعنوية): " اعلم أن كل واحد من هذه الدلائل مُعتدّ مراعى مؤثّر؛ إلا أنّها في القوّة والضعف على ثلاث مراتب: فأقواهنّ الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية، ثم المعنوية " (1). ثم يذكر من ذلك ما يصحّ به الغرض بقوله: " فمنه جميع الأفعال. ففي كل واحد منها الأدلّة الثلاثة. ألا ترى إلى قام، ودلالة لفظه على مصدره، ودلالة بنائه على زمانه، ودلالة معناه على فاعله. فهذه ثلاث دلائل من لفظه وصيغته ومعناه " (1).

تلك هي الدلالات التي تقابل في مجموعها. إلى جانب العنصر المعجمي . ما أطلقت عليه نظرية فيرث السياقية (عناصر السياق اللغوي).

وأبرز ما يصادف الباحث اللغوي في هذا الجانب أن ابن جنيّ غلب العنصر الصوتي على غيره من العناصر، ولا غرابة في هذا، فأبو الفتح- كما هو معروف عنه - من أكثر المتحمّسين لفكرة الصلة بين الصوت ومدلوله. فقد انصبّ اهتمامه عليها، وطوّل الحديث فيها، وفصّل في دقائقها للكشف عن خفاياها في أكثر من مكان في خصائصه.

(1)- ابن جني، 1952، الخصائص. تحقيق محمد علي النجار، الطبعة الثانية، دارالكتب المصرية، القاهرة، 3: 98.

ولدى تدقيق النظر فيما ورد عنه على المستوى الصوتي، يتبين أن الكلمات ذات معنى يُستمد من طبيعة الأصوات. فقد يعتمد هذا المعنى على صوت (فونيم) دون سواه، أو على مجموعة أصوات (فونيمات) دون أخرى في الكلام المنطوق به. وبعبارة أخرى قد يُؤثر هذا المعنى استبدال صوت بآخر بين الكلمات، فيطراً تعديل أو تغيير في دلالات تلك الكلمات. فكلمة (خَضِم) - كما يذكر ابن جني- تدلّ على أكل الرطّب؛ كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطّب. وهي إذا قورنت بكلمة (قَضِم) التي تدلّ على أكل الصلب اليابس؛ نحو: قَضِمَت الدابة شعيرتها ونحو ذلك، يتضح أن صوت (الخاء) في الكلمة الأولى له دخل في تحديد دلالتها؛ فقد منحها ذلك الرخاء واللين. على حين أكسب صوت (القاف) في الكلمة الثانية تلك الصلابة والشدة. ومنه قولهم: "قد يُدرك الخَضَم بالقَضَم؛ أي قد يُدرك الرخاء بالشدّة، واللين بالشظف" (1).

ثم أخذ يقابل الكلمات بما يشاكل أصواتها من المعاني؛ من ذلك قولهم: (تنصّح) للدلالة على تسرّب الماء الضعيف، و (تنصّخ) للدلالة على تدفّق الماء بقوة. فجعلوا الخاء - لرفقتها للماء الضعيف، والخاء - لغلظها - لما هو أقوى منه " (2). ومن ذلك أيضاً كلمة (تؤزّهم) في الآية الكريمة: " ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزّهم أزّاً " (3). بمعنى ترعجهم وتقلقهم، وهذا بمعنى (تَهزّم هزّاً). والهمزة أخت الهاء، لكن العرب " خصّوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ، لأنك قد تهزّ ما لا بال له؛ كالجدع وساق الشجرة، ونحو ذلك " (4).

(1) - نفسه، 2: 157 .

(2) - ينظر نفسه، 2: 158 .

(3) - سورة مريم، 83.

(4) - ينظر نفسه، 2: 146.



وهذا ما يسميه فيرث بالوظيفة الثانوية، أو الصغرى، أو القاصرة Minor Phonetic Function<sup>(1)</sup>. ، في مقابل الوظائف الكبرى : الصرفية، والنحوية، والمعجمية، ووظيفة سياق الحال. وإذا كانت الدلالة الصوتية قاصرة عند فيرث، فهي عند ابن جني أقوى الدلالات الثلاث.

ولم يقتصر ابن جني على هذا الحد، بل وجد أن الحركات في لغتنا الفصحى (الفتحة، والضممة، والكسرة) وحدات صوتية لها وظيفة في التركيب الصوتي، لأنها جزء أساسي منه، لا تنفصل عنه في أثناء النطق به. ، فهي أصوات أساسية يمكن أن تكون مقابلاً استبدالياً، شأنها في هذا شأن الأصوات الأخرى تماماً. فمادة (ك ل م) عند ابن جني حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة. إلا أن كلمة (الكلام) تحمل . إلى جانب هذا المعنى . دلالة على معانٍ جزئية مختلفة باختلاف الحركات. فحركة الفتحة التي تعدّ جزءاً لا يتجزأ من حرف الكاف في (الكلام) تحمل دلالة على معنى الملكة المعروفة لدى الإنسان، فإذا أصبحت كسرة أو ضمة كانتا مقابلاً استبدالياً له أثره في تغيير الدلالة نحو معنى الجروح في (الكلام) بكسر الكاف، ومعنى ما غلظ من الأرض في (الكلام) بضم الكاف<sup>(2)</sup>.

ومن ذلك أيضاً: " قولهم للسلم: مرّقة، وللدرجة: مرّقة. فنفس اللفظ يدل على الحدث الذي هو الرقي، وكسر الميم يدل على أنها مما يُنقل ويُعمل عليه وبه؛ كالمطرقة، والمئزر، والمئجل، وفتحة مرّقة تدلّ على أنه مستقرّ في موضعه، كالمئارة والمئابة... فنفس (ر ق ي) يفيد معنى الارتقاء. وكسرة الميم وفتحتها تدلان على ما قدّمناه: من معنى الثبات أو الانتقال "<sup>(3)</sup>. وهكذا فإن سائر الحركات، تختلف في

(1) - ينظر عبد الكريم مجاهد ، 1985، الدلالة اللغوية عند العرب . دار الضياء، الأردن، ص 166.

(2) - ينظر الخصائص، 1:13.

(3) - نفسه، 3: 100-101 .

نطقها حسب مواقعها الصوتية، فتؤدّي دلالات مختلفة كالأصوات الأخرى. ويعرّج صاحب الخصائص على السياق المقالي في موطن آخر ليؤكّد القيمة الصرفية التي توجّه مادة الكلمة الأساسية وتضعها في مجال وظيفي معيّن، حيث يُستمد المعنى المقصود بطريق الصيغ وأوزانها، وبعبارة أخرى من الصورة الصرفية التي تكون عليها. وأوّل ما عبّر عنه في هذا المقام، هو أنه جعل الدلالة الصناعية في المرتبة الثانية من سلّم ترتيبه قائلاً: " وإنما كانت الدلالة الصناعية أقوى من المعنوية من قِبَل أنها وإن لم تكن لفظاً فإنها صورة يحملها اللفظ، ويخرج عليها ويستقرّ على المثال المعتمَر بها. فلما كانت كذلك لحقت بحكمه، وجرت مجرى اللفظ المنطوق به، فدخلا بذلك في باب المعلوم بالمشاهدة " (1). فهو يرى في المصدر (القتل، والضرب) أن اللفظ نفسه يفيد الحدث فيهما، والصيغة نفسها تفيد صلاحتهما للأزمنة الثلاثة (2). ويرى كذلك في المصادر الرباعية المضعّفة على بناء (فَعَلَّلَة)؛ نحو: الزَعْرَعَة، والصَّالِصَلَة، والقَعْقَعَة، والصَّعْصَعَة، والجَرْجَرَة، والقَرْقَرَة. أن اللفظ نفسه يفيد الحدث، والصيغة نفسها تدلّ على التكرير، إذا استُخدم المثال المتكرّر للمعنى المكرّر (3). ومنه (الفَعْلان) في المصادر؛ نحو: النَّقْران، والعَلَيان، والعَنَيان. فاللفظ يفيد الحدث، والوزن يأتي للاضطراب والحركة؛ فقد توالى الحركات في هذه الصيغة، للدلالة على الأفعال التي تتوالى الحركات فيها (4). ومنه أيضاً (الفَعْلَى) في المصادر والصفات، إنما تأتي للدلالة على السرعة؛ نحو: البَشْكِي، والجَمَزِي، والوَلْقَى (5). يضاف إلى هذا بناء (فاعِل)؛

(1) - نفسه، 3: 98 .

(2) - ينظر نفسه، 3: 99 .

(3) - ينظر نفسه، 2: 153 .

(4) - ينظر نفسه، 2: 152 . والنَّقْران: الوثب صُغُداً. ينظر ابن منظور ، د.ت، لسان العرب. دار صادر، بيروت مادة (نقر).

(5) - ينظر نفسه، 2: 153 . والبَشْكِي: الناقة السريعة. والجَمَزِي: العَدُوّ السريع. والوَلْقَى: الناقة السريعة. ينظر اللسان، المواد

نحو: قائم وقاعد. فلفظه يفيد الحدث الذي هو القيام والقعود وصيغته الصرفية تدلّ على كونه صاحب الفعل<sup>(1)</sup>.

وفي إطار الحديث عن الصلة بين صورة الكلمة (صيغتها، أو بنائها، أو وزنها) ودلالاتها على معناها، ساق أمثلة على (فَعِيلَة) التي تطلق على خلق الإنسان، كي " تُؤذَن بِالْإِلْفِ وَالْمَلَايِنَةِ وَالْإِصْحَابِ وَالْمَتَابَعَةِ"<sup>(2)</sup>. كما تدلّ على " التمرين على الشيء، وتليين القويّ لِيُصْحَبَ وَيُنْجَذَب "<sup>(3)</sup>. من ذلك: الطبيعة، والغريزة، والسَّلِيْقَة، والسَّجِيَّة، والنَّحِيْزَة وغير ذلك من الألفاظ .

