



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 10

Sayı 1

Ocak-Haziran 2010

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Asım Yapıcı (Başkan)

Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz

Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat, Yrd. Doç. Dr. Bekir Tatlı

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Asım Yapıcı, Yrd. Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@cu.edu.tr ; asimyapici@cu.edu.tr ; btatli@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Mart 2010

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Doç. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Dilek Batıslam, Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Yiğit, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Aşık, Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Saffet Köse, Selçuk Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

- Doç. Dr. Abdulkadir Evgin, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Ali Kaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Hulusi Aslan, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. İsmail Yiğit, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Levent Öztürk, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Mehmet Evkuran, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Mehmet Okuyan, *Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Nuri Uygun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Dr. Ubeydullah Sezikli, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Yaşar Düzenli, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Zekeriya Güler, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

İçindekiler

Doç. Dr. Veli ATMACA

Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği'nin Kavramsal Boyutu 1

Doç. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ

Medîneli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711) 41

Yrd. Doç. Dr. Bekir TATLI

Modern Hadis Tenkit Üslûbu Üzerine -Cibril Hadisi ile İlgili Temelsiz Bir Eleştirinin Eleştirisi- 67

Yrd. Doç. Dr. Saim YILMAZ

Tarsus'un Müslümanlar Tarafından Fethi 87

Dr. İsmail ŞIK

Semerkandlı Hanefî-Mâturidî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişi ve İlmi Konumu 105

Arş. Gör. Hediye ÜNSAL

Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an 125

Dr. Recep TUZCU

Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi 161

Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Kamerî Ayların Tespitindeki İhtilafın Sebepleri ve Çözüm Önerileri 195

Dr. Arif DEMİR

Sultan II. Mehmed Han'a Sunulan Anonim Mûsiki Risalesi (Fatih Anonimi) ve XV. Yüzyıl Türk Mûsikisi Nazariyatındaki Yeri 207

Dr. İsmail ŞIK

Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu 233

Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN

Kitap Tanıtımı -I 239

Erdal KURT

Kitap Tanıtımı -II 245

Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede

Majik Tedavi Geleneği'nin Kavramsal Boyutu

Doç. Dr. Veli ATMACA*

Atf / ©- Atmaca, V. (2010). Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneği'nin Kavramsal Boyutu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 1-40.

Özet- *Kültürel miras, bir şekilde asırlar öncesinden sonraki nesillerle intikal eder. Bir kısım fenomenler bu naklediliş esnasında bazı değişiklikler veya kültürel evrim yaşayabilir. İslâm dininin gelenkleri arasında yer alan, hastalıklardan korunma veya hasta tedavilerinde uygulanan mânevi yöntemlerden birisi olarak, sözlü ve yazılı örneklerine rastladığımız "rukye" de sayılabilir.*

Rukyenin tarihçesinin, İslâm'dan çok öncesine hatta Araplardan da öncesine dayandığını söyleyebiliriz. Ancak İslâm öncesindeki çok çeşitli uygulamalar Hz. Peygamber tarafından yasaklanırken sadece adının devam ettiğini görmekteyiz.

Anahtar sözcükler- Rukye (Şifalı Dua), Temîme (Nazarlık), Büyü, Tivele (Sevgi Büyüsü)



Giriş

Modern tıp öncesinde tedavi araçlarının, unsurlarının ve uygulanış biçiminin inançla iç içe olduğu, çoğunlukla birbirinden ayırt edilemediği bilinen bir gerçektir. Diğer ilmi disiplinlere nisbetle Tıp Tarihi ile Dinler Tarihi'ni çok yakından ilgilendiren bu konu, bizim ayrı bir çalışmada ele almayı düşündüğümüz Tıbb-ı Nebevî ile de tarihsel olarak ilgilidir. Bu ilgi, acaba önceki kültürlerde var olan tedavi çeşitleri, yöntem ve vasıtaları ile hadislerde önerilenler arasında kaynak birliği var mı yoksa Hz. Peygamber'e has, otantik ve orijinal uygulamalar mı sorusuyla müşahhas hale gelebilir. Tıp tarihinde görülen sihir ve büyü

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı.

yardımla tedavi, hastalıklardan koruma veya hastalandırma girişimleri yanında, bu konularla ilgili olarak tanrıya dua meselesinin hadislerdeki rukye meselesiyle mukayesesi de lüzumlu görülmektedir.