ويستوفي هذا المسارُ حظه عند ابن جني الذي يرى أن تكرير العين في بناء (فَعَّل) يوجه الدلالة إلى تكرير الفعل؛ نحو: قَطَّعَ، وكَسَّرَ، وفتَّحَ. فاللفظ يفيد معنى الحدث، وصورته الصرفية تفيد شيئين: أحدهما الماضي، والآخر تكثير الفعل<sup>(4)</sup>. " فلما كانت الأفعال دليلاً المعاني كزروا أقواها؛ وجعلوها دليلاً على قوّة المعنى المحدث به وهو تكرير العين"<sup>(5)</sup>. وعلى هذا فإن كل زيادة في المبنى تقابل زيادة في المعنى. فبناء (افعول) أقوى معنى من (فعل). وهذا ما أقرّ به ابن جني في (باب في قوّة اللفظ لقوّة المعنى) بقوله: " منه قولهم: خَشَّنَ واخْشَوْشَنَ. فمعنى خَشَّنَ دون معنى اخْشَوْشَنَ؛ لِمَا فيه من تكرير العين وزيادة الواو... وكذلك قولهم: أَعْشَبَ المكان، فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا: اعْشَوْشَبَ... ومثله باب فَعَّلَ وافْتَعَلَ؛ نحو: قَدَّرَ واقْتَدَّرَ. فاقتدر

(بشك)، و (همز)، و(ولق).

(1) - ينظر نفسه، 101:3 .

(2) - نفسه، 116:2 .

(3) - نفسه، 117:2 .

(4) - ينظر نفسه، 101:3 .

(5) - نفسه، 155:2 .

أقوى معنى من قولهم : قدر<sup>(1)</sup>. وكذا الحال في بناء (فاعل) حيث توجه الزيادة فيه الدلالة إلى معنى التشارك؛ نحو: ضارب الذي يفيد بلفظه معنى الحدث (الضرب)، وبصيغته الزمن الماضي، وكون الفعل من اثنين، وبمعناه على أن له فاعلاً. " فتلك أربعة معانٍ. فاعرف ذلك إلى ما يليه؛ فإنه كثير؛ لكن هذه طريقة " (2).

وفيما يتصل بالبنية النحوية التي ترد فيها الكلمة، على اعتبارها وحدة نحوية، فإنه من المسلم به أن الكلمات لا ترد في الجملة بصورة عشوائية. بل تخضع لنظام معين لو اختلف لأصبح فهم المراد محالاً. فقولنا: الجامعة العاشرة محمد صباحاً إلى أتى الساعة، بدلاً من قولنا: أتى محمد إلى الجامعة الساعة العاشرة صباحاً. يؤدي إلى عبارة غير مفهومة ولا معنى لها البتة. ذلك لأن العلاقات النحوية الصحيحة بين هذه السلسلة من الألفاظ قد اختلت. وهذا يعني أن معنى الجملة لا يتأتى من مجموع معاني الكلمات المفردة التي ترد فيها، بل من التركيب النحوي السليم. وصحيح أن التغيير في البنية النحوية، وعلاقات الكلمات، ووظائفها، ومواقعها من الترتيب من شأنه أن يغيّر في الدلالة. بيد أن تغيير مواقع الكلمات لا يُغيّر بالضرورة من دلالة الجملة الأساسية، ولكنه قد يحدث تأثيراً معنوياً أسلوبياً يقتضيه السياق، فينقل مواقع التركيز المعنوي من كلمة إلى أخرى ضمن عوامل السياق الأخرى. فقولنا: زيد عندك، غير قولنا: عندك زيد. وقولنا: جاء الرجل، غير قولنا: الرجل جاء، وقولنا: ضرب عمرو الغلام، غير قولنا: ضرب الغلام عمرو. فقد انتقل موقع التركيز على المعنى من كلمة (زيد) في البنية النحوية الأولى إلى كلمة (عندك)، ومن كلمة (جاء) في البنية النحوية الثانية إلى كلمة (الرجل)، ومن كلمة (عمرو) في البنية الثالثة إلى كلمة (الغلام).

في هذا الجانب يأتي إشكال حذف كلمة أو كلمات من البنية النحوية يقضيه

(1) - نفسه، 3:264.

(2) - المصدر السابق، 3:101.

السياق. ولعلّ منتهى الدقّة والتصريح في فكّ هذا الإشكال قد صادفه أبو الفتح، إذ تنبّه إلى أن شاهد الحال قد ينوب مناب اللفظ المحذوف، ويكون له تأثير واضح في بيان المعاني النحوية التي تترتب عليها المعاني الدلالية، وذلك لأنّ " المحذوف من اللفظ إذا دلّت الدلالة عليه كان بمنزلة الملفوظ به " (1). من ذلك " ما أقيم من الأحوال المشاهدة مقام الأفعال الناصبة؛ نحو قولك إذا رأيت قادمًا: خيرَ مُقدم، أي قدّمت خيرَ مُقدم. فنابت الحال المشاهدة مناب الفعل الناصب " (2). ومنه أيضاً " أن ترى رجلاً قد سدّد سهمًا نحو الغرض ثم أرسله، فتسمع صوتاً فتقول: القرطاس والله، أي أصاب القرطاس. ف (أصاب) الآن في حكم الملفوظ به البتّة، وإن لم يوجد في اللفظ، غير أن دلالة الحال عليه نابت مناب اللفظ به " (3). وكذلك " قولهم لرجلٍ مُهوّ بسيف في يده: زيداً، أي اضرب زيداً. فصارت شهادة الحال بالفعل بدلاً من اللفظ به " (4). و " كان رؤية إذا قيل له كيف أصبحت يقول: خيرٍ عافاك الله. أي بخيرٍ. يحذف الباء لدلالة الحال عليها بجريّ العادة والعرف بها " (7). ولهذا لم يُجزأبو الفتح توكيد الفعل الناصب المحذوف " من قِبَل أن الفعل هنا قد حذفتُ العرب وجعلت الحال المشاهدة دالّة عليه ونائبة عنه، فلو أكّدته لَنَقَضَت الغرض، لأن في توكيده تشبيهاً للفظه المِخْتَزَل، ورجوعاً عن المِعْتَزَم من حذفه واطراحه والاكتفاء بغيره منه " (5).

وعلى أهمية ما تقدّم فقد جعل أبو الفتح العنصر النحوي في حيّز الدلالة المعنوية التي أنهى بها سلّم ترتيبه، حين جعلها في المرتبة الثالثة والأخيرة قائلاً: " وأما المعنى فإنما

(1) - نفسه، 1:293.

(2) - نفسه، 1:264.

(3) - نفسه، 1:284-285.

(4) - نفسه، 1:285.

(5) - نفسه، 1:287.

دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال، وليست في حيز الضروريات؛ ألا تراك حين تسمع (ضرب) قد عرفتَ حَدُّه، وزمانه، ثم تنظر فيما بعد، فتقول: هذا فِعْلٌ، ولا بد له من فاعل، فليت شعري مَنْ هو؟ وما هو؟ فتبحث حينئذٍ إلى أن تعلم الفاعل مَنْ هو وما حاله، من موضع آخر لا من مسموعٍ ضرب؛ ألا ترى أنه يصلح أن يكون فاعله كلٌّ مذكّر يصحّ منه الفعل، مجملاً غير مفصّل. فقولك: ضرب زيد، وضرب عمرو، وضرب جعفر، ونحو ذلك شرع سواء، وليس لِضَرْبٍ بأحد الفاعلين هؤلاء، ولا غيرهم خصوص ليس له بصاحبه، كما يخصّ بالضرب دون غيره من الأحداث، وبالماضي دون غيره من الأبنية. ولو كنت إنما تستفيد الفاعل من لفظ ضرب لا معناه للزمك إذا قلت: قام، أن تختلف دلالتهما على الفاعل لاختلاف لفظيهما، كما اختلفت دلالتهما على الحدث لاختلاف لفظيهما، وليس الأمر في هذا كذلك، بل دلالة ضَرْبٍ على الفاعل كدلالة قام، وقعد، وأكل، وشرب، وانطلق. واستخرج عليه، لا فرق بين جميع ذلك " (1). ثم يردف قائلاً: " فقد علمت أن دلالة المثال على الفاعل من جهة معناه، لا من جهة لفظه؛ ألا ترى أن كل واحد من هذه الأفعال وغيرها يحتاج إلى الفاعل حاجة واحدة، وهو استقلاله به، وانتسابه إليه، وحدوثه عنه، أو كونه بمنزلة الحادث عنه " (1).

ويتقدم ابن جني خطوة أخرى نحو ما يسميه السياقيون المحدثون بالمعنى المعجمي، ليبين أن لكل كلمة معنى معجمياً مستقلاً، إلا أنها عندما تُنسَق في سياق خاص تنبثق منها دلالة جديدة واضحة؛ ذلك لأن المعاني قد لا يوصل إليها إلا بمعرفة سياق الكلام والظروف التي أحاطت بها. من ذلك. مثلاً. (رفع عقيرته) بمعنى (رفع صوته)؛ إذ لا صلة بين المعنى المعجمي أو الاشتقائي (للعقيرة) وهو رفع الرجل المعقورة أي المقطوعة، وبين رفع الصوت عالياً. والسبب في هذا. كما يرى أبو الفتح. يعود إلى

(1) - نفسه، 3: 98-99.

السياق الذي قيلت فيه هذه العبارة. فهو يقول في صدد حديثه عن شاهد الحال: "ألا ترى قولهم للإنسان إذا رفع صوته: قد رفع عقيرته؛ فلو ذهبت تشتقّ هذا، بأن تجمع بين معنى الصوت، وبين معنى (ع ق ر) كَبُعْدَ عَنكَ وتَعَسَّفْتَ. وأصله أن رجلاً قُطعت إحدى رجله، ورفعه ووضعها على الأخرى، ثم صرخ بأرفع صوته، فقال الناس: رفع عقيرته " (1).

ومع الإقرار بأن المعنى المعجمي يختلف عن المعنى الاجتماعي (معنى سياق الحال)، فإن العنصر المعجمي أقرب العناصر جميعها إلى المعنى الاجتماعي، لأن الكلمات المفردة ودلالاتها لا تُدَوّن في المعجم إلا بعد اتفاق اجتماعي يقوم على الاصطلاح والمواضعة والعرف.

وتبقى عوامل أخرى لا تدخل في البنية اللغوية، لكنها تسهم إسهاماً كبيراً في الكشف عن المعنى المقصود في سياق معيّن، وتحديد من بين المعاني المختلفة المحتملة، وبخاصة في النصّ المنطوق أو المسموع. وهي المعروفة عند أصحاب السياق المحدثين بظواهر الأداء الصوتي، أو ظواهر التطرّيز الصوتي Prosodies؛ من مثل: التنغيم Intonation، والنبر Stress (2). وبصرف النظر عن معرفة ابن جني بتلك المصطلحات اللغوية الحديثة، فإن فطنته إلى قيمتها الدلالية، وإلى أثرها في توجيه المعنى أمر واقع فعلاً. وما من شكّ أن موضوع النبر والتنغيم قد تركّز في ذهنه، كما تركّز في الحين ذاته - أن للنبر والتنغيم كبير الأثر في تحديد المعنى بدقّة، فهو يكشف عن هذا في سياق حديثه عن دلالة شاهد الحال، قائلاً: "وقد حذف الصفة ودلّت الحال عليها. وذلك فيما حكاها صاحب الكتاب من قولهم: سير عليه ليل، وهم يريدون: ليل طويل. وكأن هذا إنما حذف فيه الصفة لما دلّ من الحال على موضعها. وذلك

(1) - نفسه، 66:1. وينظر: 248:1.

(2) - ينظر تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها. ص 47، و 226-227.

أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل، أو نحو ذلك. وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملتته. وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه. فتقول: كان والله رجلاً! فتزيد في قوّة اللفظ بـ (الله) هذه الكلمة، وتمكّن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها؛ أي رجلاً فاضلاً، أو شجاعاً، أو كريماً، أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سأله فوجدناه إنساناً! وتمكّن الصوت بإنسان وتفخّمه، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك: إنساناً سمحاً أو جواداً، أو نحو ذلك. وكذلك إذا ذمته ووصفته بالضيق قلت: سأله وكان إنساناً! وتزوي وجهك وتقطبه، فيغني ذلك عن قولك: إنساناً لئيماً، أو حزراً، أو مبخلاً، أو نحو ذلك<sup>(1)</sup>. فالتطويح الذي يعني به ابن جني مباعدة الصوت أثناء النطق، والتطريح الذي يقصد به تطويل الصوت ومباعدته أثناء النطق، والتعظيم والتفخيم بالصوت شكل من التنعيم، وزيادة قوّة الضغط على صوت معيّن في الكلمة ما هو إلا النبر نفسه عند المحدثين. إن هذا التحليل الدلالي لدور عناصر الأداء الصوتي في توجيه المعنى دقيق لا ريب، فابن جني يدرك هذا كله إدراكاً واعياً دقيقاً، وليس كما زعم بعض العرب المحدثين الذين أخذوا على القدماء عدم تعرّضهم لهذا الأمر<sup>(2)</sup>.

وإذا كان فيرث يرى في نظريته السياقية الحديثة أن دلالة سياق الحال هي المحصّلة النهائية لتحليل الحدث الكلامي بالاستناد إلى عناصر السياق المقالي كافة، وإذا كان يذهب إلى أن تحديد المعنى بدقّة لا يتمّ إلا بمعرفة مجموع العناصر والظروف التي تحيط بالحدث الكلامي؛ فإن ابن جني تقدّم عليه بألف سنة أو تزيد، وتناول هذا كله،

(1) - الخصائص، 2: 370-371. واللّجز: الضيق الشحيح النفس الذي لا يكاد يعطي شيئاً، فإن أعطى فقليل. ينظر اللسان، مادة (حز).  
 (2) - ينظر عودة خليل أبو عودة، 1985م، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي، ولغة القرآن الكريم. الطبعة الأولى، مكتبة المنار، الأردن، ص74.



وبسط الحديث فيه.

ولعلّ الشقّ الاجتماعي من السياق المتمثّل بمصطلح (سياق الحال) عند فيرث، يقود ذاكرتنا إلى مخزون التراث العربي الثمين ، ليقدم لنا مصطلحاً عربياً قديماً كان قد خلفه ابن جني فيما خلّف (شاهد الحال)، الذي أطلقه على شيء قريب ممّا في نظرية السياق الحديثة. ففي معرض حديثه عن الفرق بين الكلام والقول، وعن تجوّز بعض العرب في تسمية الاعتقادات والآراء قولاً لا كلاماً، يقول: " فلأن الاعتقاد يخفى فلا يُعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقام القول: من شاهد الحال " (1). ويُبيّن سبب غموض بعض التسميات غير المقرونة بالأحوال التي تفسّرها، بقوله: "نعم؛ وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفى علينا ليُعدها في الزمان عنّا؛ ألا ترى إلى قول سيبويه: أو لعلّ الأوّل وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر (2)؛ يعني أن الأوّل الحاضر شاهد الحال، فعرف السبب الذي له ومن أجله ما وقعت عليه التسمية؛ والآخر. لبعده عن الحال . لم يعرف السبب للتسمية " (3). ويتأمل ابن جني ليرى الدليل على أن العلماء القدماء: " قد أحسّوا ما أحسّسنا، وأرادوا وقصدوا ما نسبنا إليهم إرادته وقصدّه شيئان: أحدهما حاضر معنا، والآخر غائب عنّا، إلّا أنه مع أدنى تأمل في حكم الحاضر معنا. فالغائب ما كانت الجماعة من علمائنا تشاهده من أحوال العرب ووجوهها، وتضطر إلى معرفته من أغراضها وقصودها: من استخفافها شيئاً أو استثقاله، وتقبّله أو إنكاره، والأنس به أو الاستيحاش منه، والرضا به أو التعجب من

(1) - الخصائص، 1:19 . تتوارد المصطلحات الدالة على شاهد الحال في (الخصائص) على النحو التالي: المشاهدة، 3:

98، والحال الشاهدة 1:287، والأحوال المشاهدة 1: 264، والأحوال الشاهدة 1: 245، وشهادة الحال 1:

285، ومشاهدة الأحوال 1: 248، ودلالة الحال

1: 285، والحال الدالة 1: 228، والدلالة على... 1: 286، 1: 287، 1: 288، 1: 293.

(2) - ينظر سيبويه ، 1316هـ، الكتاب. الطبعة الأولى، المطبعة، الأميركية الكبرى، بولاق، مصر، 1: 268.

(3) - الخصائص، 1: 66 .

قائله، وغير ذلك من الأحوال الشاهدة بالقصود، بل الخالفة على ما في النفوس " (1). وفي هذا إشارة صريحة واضحة لا تقلّ عمّا أفادته نظرية السياق بـ (الحدث غير الكلامي)، وبخاصةً حين صوّر التصرفات التي تبدر؛ من استخفاف أو استئثار، أو تقبّل أو إنكار، أو أنس أو استيحاش، أو رضا أو تعجّب، مع ما يرافق ذلك من ملامح ترتسم على الوجوه وكأنّها شاهد يقسم على صدق قوله حتى لا يترك شكّاً فيما يقول.

وعلى عادة أبي الفتح، أخذ يدلّل على ما ذهب إليه بشاهد مفادّه أن شاعراً كان قد عقد النكاح على امرأة ولم يدخل بها بعد، فمرت به في نسوة وهو يطحن بالرحى لضيف نزلوا به. فحكى الشاعر ما قالته وهي تصكُّ وجهها بيمينها، مستنكرةً ما رآته من طحنه الحبّ بالرحى، ومستفظة ما شاهدته من تحفّفه وتبدّله، ومستشعنة هيئته وامتهانه نفسه فيما يمتهن فيه الحَدَم، ويأنف من تولّيه ذوو الرزاة والعزّة. يقول أبو الفتح: "ألا ترى إلى قوله:

تقول . وصكّت وجهها بيمينها . أبعلّي هذا بالرحى المتقاعس (2).

فلو قال حاكياً عنها: أبعلّي هذا بالرحى المتقاعس . من غير أن يذكر صكّ الوجه . لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجّبة منكورة، لكنه لما حكى الحال، فقال: وصكّت وجهها، علّم بذلك قوّة إنكارها، وتعاضم الصورة لها هذا مع أنك سامع لحكاية الحال، غير مشاهد لها، ولو شاهدتها لكنت بها أعرف، ولعظّم الحال في نفس تلك المرأة أبين، وقد قيل: ليس المخبر كالمعاين، ولو لم ينقل إلينا هذا الشاعر حال هذه

(1) - نفسه، 1: 245.

(2) - ينظر المرزوقي ، 1951 . شرح ديوان الحماسة . تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة، 2: 695-696 .  
والتبريزي ، 1358 هـ، شرح ديوان الحماسة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 2: 228 . والبيت عند المرزوقي (ودقت صدرها) ، وعند التبريزي (وصكّت نحرها) .

المرأة بقوله: وصكّت وجهها، لم نعرف به حقيقة تعاضم الأمر لها. وليست كلّ حكاية تُروى لنا، ولا كلّ خبر ينقل إلينا يُشْفَع به شرح الأحوال التابعة له، المقترنة كانت . به. نعم ولو نُقلت إلينا لم نُقدّ بسماعها ما كنّا نفيده لو حضرناها<sup>(1)</sup>.

فمن الملاحظ أن هذا الشرح يتضمّن أموراً نصّت عليه نظرية السياق، سبق ابن جيّ إلى ذكرها؛ وهي:

1- الحدث الكلامي: الذي يظهر في قول المرأة (أبعليّ هذا بالرحى المتقاعس!).

2- الحدث غير الكلامي: الذي يبدو في عبارة (وصكّت وجهها بيمينها).

3- أثر هذين الحدثين في السامع والمشاهد الذي عبّر عنه ابن جيّ بقوله: "... هذا مع أنك سامع لحكاية الحال، غير مشاهد لها، ولو شاهدتها لكنت بما أعرف، ولِعِظَم الحال في نفس تلك المرأة أبين".

4- وجوب الإحاطة بالأشياء الوثيقة الصلة بالحدث الكلامي، ويتجلّى واضحاً في قوله: "فلو قال حاكياً عنها: أبعليّ هذا بالرحى المتقاعس - من غير أن يذكر صكّ الوجه - لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجّبة منكّرة، لكنه لما حكى الحال، فقال: وصكّت وجهها، عُلم بذلك قوّة إنكارها، وتعاضم الصورة لها".

فقد بدا على غاية من الدقّة ويُعدّ النظر حين رأى في الارتباط الوثيق بين الحدث الكلامي أو المقال (أبعليّ هذا بالرحى المتقاعس)، وبين الحدث غير الكلامي أو سياق الحال (صكّ الوجه) قرينةً تزيل الإبهام وتوضّح موقف المرأة في قوّة إنكارها وتعاضم الصورة لها، لا مجرد الإنكار الذي قد يتبادر إلى الذهن؛ وذلك أن صكّ الوجه من أبرز القرائن وأوضحها دلالةً على قوّة الإنكار.

وتتكامل عنده فكرة الربط بين المقال والمقام، إذ يأخذ على شاعر آخر أوجز في

(1) - الخصائص، 1: 245-246.

النطق فاستغنى بالحرف عن الجملة، ولم يذكر قرينة توضّح موقف المرأة التي قيل لها: قفي، فقالت: قاف؛ أي وقفْتُ، أو إني واقفة. وكأنه لا يرى في ذلك استحساناً ولا استعداباً. فهو يقول: "وكذلك قول الآخر:

قلنا لها: قفي لنا. قالت: قاف (1).