Majik tedavi derken kasdettiğimiz alan, hastalanmamak üzere veya hastalanınca şifa bulmak üzere alınan tedbirleri, manevi, simgesel, sihirselsel ve büyüsel yöntemlerle bu doğrultuda hazırlanmış maddi sembolleri ve yazılı malzemeleri kapsamaktadır. Korunmak veya şifa bulmak maksadına yönelik olarak uygulanan geleneğin çeşitleri, dua etme veya bunu yazılı olarak taşıma tecrübesinin mahiyeti, boyutları ve yaygınlığı meselesi, öteden beri insanlar tarafından merak edilen hususlardandır.

Hz. Peygamber ve ashâbının bizzat uyguladığı şifa amaçlı dualar (rukye) ile câhiliyye uygulamaları arasında belirgin bir şekilde fark var mı yoksa aynı geleneğin devamı mı olduğuna dair ikna edici cevap bulmak lüzûmu ortadadır. Câhiliyye rukyelerinin kendi inanç ve hayat şartları bağlamında ne maksatla ve hangi dini kaygılarla hazırlandığına cevap teşkil etmek üzere bu çalışmamızda, hadislerde zikredilen özel adlarıyla İslâm öncesi arap kültüründeki majik tedavi yöntemlerinin listesini sunmaya çalışacağız.

Kısaca bir başka çalışmamızda tedkik ettiğimiz tarih boyunca inanç ve tıp meselesi bize şunu göstermiştir ki, gerek kabileler gerekse medeniyet kurmuş topluluklar, öncelikle hastalık sebebi, kaynağı ve vasıtaları hakkında inanç ile tıbbi ayrı düşünmüş değerlerdir. Onlara göre tıbbi bilginin kaynağı ya tanrı (tanrılar) veya tanrısal güç sahibi fizik ötesi varlıklardır. İnanç ve tıbbi bir arada değerlendirmeye bizi mecbur eden diğer hususlar, bazı hastalıkların tanrı/ tanrıça (tanrılar/ tanrıçalar) dan veya mânevî varlıklardan insanlara verildiğine dair inanç ile bunun ya kötülük vazifesiyle mükellef semavi güçlerin insana olan hücumu veya tanrı/ tanrıçanın (tanrıların/ tanrıçaların) insanı kasten veya kasıtsız olarak ihmali neticesinde ortaya çıktığı düşüncesidir. Tanrının insanı kasıtlı ihmali, insanın ilâhi güç veya güçlere karşı ya ibadet, kurban, sadaka v.s. bağışlamamış olması veya bazı inançlara göre insanın ahlâki zaafı, verdiği sözü tutmaması, diğer insanlara veya varlıklara karşı saygısız davranması gibi kişisel olarak kötü davranışlarının sonucunda terk edilmesi anlamını taşır. Bu durum özellikle Mezopotamya, Mısır, Anadolu ve İran gibi kadim kültürlerde bariz bir şekilde görülmektedir¹.

¹ Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bkz.: Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, 140, 156, 176, 187, Ankara 2009.

Sözü edilen eski medeniyetlerle çeşitli şekillerde münasebet kurmuş olan Arap yarımadası sakinlerinin, hastalığın kaynağı, sebepleri ve vasıtaları ile tedavi usûl ve yöntemleri konusunda bir şekilde komşularından etkilenmiş olmaları ihtimalinden hareketle konunun bu yöndeki bağlantılarını da ele almaya çalıştık.

Tedavide iki temel yaklaşımı hemen belirtmeliyiz. Bunlardan birisi ve en eski tavrın belirginleştiği hastalanmamak adına yapılan uygulamalar yani hıfzıssıhha (sağlığı koruma) tedbirleridir. Bu türden tedbirlerin daha sade ve herkesçe bilinip uygulanabilir mahiyette olduğu tahmin edilebilir. İkincisi ise daha dinamik ve skolastike özelliği ile ortaya çıkmış olan hastalığın tedavi edilmesi sürecidir. Burada teşhis, başlı başına uzmanlık alanı olup herkesin marifeti olamaz. Diğer yandan tedavide kullanılacak malzemenin nebâti mi, hayvansal mı, mineral mi yoksa madensel mi olacağı, bunların ne ölçüde ne kadar süre ile kaç defa ve ne kadar zaman aralıklarında kullanılması gerektiği gibi konular yine uzmanlık isteyen bir alandır. Bunlardaki bir eksiklik, hastanın kaybına sebep olabilir. Nitekim bu sebepten olsa gerek, kadim medeniyetlerde tıbbi bilgilerin kutsallığından bahsedilmektedir. O bilgiler, ilâhi kudret tarafından herkese gelmediği gibi eğer yazılı haldeyse o metinlere herkesin dokunamadığı da görülmektedir².