لو نقل إلينا هذا الشاعر شيئاً آخر من جملة الحال فقال مع قوله " قالت قاف": (وَأَمْسَكَتْ بِزِمَامٍ بَعِيرِهَا)، أو (عاجته علينا) لكان أْبَيّنَ لِمَا كانوا عليه، وأدَلَّ على أنها أرادت: وقفْتُ، أو توقَّفْتُ، دون أن يُظنَّ أنها أرادت: قفي لنا ! أي يقول لي: قفي لنا ! متعجِّبة منه. وهو إذا شاهدتها وقد وقفَتْ عِلمَ أن قولها: قاف إجابة له، لاردّ لقوله وتعجّب منه في قوله: قفي لنا" (2).

ويبلغ تعلّقه بأهميّة شاهد الحال أقصاه عندما يذكر أن الحَمّالين، والحَمّامين، والساسة، والوقّادين، ومن يليهم ويُعتدّ منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يمكن لأبي عمرو بن العلاء (ت 154هـ) أن يحصله من شعر الفرزدق (ت 110 هـ) إذا أُخبر به عنه، ولم يحضره يُنشده (2).

ويتسع شاهد الحال عند أبي الفتح ليشمل إشارات الوجه واليدين وغير ذلك ممّا يساعد على تعيين المعنى وتحديدّه. فقد فطن إلى " أن الإنسان إذا عناه أمر فأراد أن يخاطب به صاحبه، ويُنعّم تصوّره له في نفسه استعطفه ليُقبل عليه؛ فيقول له: يا فلان، أين أنت، أرني وجهك، أقبل عليّ أحدثك، أما أنت حاضر ياهنا. فإذا أُقبل

(1) - ينظر أبو الفرج الأصفهاني ، 1932، الأغاني . الطبعة الأولى. مطبعة دار الكتب المصرية، 5: 131، 21: 54. ذكر الأصفهاني في كتابه هذا أن البيت للوليد بن عقبة بن أبي معيط. وكان عاملاً على الكوفة لعثمان بن عفان . رضي الله عنه . فأهجم بشرب الخمر، فأمر عثمان بحضوره إلى المدينة المنورة، فخرج الوليد في ركب يسوق بهم، وقال: قلت لها: قفي، قالت: قاف لا تحسبنا قد نسينا الإيجاف.

(2) - الخصائص، 1: 246.

عليه، وأصغى إليه، اندفع يحدّثه أو يأمره أو ينهاه، أو نحو ذلك. فلو كان استماع الأذن مُعْنِيّاً عن مقابلة العين، مجزئاً عنه لما تكلف القائل، ولا كلف صاحبه الإقبال عليه، والإصغاء إليه. وعلى ذلك قال:

العينُ تُبْدي الذي في نفسِ صاحبِها من العداوةِ أو وُدِّ إذا كانا<sup>(1)</sup>.  
وقال الهذلي<sup>(2)</sup>:

رَفَوْنِي وقالوا : يا خُوَيْلِدُ لا تُرْعِ فقلت . وأنكرتُ الوجوهَ : هُمُ هُمُ<sup>(3)</sup> .

أفلا ترى إلى اعتبار بمشاهدة الوجوه، وجعلها دليلاً على ما في النفوس. وعلى ذلك قالوا: رَبُّ إِشَارَةٌ أَبْلُغُ مِنْ عِبَارَةٍ... وقال لي بعض مشايخنا رحمه الله: أنا لا أحسن أن أكلم إنساناً في الظلمة " <sup>(4)</sup>. وزيادة في التأكيد على ما ذهب إليه من ضرورة الاستعانة بالأحداث غير الكلامية التي تتمثل في التصرفات والملامح، والإشارات التي تصوّر ما في النفس تصويراً دقيقاً لاشكّ في صحته تميّ على علماء العربية الذين تقدّموا عليه أن يشاهدوا وجوه العرب فيما تتعاطاه من كلامها، وتقصد له من أغراضها؛ قائلاً: " ألا تستفيد بتلك المشاهدة وذلك الحضور ما لا تؤديه الحكايات، ولا تضبطه الروايات، فتضطرّ إلى قُصود العرب، وغوامض ما في أنفسها، حتى لو حلف منهم حالف على غرضٍ دلّته عليه إشارة، لا عبارة، لكان عند نفسه

(1) - الجاحظ، 1948 م. البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1: 79. أورد الجاحظ هذا البيت، ولم ينسبه إلى قائل. وفيه يقول:

العينُ تُبْدي الذي في نفسِ صاحبِها من المحبةِ أو بُغْضِ إذا كانا.

(2) - هو أبو جَرَّاشِ خُوَيْلِدُ بن مُرّة من بني هُذَيْل، شاعر مخضرم، وفارس مشهور. أسلم وهو شيخ كبير، وعاش إلى أيام عمر رضي الله عنه، وله معه أخبار. ينظر ابن قتيبة، 1966م، الشعر والشعراء. تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، 2: 663.

(3) - ذكر ابن منظور هذا البيت في (اللسان) شاهداً على (رَفَأً) بمعنى (سَكَنَ). وقوله: رَفَوْنِي أي سَكَنُونِي من الرُعب. ينظر مادة (رَفَأَ).

(4) - الخصائص، 1: 246-247.

وعند جميع من يحضّر حاله صادقاً فيه، غير مُتَّهَم الرأي والنَّجِيزَة والعقل. فهذا حديثٌ ما غاب عنا فلم يُثقل إلينا، وكأنه حاضر معنا، مُناجٍ لنا<sup>(1)</sup>.

فالإشارة وما يصاحبها . أي الحدث غير الكلامي وما يصاحبه . هي عنده في درجة متقدمة؛ لأنها أبلغ من العبارة، أي (الحدث الكلامي)، حتى لو شُفِعت هذه العبارة بأغظ الأيمان.

ومن جملة ما تقدّم يمكن القول، بلا مغالاة ودون تحييز لابن جنيّ، أو تجنّ على غيره: إن الأصالة في مفهوم السياق بشقّيه (المقالي والحالي)، إنما هي لابن جنيّ الذي كوّن فكرة قانون نظري تتّصل بما نسميه اليوم نظرية السياق، وليست للباحثين المحدثين. إلّا أن الأخيرين قدّموا للسياق نظرية منسّقة منظمّة متكاملة ذات أهمية بالغة في تحديد المعنى المراد، على حين جاء فهم ابن جنيّ للسياق في أقوال متفرّقة، وآراء مبعثرة متناثرة على صفحات خصائصه، تفتقر إلى التنظيم في إطار شامل. ويشفع له ذلك الفارق الزمني، فقد تقدّم بألف سنة أو تزيد على المحدثين الذين أفادوا من تقدّم العلم وتطوّر أسباب المعرفة.

(1) - نفسه، 1:248.

## - ثبت المراجع والمصادر -

- القرآن الكريم .
- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم : 1960م ، الأضداد . تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، الكويت .
- ابن جني، أبو الفتح عثمان : 1371هـ - 1952م ، الخصائص . تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية .
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: 1382هـ - 1992م، المقدمة . تحقيق علي عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة، الطبعة الأولى .
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله : 1966م، الشعر والشعراء. تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف ، مصر.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : د . د . ت ، لسان العرب . دار صادر ، بيروت .
- أبو عودة ، عودة خليل : 1405هـ - 1985م ، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم . مكتبة المنار الأردن ، الطبعة الأولى .
- -أبو الفرج الأصفهاني ، علي بن الحسين : 1932م، الأغاني . الطبعة الأولى. مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى.
- أولمان ، استيفن : 1975م ، دور الكلمة في اللغة . ترجمة كمال بشر ، مكتبة الشباب، القاهرة .
- التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي : 1358هـ ، شرح ديوان الحماسة . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر.
- الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر : 1367هـ - 1948م ، البيان والتبيين . تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى .
- الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن : 1404هـ - 1984م ، دلائل الإعجاز .

- تحقيق أبي فهر محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .
- حسان ، تمام : - 1400هـ - 1979م ، مناهج البحث في اللغة ، الدار البيضاء .
  - 1481هـ - 1998م ، اللغة العربية معناها ومبناها . عالم الكتب ، القاهرة.
  - السعران ، محمود : - 1958م ، اللغة والمجتمع رأي ومنهج . المطبعة الأهلية ، بنغازي .
  - علم اللغة ، مقدّمة للقارئ العربي . دار الفكر العربي ، القاهرة .
  - السكاكي ، أبو يعقوب يوسف أبي بكر : 1317هـ ، مفتاح العلوم . تحقيق محمد الزهري الغمراوي، المطبعة الأدبية ، القاهرة .
  - سيويوه ، أبو بشر عثمان بن قنبر : 1361هـ ، الكتاب . المطبعة الأميرية الكبرى ، بولاق ، الطبعة الأولى .
  - السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر : 1973م ، الإتيقان في علوم القرآن . المكتبة الثقافية ، بيروت .
  - عمر ، أحمد مختار : 1402هـ-1982م ، علم الدلالة . مكتبة العروبة ، الكويت .
  - علي محمد محمد يونس: 2007م، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة العربية . دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.
  - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 1322هـ ، كتاب المستصفي من علم الأصول . المطبعة الأميرية ، بولاق ، مصر ، الطبعة الأولى .
  - القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن : 1405هـ - 1985م ، الإيضاح في علوم البلاغة . تحقيق محمد عبد المنعم خفاجة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت.
  - ليونز ، جون : 1990م ، ما معنى نظرية المعنى عند فيرث . ترجمة عبد الكريم مجاهد ، مجلة آفاق عربية ، كانون الأول .
  - مجاهد ، عبد الكريم: 1985م ، الدلالة اللغوية عند العرب ، دار الضياء ، الأردن .
  - المرزوقي ، أبو علي أحمد بن محمد : 1371هـ - 1951م ، شرح ديوان الحماسة . تحقيق أحمد أمين ، وعبد السلام هارون ، القاهرة .



## Immanuel Kant: Hristiyan Bir Filozof?\*

Tercüme: Necmettin TAN\*\*

Hristiyanlığın ne anlama geldiğine ilişkin bir kaç genel öneri yaparak başlayacağım. Ardından bir başka kitapta ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuş olduğum “Boyutlar Sistemi”ni tasarlayan Kant’ın yeni yorumunu özetleyeceğim. “eleştiri” “boyut” ve “sistem”in önemli anlamlarını, Kant düşüncesindeki işleyişleriyle, tartıştıktan sonra, bu makalenin esasını oluşturan Kant’ın sisteminin teolojik çağrışımlarına geçmek istiyorum. Sonuç olarak diyorum ki, özellikle de Hristiyan ilahiyatçılarda var olan yaygın kanaatin aksine, Kant’ın niyeti teolojik olarak inşa edicidir ve dahası, onun Sistemi Hristiyan bakış açısıyla tam anlamıyla örtüşmektedir.

Bir kişinin, Kant’ın Eleştirel felsefesinin Hristiyan yapıda olup olmadığına verdiği cevabı, Kant’ın Sisteminin Hristiyan dünya görüşü için yeterli felsefi bir temel sağlayabileceğine ne düzeyde inanacağını belirleyecektir. Bu soruya çözüm bulma noktasındaki planım, öncelikle “Hristiyan” kavramı için kısaca genel bir anlam sunmak ve ardından Kant felsefesinin genel yapısını daha ayrıntılı bir şekilde incelemek şeklinde olacaktır.

“Hristiyan” kavramının tam olarak ne anlama geldiğini bilen bir

---

\* Stephen Palmquist, “Immanuel Kant: A Christian Philosopher?”, *Faith and Philosophy*, 6:1 January 1989.

\*\* Arş. Gör. Dr., Frar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, necmitan@frar.edu.tr

otorite olduğumu iddia etmiyorum. Muhtemelen, neredeyse düşünen Hristiyan sayısı kadar farklı Hristiyanlık tanımı vardır. Fakat ben böyle bir tanımda, benim görüşüme göre, yer alması gereken üç nitelik vermek istiyorum. Bir Hristiyan; 1. Bazı belirli *inançlara* sahiptir (mesela, Tanrı ve onun yaratma kudreti, Mesih ve onun kurtarıcı gücü ve Kutsal Ruh ve onun iletişim yeteneğine). 2. Tanrı'ya *itaat* etmeye çalışır (mesela, Kutsal Kitap'ta yer alan buyruklara ve "kalbinde yazılanlara"<sup>1</sup> kulak vermek). 3. Tanrı'nın bir takım doğrudan *tecrübelerine* sahiptir (mesela, "ihtida," ibadet hayatı veya dinsel törenlere katılmak). Bir Hristiyan'ın inançlarının, eylemlerinin ve kişisel tecrübelerinin tam *içeriği*, büyük oranda, kişinin içinde yaşadığı Hristiyan toplumu ve o toplumun Kutsal Kitap'ta yer alan ölçütleri yorumlama biçimine belirlenecektir.

"Hristiyanlık" kavramının anlamını bu şekilde belirledikten sonra, Kant felsefesinin genel özelliklerini incelemeliyiz. Bana göre, "Kantçı" kavramı "Hristiyan" kavramında olduğu gibi, farklı insanlar sayısınca farklı anlamlara gelebilir. Kant hakkında az çok bilgisi olan Filozof olmayanların çoğunluğu için, bu kelime birkaç genel özellik ve tasavvurdan oluşmaktadır. Onun teorik felsefesine aşina olanlar - mesela onun numen-fenomen dünyalar ayırımını bilenler- Kant felsefesini, Tanrı'yı ön kapıdan dışarı atıp arka kapıdan gizlice sokan mutlak bir dualizm olarak tanımlayabilir. Onun ahlak felsefesine aşina olanlar Kant'ı, katı bir "ferisi şekilci"<sup>2</sup> olarak tanımlayabilir ve buna, Königsberg sakinlerine, onun gidiş dönüşlerine göre saat ayarlayacak düzeydeki sıkı-dakik bir mesaisini delil gösterebilirler.<sup>3</sup> Onun dinsel konulardaki tereddütlerine aşina olanlar ise Kant'ı, ne tarihsel-dinsel inançlar ve pratikler için ne de kişisel bir Tanrı tecrübesi için yer bulan biri olarak tanımlayabilir; bu noktada onun, profesörlerin katedralde geleneksel olarak yaptıkları törene nasıl katıldığını, ancak kilisenin kapısında onları terk ettiğini aktarabilirler.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Krş. Yaremya 31:33 ve İbranilere 8:10.

<sup>2</sup> Lewis White Beck, "Translator's Introduction," *Foundations of the Metaphysic of Morals*, (New York: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1959), s. ix. Ayrıca bkz. H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (London: Hutchinson, 1967), s. 74-76.

<sup>3</sup> Krş. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1946), s. 731.

<sup>4</sup> Theodore M. Greene, "The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion," in I. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, terc. T. M. Greene ve H. H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960) içinde, s. xxix, not I.

Kant hakkında duyduğum ilk tanımlamalardan birisi, ben üniversitedeyken, çok saygı duyduğum bir felsefe profesörü tarafından yapılmıştı. Kant felsefesi ve onun teolojik çağrışımlarını kısaca açıkladıktan sonra şu bombayı patlatmıştı: “hiçbir filozof” dedi, “Hristiyan dinine Kant'tan daha çok zarar vermemiştir.” Bu suçlama tıpkı, gökten ıslak bir çimento teknesine düşen çelik bir ok gibi belleğime çakıldı. Birkaç yıl sonra Kant'ı bir başıma okuduğumda, çok şükür, o çimento henüz kurumamıştı.

Kant'a yönelik bu türden parçacı yaklaşımları engellemenin en iyi yolu, onun eserlerini bir dizi yalıtılmış birer teori olarak değil de, bir bütün olarak görmeye çalışmaktır. Bu, ilerde göreceğimiz gibi, felsefi eserlerinin çoğunu görmek için onun bizden beklediği şeydir. Oysa özellikle ilahiyatçılar, Kant'ın sadece din üzerine yazdığı kitabını okumakla yetinmekte, bir ihtimal onunla birlikte, üç *Eleştiri*'den ilgili bölümlere de bakmakta; sanki söz konusu bölümleri, kendi bütünsel bağlamları içinde okumaksızın da anlaşılabilir olduğunu sanmaktadırlar. Oysa bu bağlamı tam olarak göz önünde bulundurmakla, Kant'ın ilahiyat ve dine verdiği değere ilişkin daha olumlu bir değerlendirmeye ulaşabiliriz. Eğer durum böyleyse, genel olarak ilahiyatçılara ve özel olarak da Hristiyan filozoflara bir iyilik yapmış oluruz. Eğer Kant'ı son derece dindar ve son derece *Hristiyan* olarak görebileceğimiz sonucuna varırsak, Hristiyan düşünürlerle Hristiyan olmayan düşünürler arasında çokça ihtiyaç duyulan köprüyü kurmuş oluruz. Çünkü bu ikinciler tarafından kabul edilen “çağdaş bilimsel dünya görüşü,” az ya da çok, doğrudan Kant'tan alınmıştır.<sup>1</sup> Kant felsefesinin teolojik ve dinsel çağrışımlarını aydınlatma girişiminden önce, onun felsefi yöntemini nasıl yorumlamamız gerektiğini gösteren üç noktaya dikkat çekmek istiyorum: “eleştiricilik,” “boyut” ve “sistem.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bir başka makalede, Kant'ın felsefesinin sadece Öklid geometrisi ve Newton fiziği için değil, aynı zamanda Öklid-dışı geometriler ve quantum fiziği için de felsefi bir temel sağlayabileceğini göstermeyi umuyorum. Gerd Buchdahl böyle bir kanıtlanmanın imkanını “Kant's 'Special Metaphysics' and The Metaphysical Foundations of Natural Science,” R. E. Butts (ed), *Kant's Philosophy of Physical Science* (D. Reidel Publishing Co., 1986) içinde, s. 146, 156-57'de göstermektedir. Ayrıca bkz. Gabriele Rabel, *Kant* (Oxford: The Clarendon Press, 1963), s. viii-xii. s. vii'de Rabel “Kant'ın son derece dindar bir adam olduğunu” kabul eder.

<sup>2</sup> Devam eden üç paragraf, bir bak makalede ayrıntılarıyla ele aldığım ve savunduğum kant yorumunun epeyce yoğunlaştırılmış bir özeti mahiyetindedir: “Faith as Kant's Key to the Justification of Transcendental Reflection,” *The Heythrop Journal* XXV (1984), ss. 442-55; “The Radical Unknowability of Kant's Thing in Itself,” *Cogito* III (1985), ss. 101-15; “Knowledge and Experience—An Examination of the Four Reflective 'Perspectives' in Kant's Critical

Kant'ın en meşhur üç eseri kuşkusuz, *Saf Aklın eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'dir. Kant, bu ve diğer sistematik felsefi yazılarında "eleştiricilik" olarak adlandırdığı bir yöntemi kullanmaktadır. "Eleştiricilik," ilk bakışta öyle görünse de, aslında olumsuz ya da yıkıcı bir eylem değildir. Aksine, çok yapıcı olduğu söylenemese de, en azından, yıkıcı değildir. Kant'ın felsefi eleştiriciliğinin amacı, "dogmatizm" ile "şüphecilik"i sentezlemek ya da onları kaynaştırmaktır. Yani her birindeki doğru öğeleri ayırt etmek ve bu öğelerden karşı tarafa aşırı rahatsızlık veren öğelere çekidüzen vermektir. Dogmatik kişinin çıkarımları genelde olumludur: O, gerçekliğin mahiyetine(doğasına) ilişkin pek çok metafizik önermenin doğruluğunu rasyonel olarak ispatlayabileceğine inanır. Buna karşın şüphecinin çıkarımları genelde olumsuzdur: O, gerçeklik hakkında herhangi bir metafizik hakikati ispatlamanın imkânsız olduğuna inanır. Eleştirel filozof ise, her iki görüşte hakikat payı olduğunu kabul etmektedir. Ancak, ikisinin de, olağan bilgimizin ve tecrübemizin nesnelere en nihayetinde gerçek nesnelere ya da "kendinde şeyler" olduğu şeklindeki yanlış kanaate dayandıkları sürece yanıldıklarını düşünür. Diğer bir deyişle her ikisi de tecrübenin öznesinin, algılanan nesneye etkide bulunamayacağını kabul eder. Algının tüm nesnelere, mekan, zaman ve nedensellik gibi belirli "a priori biçimler"e uyarladığımız fark edildiğinde, bizim doğal bir şekilde, "gerçek nesnelere" olarak düşünmeye meyilli olduğumuz şeylerin, felsefi açıdan en iyi şekilde, "görünüşler" olarak tanımlanabileceği açıkça ortaya çıkar. Bir başka deyişle, bilginin nesnesi olabilmek için, bir kendinde şey *bizim için* bir nesne olmak zorundadır: Bize görünmek zorundadır. Kant, bu eleştirel kanaate dayanarak şüphecinin, gerçekliği olduğu gibi-kendinde bilemeyiz, derken *haklı* olduğunu kabul edebilir. Aynı şekilde *dogmatik* kişinin, bilmeye konu olan gerçekliğin (yani görünüşler anlamında) rasyonel olarak bilinebilir bir kalıpta inşa edildiği şeklindeki düşüncesini kabul etmeye de hazırdır. Kant'ta "eleştiricilik" in özel anlamı için bu kadarı yeterlidir.