Hastalanmamak için alınan önlemlere paralel olarak hastalığın tedavisi de iki ayrı yaklaşıma sahne olmaktadır. Bunlardan ilki, temizlik, zararlı ve çirkin şeylerin yenilmemesi, beden ve çevre temizliği, faydalı ve temiz şeylerin yenilip içilmesi, hastalığın tedavisinde doğru tayin edilmiş bitkisel, hayvansal ve madeni unsurların tatbiki şeklinde özetlenebilir. Fakat gerek korunmada gerekse tedavide ikinci tarz ise, tam da bizim çalışmamızla ilgili olan, mânevî yöntemler veya majik (büyüsel, sihirsî) mahiyette tezahür eden uygulamalardır.

Burada gerek koruma gerekse hastalıktan arındırma etkisinden söz edilen uygulama ve vasıtalar büyük oranda sembolik değerdedir. Meselâ kişi kendisini, aile efradını, hayvanını veya ekinini afetlerden, belalardan korumak için küçük bazı maddeler, diş, kemik, kafatası gibi bir canlı parçası ya da biçimsel, delik eğri v.s. garip şekilli ağaç, taş ve madenlerden cansız bir cisim taşımak veya takmakla korunmayı amaçlamaktadır. Zira o şekilde inanan için bu nesnelere o biçimde oluşu tesadüfî değildir.

² Veli Atmaca, a.g.e., 123, 141, 157, 173, 182.

Câhiliyedeki mânevi korunma yollarından sihir, büyü ve uğursuzluk inancının dışında ama bunlarla bağlantılı olduğunu sandığımız okuyarak tedavi veya korunma konusunun, hadislerdeki korunma ve tedavi amaçlı dualarla alâkalı olmadığı; bunların paganist (müşrik, putperest inanç) uygulamalar olduğu hakkında kanaat bina ettiğimiz geleneştir. Bu geleneğe göre İslâm öncesi (câhiliyye) Arapları, başlarına gelmesinden korktukları muhtelif hastalıklar, kaza, belâ, yenilgi, cin ve şeytan bulaşması gibi hallere karşı kendilerini korumaya almak üzere sözlü okumalara veya yazılı ibarelere büyük önem veriyorlardı. Elbette geceden gündüze değişen atmosfer olayları ve insana yönünü şaşkırtan uçsuz bucaksız çöl yolculukları ve nerede kavuşacağını bilmediği su kuyuları kadar meçhuller içerisindeki bir kültürün insanı, öncelikle kendini korumaya almayı düşünür. Bu kadar bilinmezlik veya değişkenlik içerisinde her şeyi bilen ve bunlara hâkim olan, belki de bütün bu belirsizliklerin faili olan üstün güç veya güçlere inanılır. Bu durumda onlarla bir şekilde iletişimde olmak, onlardan sığınma istemek en garantili yöntem olmalıdır.

Hastalık ve bilumum belalardan korunmak için başvuru olan bu yöntemde bizi ilgilendiren kısım, koruyuculuğuna inanılan maddi semboller değil; sözlü veya yazılı ibarelerden müteşkil örneklerdir. İncelememiz neticesinde mahiyetine ve amacına göre oldukça çok değişik isimlerle bilinen koruyucu rukye örneklerine rastladık.

Rukye deyince şunu öncelikle belirtmeliyiz ki, çalışmamız esnasında tedavi ve koruma amaçlı olarak tatbik edilen ama temelde sözlü veya yazılı örneklerin hepsini “rukye” adıyla anacağız. Şimdilik kaydıyla çeşitli korunma örneklerine dair elde ettiğimiz bilgiler bizim genel bir isimlendirme yapmamızı gerekli kıldı. Lakin bir de bütün bu örnekler arasında sözlü ve yazılı şekillerinin olduğu hadislerde çokça zikredilip, türdeşlerine göre daha ön plana çıkan ve özel adıyla zikrettiğimiz “rukye” söz konusudur. İşte bu özel anlamdaki rukyeyi de ayrı bir madde halinde tanıtmaya çalışacağız.