Değirmek istediğim ikinci nokta, tüm eleştiriciliğin, benim "Boyut

---

Philosophy," *Kant-Studien* 78.2 (1987), ss. 170-200; ve "The Architectonic Form of Kant's Copernican Logic," *Metaphilosophy* 17 (1986), ss. 266-88. Doğal olarak, Kant'ın genel felsefi yöntemi hakkında bu makalede verilen özet, onun teorilerinin ayrıntılarını iyice anlamak noktasında çok önemli olan birçok terim ve ayrımı dışarıda bırakacaktır. Ancak bu ayrıntılar yukarıda zikredilen makalelerde tam anlamıyla tartışılmıştır.

İlkesi” olarak adlandırdığım ilkeye dayandığıdır. (Kant’ın kendisi “boyut” kelimesinin Almanca dengini kullanmıyorsa da “görüş açısı” (point of view) “cephe” (aspect) ve “bakış açısı” (standpoint) gibi, benim kullandığım “boyut” terimi ile eşanlamlı olan birkaç terimi sık sık kullanır.<sup>1</sup>) Bir *boyut*, bir ya da birkaç soruya bakma biçimidir: Boyut, bu tür soruların kendisine dayanılarak cevaplanabileceği bir bağlam ya da bir dizi varsayım gibi iş görür. Öncelikli Eleştirel görev, belli bir sorunun varsaydığı boyutu fark etmektir. Çünkü hangi boyutun varsayıldığına bağlı olarak farklı cevaplar verilebilir. Bu nedenle, mesela, hem dogmatik hem de şüpheli kişi, deneysel ve transandantal “boyut” arasındaki farkı göremeyerek temel bir yanlışa düşmektedirler.

Değinmek istediğim sonuncu nokta; Kant, kullandığı çeşitli boyutları “*Boyutlar Sistemi*” içinde bir arada kaynaşmış olarak görür. Sonuç olarak, onun bütün eleştirel çabalarını harekete geçiren genel amaçlar, çeşitli insani boyutlar arasındaki farkları açıklığa kavuşturmak ve onların tek, tutarlı, sistematik bir insan tecrübesi içinde birlikte nasıl işlediğini göstermektir. Kant’ın en genel üç boyutu şunlardır: *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ortaya konan teorik boyut, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ortaya konan pratik boyut ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde ortaya konan deneysel boyut. Bunları, her birinde işleyen dört tane alt-boyuttan ayırt etmek için (10. Dipnota bakınız.) genel boyutlara “bakış açısı” diyorum. Her bir bakış açısı kendi boyutlar sistemini üretir. Yani felsefi incelemenin her birincil kategorisi kendi içinde ikincil inceleme kategorilerine ayrılabilir. Eleştirel Sistem bağlamı içinde boyut ve bakış açısı arasındaki mantıksal ilişki, adı çıkmış Kant “mimari”sinin özüdür.

Kant felsefesinin en temel üç varsayımı olduğuna inandığım boyutlara kısaca değindikten sonra, (dipnot 6’ya bakınız) şimdi onun Boyutlar Sisteminin teolojik ve dinsel çağrışımlarına geçebilirim. Kant, ilahiyatçılar ve din felsefecileri arasında en çok, Tanrı’nın varlığına dair bütün geleneksel, teorik delillerin geçerliliğini

<sup>1</sup> Bu anlamdaki kullanımı yakında yayınlanacak olan *Kant’s System of Perspectives* adlı kitabımın ikinci bölümünde (“The Principle of Perspective in Kant’s Critical System”) savundum. Orada Gottfried Martin’in *Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967, kitabını benim hazıladığım *Complete Concordance to Kemp Smith’s Translation of Immanuel Kant’s Critique of Pure Reason* (özel baskı) ile bağlantılı bir şekilde kullandım. Bu sayede “bakış açısı” terimine denk sayılabilecek 500’den fazla kelime ve kalıp olduğunu gösterdim.

reddetmesiyle bilinir. (Aslında çoğu defa sadece bu şekliyle bilinir!) Ontolojik, kozmolojik ve fizik-teolojik ya da teleolojik delillerin taraftarlarına yönelttiği spesifik eleştiriler, ayrıntılarda önemli ölçüde farklılaşıyorsa da, her birine yaptığı *genel* eleştiri temelde aynı noktaya odaklanır: her bir delilde bu delillerin savunucuları, ayrı tutulması gereken iki boyutu eleştirmeden, birbirine karıştırmaktadırlar. Örneğin, ontolojik delil, ancak *kavramların saf mantıksal işleyişinin* (yani, “Tanrı,” “mükemmellik,” “zorunluluk” ve “varoluş”) en nihayetinde *gerçek dünyaya ilişkin bir sonuç ortaya koyacağına* (yani Tanrı'nın *gerçekten var olduğu*) inanan bir kişi için, Tanrı'nın varlığının kesin delili olarak kabul edilebilir.

Ancak böyle bir varsayım bir Kantçı tarafından asla kabul edilemez. Çünkü, şeylerin gerçek varlığına ilişkin teorik bilgi, ancak bir kavramı Kant'ın “sezgi” dediği şeyle *kaynaştırarak* elde edilebilir. Kant, birinci *Eleştiri*'de, dünyadaki diğer nesnelere gibi bir nesne olmadığı için Tanrı'nın insan tarafından algılanamayacağına dikkat çeker. Tanrı, tüm ihtişamı içinde bize görünemez; en azından görünse bile, biz algıladığımız şeyi asla kavramsallaştıramayız. Bu nedenle, hangi delil kullanılırsa kullanılsın, Tanrı'nın varlığının *gerçekliği* teorik bilginin konusu olamaz. Bunun nedeni, kesinlikle, onların *tüm* teorik delillerin başarısız kalacağı böyle bir bilgiyi –yani, Tanrı'nın gerçek bir nesne olarak var olduğu (en gerçek ve en mükemmel varlık olsa da)- ortaya koymaya çalışmalarıdır. Hepsinin bu aynı genel eleştiriye tabi olduğunu fark ettiğimiz takdirde, Kant'ın her bir delile yönelik özel (ve meşhur) eleştirilerini burada tartışmaya gerek yoktur.

Öyleyse Kant için Tanrı'nın varlığı teorik açıdan tamamen bilinemezdir. Kuşkusuz, tam da bu yüzden, özellikle de bu tür delillere itibar eden çoğu ilahiyatçı Kant'ı bir “deist” olarak damgalamıştır. Fakat bizzat Kant'ın kendisi buna şiddetle itiraz etmiştir. Çünkü o, her zaman kendisini bir *teist* olarak, yani, sadece “bir Tanrı”ya değil fakat bir “*yaşayan Tanrı*”ya inanan biri olarak görmüştür.<sup>1</sup> Onun, Tanrı'nın varlığının teorik bilgisinin imkânını inkâr reddetmesinin nedeni, insanın yerli yerinde; *bilen* olarak değil, *inanan* olarak, kalmasını sağlamaktır. Çünkü ona göre, “Tanrı'ya inanmak için, Tanrı'nın kesin olarak var olduğunu bilmek gerekli

<sup>1</sup> Immanuel Kant'ın *Critique of Pure Reason*, terc. N. Kemp Smith (London: Macmillan & Co., Ltd., 1929), s. B661 (marjinal sayfalandırma).

değildir.”<sup>1</sup> Ancak bununla, Tanrı'nın varlığına dair kesin bir *kanaat* sahibi olmanın önemini reddetmeyi değil, fakat yaşamımızda Tanrı'nın gerçekliğinden ne kadar emin olursak olalım, bizim kesinliğimizin, bu sandalye vardır, gibisinden deneysel kesinliğimizden ya da algımızın tüm nesnelere bize zaman ve mekân içinde görüldüğü gibisinden transandantal kesinliğimizden veya  $A \neq \neg A$  gibisinden mantıksal kesinliğimizden farklı türden bir kesinlik olacağına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.<sup>2</sup> Bizim kesinliğimiz farklıdır, çünkü Tanrı'ya inanç ile ilgili tüm sorular *pratik* boyuta aittirler. Bu farkı görememek kişiyi, Tanrı'nın varlığı ile ilgili, insanın varabileceği sonuçlara dair bir sürü tehlikeli, şaşırtıcı yanılsamalara sürükler. Tanrı'nın varlığını teorik olarak bilmeye yönelik her girişim, dolaylı olarak “kendine her şeyi bilen sıfatını yakıştırmayı” gerektirir.<sup>3</sup>

Teorik delillerin yerli yerinde kullanımı anlaşıldığında, teorik teolojiye olumlu bir rol vermeye devam ederek, bu türden açıkça Hristiyanlığa aykırı bir anlayış önlenebilir. Çünkü Kant'ın eleştirileri Tanrı'nın varlığına dair tüm teorik delillere kapıyı kapamak amaçlı değildir, fakat bu delillerin aşkın olanın, içkin olmak zorunda kalmaksızın, bir şekilde bilinebileceğini ispatladığına (ki hiçbir delil bunu ispatlayamaz) yanlış bir şekilde inanan kişilerin iddialarına set çekmektir. Kant, “her şeye gücü yeten bir varlığın varoluşunu “varsaymanın” iyi gerekçeler sağlama noktasında kişinin inancını desteklemek amacıyla kullanılabileceğini kabul etmeye hazırdır. Ancak şu uyarıyı yapmaktan da geri durmaz: iddiamızı böyle bir varlığın *zorunlu olarak var olduğu* noktasına taşırsak, artık kabul edilebilir bir hipotezi mütevazı bir şekilde ifade etmiş olmayız, fakat su götürmez bir kesinliğe tam bir güvenle sahip çıkmış oluruz.”<sup>4</sup> Kant, “*zorunlu bir varlığın çoktan kabul edildiği*” durumlarda “bu tür delillerin bir parça ikna edicilik taşıdığı” kabul edilmesi gerektiğine” inanır.<sup>5</sup>

Kant'ın geleneksel rasyonel teolojiyi eleştirisinde, bazı

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, terc. L. Infield (London: Methuen&Co., Ltd., 1979), s. 81.

<sup>2</sup> Bu kesinliklerin her biri Kant'ın dört temel bakış açısı ile ilişkilidir. Bunları ayrıntılı bir şekilde “Knowledge and Experience” (a.g.e), §3'te açıkladım.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, terc. J. C. Meredith (Oxford: The Clarendon Press, 1952), s. 480 (marjinal sayfalandırma).

<sup>4</sup> Kant, *Critique of Pure Reason* (a.e.), s. B640.

<sup>5</sup> a.g.e., s. B615.

ilahiyatçıları rahatsız eden şey, uzun vadede, bu delillerin sıradan dindar insan için zararlı etkileri olacağına inanmalarıdır. Ancak bu inanç, bir şekilde eninde sonunda Düşmana teslim olacak olan sıradan dindar insanın kendi başına koruyamayacağı, dindeki kaçınılmaz öğeleri korudukları şeklinde ilahiyatçılarda var olan bir gururu açığa vurmaktadır. Gerçekten risk altında olan ise, dindar insanın tanrıya olan güveni olmayıp, ilahiyatçıların kendi kafalarındaki “imanın muhafızları” imajıdır. Kant'ın bu türden “karmaşık” kendine değer biçmelere itirazı ise son derece açık ve yerindedir.

Dinde Tanrı hakkında bilgi yalnızca imana dayalıdır... [bu nedenle] bu inanç [yani Tanrı'ya inanç] için mantıksal kanıtlara karşı hassas davranmaya gerek yoktur... Dinsel konularda detaylı incelemeler tehlikelidir. Bizim aklımız sınırlıdır ve aklımız yanılabilir ve her şeyi kanıtlayamaz. Teorik-kuramsal bir zemin, din için çok zayıf bir temeldir...<sup>1</sup>

Kant'ın konumu, bu konuda Kutsal Kitap'ın söyledikleri ile apaçık bir uyum içindedir ve Kant'ın konumunun çoğu kez yanlış anlaşılması ve süratle karşı çıkılması beni hayrete düşürmektedir. Kutsal Kitap hiçbir yerde, insanın Tanrı'yı öncelikle teorik delillerle; o deliller bizzat Kutsal Kitaba dayalı olsalar bile, bileceğini söylemez. Kutsal kitap daha çok, bize teorik teolojiden uzakları işaret eder ve bize, “didinmeyi bırakın ve benim Tanrı olduğumu bilin” der.<sup>2</sup> Zebur yazarı der ki, “evet, ben duyamayan bir adam gibiyim, ağzında tek kelime olmayan biriyim. Çünkü umudum sendedir ya Rab...”<sup>3</sup> Kötülük, *insan* bilgisinin imkânını reddetmekten değil, fakat *ilahi* bilginin imkânını reddetmekten kaynaklanır. Çünkü kötü adam der ki, “Tanrı nasıl bilir? Ve Yüceler Yücesi'nin bilgisi var mıdır?”<sup>4</sup> Tüm düşüncelerimiz onların tümünü bilen ve “insana bilgiyi öğretene”<sup>5</sup> Tanrı'ya yönelik “birer fısıltıdır.” Fakat bizzat İsa, havarilerine, Tanrı'nın bilgisi “çok yücedir ve ben ona ulaşamam”<sup>6</sup> diyerek onlara Tanrı'nın huzuruna (Kingdom of Heaven) çıkabilmeleri için ufak

<sup>1</sup> Kant, *Lectures on Ethics* (a.e.), s. 86-87; ayrıca bkz. *Critique of Judgement* (a.e) s. 480-81.

<sup>2</sup> Mezmurlar, 46:10. (Kitabı Mukaddes alıntıları *New American Standard Bible* (Carol Stream, IL: Creation House, Inc., 1973)'e göredir.

<sup>3</sup> Mezmurlar, 38:14-5.

<sup>4</sup> Mezmurlar, 73:11-2.

<sup>5</sup> Mezmurlar, 94:10-1.

<sup>6</sup> Mezmurlar, 139:6.



birer çocuk olmaları gerektiğini söyler.<sup>1</sup> (küçük çocuklar nedenini anlayamazlar da ana babalarına güvenirlere) Pavlus ise tabii ki, Tanrı'yı bir *tecrübe* ile, İsa'nın ona kişisel bir vahiy olarak gelmesiyle bilmıştır.<sup>2</sup> Aslında o, Tanrı'ya ilişkin bilgimizin mahiyeti konusunda bir Hristiyan'ın tutumunu şu şekilde özetler: "Tanrı'yı bilmek" gerçek anlamda "Tanrı tarafından bilinmek"ten başka bir şey değildir.<sup>3</sup> Çünkü "Tanrı tarafından bilinme"nin koşulu onun buyruklarına uymadır.<sup>4</sup> Pavlus bu konuda şunları da söyler: "eğer birisi herhangi bir şey bildiğini sanıyorsa, henüz bilmesi gerekeni bilmiyordur; fakat birisi Tanrı'yı seviyorsa, Tanrı tarafından bilinir."<sup>5</sup> Bu yüzden Tanrı'ya ilişkin bilgimiz teorik olmayıp tecrübidir (Tanrı'yla doğrudan bir ilişki ile) veya pratiktir (Tanrı'nın yüreklerimize kazıdığı yasalara uyarak).<sup>6</sup>

Eğer Kant, Tanrı'nın varlığının geleneksel teorik delillerine güven duymayı reddederek Kitabî yaklaşımı izlerse, kişinin teolojik inançları noktasında teorik bakış açısının ne tür bir kullanımından söz edilebilir? Kant'ın bu soruya cevabı, onun görüşlerinin bu düzeydeki genel hatları bağlamında, burada ele alınamayacak kadar karmaşıktır.

Bu noktada, onun köklü, olumlu bir teoloji geliştirmesine yarayan üç yaklaşımına değinmek yeterli olacaktır. Bu teoloji, Hristiyan olmayan söylemlere kapılmaksızın, geleneksel rasyonel teolojinin tüm nimetlerinden yararlanacaktır.<sup>7</sup> Birincisi, Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendi Tanrı anlayışını düzenleyici bir "akıl idesi" olarak önerir. Şimdi bu yaklaşım asla, bir matematikçinin gerçek olmadıklarını bilerek hayali sayıları kullanması gibi, Tanrı'yı insanın ürettiği-uydurduğu kurgusal bir ide olarak görmek amacıyla değildir. Aksine açık bir şekilde, teorik bakış açısından düşünüldüğü takdirde, Tanrı'nın varlığının "problematik olarak varsayılmak"<sup>8</sup> zorunda olduğu görüşünü ifade etmektedir ki, son zamanlarda buna "açıklayıcı varsayım" denmektedir. O'nun var olmadığının

<sup>1</sup> Matta, 18:1-6; krş. 11:25.

<sup>2</sup> Galatyalılara mektup, 1:12, 16.

<sup>3</sup> Galatyalılara mektup, 4:8-9.

<sup>4</sup> Matta, 7:15:23.

<sup>5</sup> Korintlulara I, 8:2-3.

<sup>6</sup> Yeremya, 31:33; İbranilere, 8:10.

<sup>7</sup> Bu konularda ayrıntılı bir incelemeyi yakında yayınlanacak kitabım *Kant's System of Perspectives*'te yaptım.

<sup>8</sup> Kant, *Critique of Pure Reason* (a.e.), s. B709.

ispatlanamayacağı gösterilerek, Tanrı kavramını kullanma *hakkımız* teorik olarak ortaya konduğunda, O'nun sıfatlarını teorik bakış açısından inceleyerek, Tanrı kavramının içini doldurmakla kalmaz (Kant bunu, *Felsefi Teoloji Üzerine Dersler* kitabında yapmıştır), bu kavramı teorik olmayan bakış açılarında da kullanabiliriz. İşte Kant'ın olumlu teolojisinin ikinci cephesi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, bu varsayımı pratik ya da ahlaki açıdan haklı çıkarma girişimidir. Onun delilini basitçe şu şekilde ifade edebiliriz: Ahlaki bir özne, ahlaki eylemde bulunma girişiminin anlamı noktasında tutarlı olacaksa, ya doğru güdülerle ahlaki eylemde bulunan kişiyi eninde sonunda ödüllendiren bir Tanrı'nın varlığını ya da ahlaklılığın irrasyonel bir eylem şekli olduğunu kabul etmelidir.<sup>1</sup> Kant'ın olumlu teolojisinin üçüncü cephesi *Yargı gücünün Eleştirisi*'nde ortaya konmuştur. Burada Kant, dünya hakkındaki teorik tartışmalardan değil, fakat doğrudan bizim amaç ve güzelliği *tecrübemizden* kaynaklanan bir varsayım olarak teleolojik delili uygun bağlamında tekrar kullanıma sokmuştur.

Sanırım, Kant'ın teolojisinin temelde olumlu gücü hakkında söylediklerim yeterlidir. Onun teolojik görüşleri bana göre Hristiyanlıkla tamamen örtüşmektedir. Peki, Kant, din hakkında ne düşünmektedir? Şüphesiz, bu noktada Kantçı olmak, bir Hristiyan'ın kabul edemeyeceği bazı iddialarla yüzleşmeyi gerektirmektedir. Kant, *Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* adlı kitabında pek çok söyleminde oldukça sıra dışı (unorthodox) bir izlenim vermektedir. Kant'ın din felsefesinin bu genel izleniminin nedenlerinden biri, onun felsefesinin sıklıkla, Kant'ı son derece basit-yüzeysel düzeylerde yorumlayan kişilerin teolojilerinde yer almış olmasıdır. Bunun güzel bir örneği Ritschl'dir. Bir yorumcu onun hakkında şöyle der:

Seküler felsefe ile yeterli düzeyde baş edebilmek için, Kant epistemolojisinin Lutherci Hristiyanlıkla tamamen uyumlu olduğunu göstermek zorundaydı.

Fakat... Kant'ın saf aklın eleştirisindeki normal kişi, dindeki gizem öğelerinden pek hoşlanmıyordu ve her insanın gönlünde pinekleyen gizemi inkâr etmesi için Ritschl'i baştan çıkardı...<sup>2</sup>

Bu tür yanılgılar ancak, Kant'ın yapmaya çalıştığı şeyi yarım

<sup>1</sup> Bu delilin iyi bir özeti için bkz. Kant, *Critique of Judgement* (a.e.), s. 450-51.