Hadisler çerçevesinde ele aldığımız bu konunun daha isabetli ve şumûllü tanınması ve tanıtılması için İslâm öncesi Arap tıbbı, inancı, folkloru bütünüyle etnolojik ve antropolojik araştırmaların yapılması gerekmektedir. Bu itibarla çok iddialı ifadelerden kaçınmaya gayret edeceğiz. Ancak hadislerin önemini vurgulamak bakımından şunu söylemek mümkündür; İslâm'ın ve bilhassa hadislerin Arap kültür ve medeniyetini tanımadaki, en eski geleneklerin bile günümüze kadar gelmesindeki katkısından dolayı hem Arapların hem de konunun uzmanlarının, hadislere ve onu günümüze kadar ulaştıranlara ayrıca teşekkür borçlu olduğunu unutmamalıyız. Söz konusu çalışmaya bizi cesaretlendiren de zaten hadisler olmuştur diyebiliriz. Tıbb-ı Nebevi hadislerini çeşitli açılardan incelerken, câhiliyye dönemi

putperest arap inancının çeşitli örneklerinin olduğu ve bunların dağınık vaziyette bulunduğu dikkatimizi çekti. Hem bunların derlenmesi hem de musannaf eserlerin “Kitâbu’t- Tıp” bölümlerinde yer almış olmaları ve hadislerdeki rukye konusuyla mukayesesi amacıyla, ilgili numûnelerin ortaya çıkarılmasının faydalı olacağını düşündük.

Câhiliyye dönemi rukye çeşitleri de diyebileceğimiz bu çalışmada bazen Merfû hadisleri de kullanmadan geçemedik. Çünkü biz, câhiliyye rukyelerinin, o devrin putperestlerinin kendi inançları doğrultusunda şirk içerdiği; kendi inanç sistemlerinin âdeti bir göstergesi olduğu düşüncesiyle, örneklerini tanıtırken, Resûlullah tarafından da yasaklandığını; İslâm’a bilhassa hadislere girmediğini belirtmek gayesini güttük. Nitekim İslâmın inanç, ibâdet ve güzel ahlâk düsturlarına aykırı bir kısım uygulamaların, “Hadisler vasıtasıyla İslâm’da da varlığını sürdürdüğü” şeklindeki bazı şüpheler ve bakış açılarının, en azından Nebevî rukye ve türevlerinde söz konusu edilemeyeceğini ortaya koymak istedik.

Bu çalışmada, câhiliyyede majik tedavi için kullanılan ve hadislerde adı geçen kelime ve kavramları maddeler halinde sunmaya çalışacağız. Hadislerde adı geçen ve şifası umulan sözlü ve yazılı örnekleriyle gelenekte var olan unsurların adlarını, bunların yasaklandığını beyan eden hadislerden öğrenmekteyiz. Bu itibarla çeşitlerini isim olarak belirtirken bunların içeriği konusunda fazlaca bilgi edinemiyoruz. Bu ve benzeri listenin ortaya çıkarılmasını, dil ve kültür açısından konuyu çalışmak isteyenler için faydalı görüyoruz. Belki folklor, kültür, etimoloji ve semantik çalışanlar, bu isimlerden hareketle söz konusu rukyelerin en eski örneklerine ulaşip içeriği hakkında bilgi temin edebilir. İşte o zaman biz de meseleyi muhteva açısından mukayese gücüne kavuşabiliriz.

Sözü edilen konuyu bir makale çerçevesinde tanıtmak ve etrafında tartışma oluşturmak maksadıyla, Tasnîf Dönemi’ne ait muteber hadis kaynakları merkezli kaynakça ile yetindik. Buradan edineceğimiz genel kanaat, yöneltilecek yapıcı eleştiriler ve serdedilecek teklifler doğrultusunda konuyu tekrar ve etraflıca incelemeyi hedef edinmekteyiz.