<sup>2</sup> C. G. Jung, *The Zofingia Lectures*, terc. J. Van Heurck, *The Collected Works*, Supplementary Volume A, (London: Routledge & Kegan Paul, 1983) içinde, s. 107.

yamalak anlamaktan ya da yeterince anlayamamaktan kaynaklanabilir. Çünkü onun Boyutlar Sistemi, düşünen adama bu tür gizemi yasaklamayı değil, onu bu tür gizemi uzaklaştırmaya çalışan dogmatik yaklaşımların yanlısalarına ve *her şeyi* gizemli sayan şüpheli yaklaşıma karşı güvene almayı amaçlamıştır. Sonuç olarak onun, Eleştirel Sistemini dine uygulayınca vardığı sonuçlar, şüpheli için çok dogmatik ve dogmatik için çok şüpheli görünmüştür. Fakat onun din üzerine yazdığı kitapta ifade edilen, ilk bakışta haklı olarak, Hristiyanlığa daha az uygun görünen görüşleri, daha detaylı bir inceleme ile, temel Hristiyan öğretisinin ardında yatan rasyonel içeriğin derin bir açıklaması olarak karşımıza çıkar. En nihayetinde, Kant bu kitabı, sadece Hristiyan dinini savunmak için değil fakat genel olarak dinin ne olduğunun felsefi açıklaması olarak yazmıştır. Bunlar dikkate alındığında, onun yaklaşımının geleneksel Hristiyan öğretisiyle ne kadar uyumlu olduğu daha açık görülür.

Tüm eserleri boyunca Kant'ın dine ilişkin yorumları genelde bilinçli olarak pratik bakış açısı ile sınırlanmıştır. Bu nedenle o sık sık, (teorik)teolojik öğretileri ya da (deneysel)dinsel tecrübeyi pratik (yani ahlaki) terimlerle açıklayarak bitirmektedir. Ancak o hiçbir zaman, bu tür öğreti veya tecrübelerin yorumu için pratik bakış açısının tek meşru bağlam olduğunu iddia etmemiştir. Mesela, içsel bir teşvik edici olarak ibadetin pratik değerini çözümlerken, 'içimize ahlaki bir tutum yerleştirmeyi'<sup>1</sup> amaçlamış, aynı zamanda ibadetin doğrudan *tecrübesini* Tanrı'yla bir olmanın bir şekli olarak görmek meşruiyetine engel koymamıştır. Aslında Kant'ın kendisi, Tanrı, "her şeyi gören olarak ruhumuzun derinliklerine nüfuz eder ve düşüncelerimizi okur"<sup>2</sup> veya ibadet "kalbimizin kuytularındaki küllenmiş ahlaklılığı alevlendirmelidir"<sup>3</sup> şeklinde yorumlar yaparken, ibadetle ilgili diğer bakış açılarının farkında olduğunu açığa vurmuştur. Kuşkusuz Kant, dinsel "aşırılık" ve "siyaset" (clericalism) gibi aşırı uçlara karşı son derece şüphelidir. Fakat bu, bizi, onun epey ihmal edilmiş kitabı,

<sup>1</sup> Kant, *Lectures on Ethics* (a.e.), s. 99.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 98.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 99. *Kant's System of Perspectives*'in on birinci bölümünde Kant'ın din felsefesinin geleneksel indirgemeci yorumuna karşı ayrıntılı bir savunma yaptım. Yaygın olarak kabul gören bu görüşe göre Kant, ahlaka indirgeyerek dini, adeta "kitabına uydurmaya" çalışan biri gibi tasvir edilmektedir. Ancak bu bakış, *Yalın Aklın Sınırları İçinde Din* kitabını yazma niyeti ile uyumsuzdur. Bu niyet, ne düzeyde insanlığın evrensel dini olabileceğini belirleyerek, Hristiyanlığın rasyonel bir haklı çıkarımını sağlama amaçlı bir tür felsefi "tecrübe" ortaya koymaktı.

*Dreams of a Spirit-Seer*'de (1766) hatırı sayılır derecede ilgi gösterdiği, irrasyonel (veya rasyonel olmayan) doğaüstü tecrübelerin imkânı hakkında Kant'ın her zaman açık görüşlü olduğunu görmekten alıkoymamalıdır. Kant'ın aşırılıklara karşı koyması, doğaüstü tecrübelerin imkânına yönelik dengeli bir yaklaşıma karşı çıkmayı gerektirmez.

Yaşamının son birkaç yılında Kant, kendi Eleştirel Sistemini taçlandıracağına inandığı bir kitap üzerinde çalışıyordu. Ne yazık ki, o kitabı bitiremedi; fakat geride bıraktığı notlardan<sup>1</sup> açıkça anlaşılıyor ki, son eserinde insanın dinsel tecrübesinin özüne inmeyi planlıyordu. O sürekli, kendi döneminde kesinlikle yaygın olmayan bir şekilde, Tanrı'dan bir "kişi" olarak söz ediyor<sup>2</sup> ve pratik akıl vasıtasıyla Tanrı'yı insana bağlayan yol üzerinde derinlemesine kafa yoruyordu. Başka bir yerde, daha önce ifade ettiği gibi bu yol; "Tanrı'nın yaratmasına harfi harfine anlam veren *Tanrı'nın sesinin* dolaysız tanımı olarak görülebilir."<sup>3</sup> Tanrı ("kalplerin içini bilen"<sup>4</sup>) "soluğumuzdan ve ellerimizle ayaklarımızdan daha yakındır."<sup>5</sup> gibi yorumları, Immanuel Kant'ın, ömrünün sonlarında "yanı başımızdaki Tanrı'nın" kendi Sisteminin tam da merkezine ait olduğunu göstermeye çalıştığına işaret etmektedir. Çoğu yorumcu bu tür tasavvurları, Eleştirel felsefenin ana ilkelerinin öznelci bir çelişkisi olarak görür. Ancak, onun felsefi gayreti, *Boyutlar* Sistemi çerçevesinde anlaşıldığında açıkça görülecektir ki o, filozofların (ve aynı zamanda çoğu ilahiyatçının) uğraştığı en zor konunun –yani doğrudan tecrübe- üstesinden gelmeye çalışmakta ve bu yeni boyutu kullanırken hiçbir şekilde diğerlerinin meşruiyetini ret etmemektedir.

Şimdiye kadar yalnızca Kant'ın Boyutlar Sisteminin teolojik ve dinsel çağrışımları üzerinde kabataslak durdum.<sup>6</sup> Mesela, Hristiyan

<sup>1</sup> Bir araya getirilerek *Opus Postumum* adıyla yayınlanmıştır(ed. E. Adickes, 1920). Söz konusu notlar, aynı zamanda *Kant külliyatı*'nın Berlin Akademi baskısında (bundan sonra Akademi olarak anılacaktır) 21-22. ciltlerde de yer almıştır.

<sup>2</sup> Özellikle bkz. Clement C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion* (Oxford: The Clarendon Press, 1926), s. 181-84, 197-201. Bir defasında Kant şöyle der: Tanrı, ayrı bir töz olarak insanın dışında değil, içinde olan bir kişiliktir. (Keith Ward, *The Development of Kant's View of Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1972), s. 166'da alıntılanmıştır.)

<sup>3</sup> Kant, Immanuel, "On the Failure of All the Philosophical Essays in the Theodicee" (1791) terc. Komisyon, *Essays and Treatises* (London: Richardson, 1799), vol. 2 içinde, s. 205. (Akademi, 8.269).

<sup>4</sup> a.g.e., s. 212. (Akademi, 8.269).

<sup>5</sup> Kant, *Opus Postumum*, Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, s. 200'de alıntılanmıştır.

<sup>6</sup> Bu çağrışımlar üzerine *Kant's System of Perspectives*'in dördüncü bölümünde daha

ilahiyatçıları onun felsefesini reddetmek noktasında cesaretlendirecek, pek çok spesifik Kant teorisi hakkında hiçbir şey söylemedim. Bunlar örneğin, nedensellik yasasının sadece fenomenler dünyasında geçerli olduğu (böylece açıkça mucizelerin imkânını reddetmekte) veya İsa'nın dirilmesi gibi tarihsel konular ya da Mesih'in kurtarıcı eylemi gibi teolojik konulardaki görüşleridir. Benim görüşüme göre, bunlar ve diğer zor sorular Kant'ın kendi ilklerinden sapmaksızın ve aynı şekilde Hristiyan imanına önemli düzeyde herhangi bir harel gelmeksizin cevaplanabilir. Fakat ne olursa olsun, bu çalışmanın sınırları, başlangıçta sorulan soruya cevabımı etkilemeyecektir. Çünkü en genel anlamıyla bir "Kantçı," Kant'ın kendi terminolojisini kullanan ve savunan ya da onun çok yönlü (ve genelde kafa karıştırıcı) delillerinin en önemli sonuçlarıyla uyuşan değildir. Aksine bir Kantçı, Kant'ın verdiği ilham ile felsefe yapandır: onun ulaştığı sonuçlara ulaşmadan önce varsaydığı boyutu her zaman anlamayı kendine görev bilen, bu tür bir Eleştirel düşüncenin ifade ettiği insan bilgisinin sınırlarını gören ve bilemeyeceği şeyler için uğraşmaksızın, bilebileceği şeyleri kavrama yeteneğini kabul eden kişidir.

Şimdi Kant'ın kendisinin de ifade ettiği gibi tüm bunlar şu itirafı gerektiriyor: "kendisiyle var olduğumuz o esrarlı bilgelik, bize vermediği şeyde, bize verdiği şeyden daha az saygıya layık değildir."<sup>1</sup> Bu nedenle benim vardığım sonuç; hiç kuşkusuz Ritschl gibilerinin yaptığı geleneksel yorumlarda olduğu gibi, Hristiyan dinine yıkıcı bir zarar vermek söz konusu olmaksızın, Kant'ın felsefi sistemine bizden beklediği gibi yaklaşmalıyız: Yani insanın yer aldığı dünyanın tutarlı ve rasyonel bir açıklamasını sunmalıyız. – Bu, Tanrı'nın kendi boyutu hakkındaki cehaletimizi alçakgönüllü bir şekilde itiraf etmeyi, içimizde işlediğini fark ettiğimiz aşkın yasalara özgürce boyun eğmeyi ve onun kurtarıcı gücünün muhteşem inayeti içinde sessizce dinlenmeyi gerektiren bir açıklamadır. Eğer Hristiyan demek, Tanrı'ya inanma ve ona boyun eğme arayışı içinde olan ve onunla kişisel bir ilişki kuran kişi ise, o zaman Kant'ı köklü bir Hristiyan felsefesi geliştiren bir kişi olarak görmek sadece meşru değil, zorunlu olur.

*Hong Kong Baptist College*

---

derinlemesine bir inceleme yaptım.

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, terc. L. W. Beck (Indianapolis, IN: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1959), s. 148 (marjinal sayfalandırma).