Son olarak belirtilmesi gereken bir husus da, aşağıda ismen (maddeler halinde) zikredeceğimiz her bir kavramın yer aldığı rivâyetleri ve hadis kaynaklarındaki yerleri belirtilecektir. Maksadımız bu kelime ve kavramların rivâyetlerde geçtiğini belirtmek olup hadislerin tahlil ve tartışmasına girmek değildir.

KUR’ÂN: Bazı sahâbilerin seyahati esnasında veya seriyye olarak gittiği yerlerde, Müslüman olmamalarına rağmen bazı bedevîler tarafından hastalarına iyi gelecek rukye

sordukları, Müslümanların da Kur'ân'dan âyet veya sûreler okuyarak rukye yaptıklarına dair, akılda kolay kalması için adına "Seriyye Hadîsi" dediğimiz Ebû Sa'îd el- Hudrî hadîsi³ ile İläka b. Suhâr rivâyetlerinde⁴ açıkça görülmektedir. Her iki hadiste de belirtildiği gibi bu hizmetin karşılığı olarak muayyen bedel veya hediye aldıkları da bu esna zikredilmektedir. Asıl maksadımız, câhiliyedeki majik tedavi örnekleri içerisinde Kur'ân'ı niçin zikrettiğimizi açıklamaktır. Adından bahsettiğimiz her iki rivâyetin bize anlattığına göre bedevîler, karşılaştıkları sahabîye "Siz Medîne'den geliyorsunuz, hayırlar getirmiş birinin (Peygamber'in) yanından geliyorsunuz. Bizim bir hastamız var. Sizde bunu iyileştirecek bir rukye var mı?" diyerek talepte bulunmaları ve sahabîlerin de kendiliklerinden bir dua etmek veya câhiliyye ruyeleriyle rukye yapmak yerine "Fâtiha Sûresini" okumaları sebebiyle Kur'ân'ı buraya dahil etmeyi faydalı bulduk. Çünkü müşrik bedevîlerin ve diğer din mensuplarının en azından bazılarının, ilk defa Kur'ân'dan böylece haberdâr oldukları ve bu kitaptan okunan parçaların hastaya fayda verdiğini tecrübe etmeleri önem arz etmektedir. "İlacın (devânın) en hayırlısı Kur'ân'dır".⁵ Bu hadisten anlaşılacağı üzere, câhiliyedeki ruyeler, Hz. Peygamber'in sağlığında veya Kur'ân'ın nüzûl ettiği zamanlarda İslâm toplumunun gündeminde yer almaktadır. Kur'ân'ın bunlara karşı bir nevi alternatif olarak sunulması, onların putperest inancının izlerini taşıyor olmaları hasebiyledir. Kur'ân'ın diğer tanımları yanında ilaç olarak da ifade ediliyor olması, tıbbi açıdan ayrıca ele alınmalı fakat bu hadisi burada zikretmemizin sebebi, o zamana kadar Müslüman olan veya olmayan insanların sözlü unsurlarla şifa aradığı gerçeğini gösteriyor olmasıdır.

Böyle bir gelenek karşısında Kur'ân da kendisine inananları boşlukta bırakmamak; bu hususta câhiliyye geleneklerine insanları mecbur etmemek üzere şifa olarak indiğini, şifalı şeyler ihtiva ettiğini şu şekilde açıklamaktadır: "Biz Kur'ân'dan, iman edenler için bir şifa ve rahmet kaynağı olan âyetler indiriyoruz. Zalimlerin de ancak zararını artırır".⁶ Câhiliyyede her türlü sağlık problemi karşısında bir ruyeye veya ruyeciye müracaat edildiği yine Kur'ân'da hem durumun beyanı hem de bu uygulamanın yetersizliğini açıklama ve reddetme

³ *Buhârî*, Fedâilu'l- Kur'ân, 9, nr. 5007; *Müslim*, Selâm, V, 48, 49, nr. 62, 64; *Tirmizî*, Tıb, 20, nr. 2063; *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3900; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 22, nr. 11070.

⁴ *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3896- 3897.

⁵ *İbn Mâce*, Tıb, 28, nr. 3501, 41, nr. 3533.

⁶ *İsrâ*, 17/ 82.

sadedinde şöyle belirtilmektedir: “ve: "Okuyacak (rukyci) kim var?" denilir”.⁷ Bu âyetin çeşitli tefsir ve izahları yapılabilir. Maksadımız burada tefsir veya şerh yapmak; rivâyetlerin sıhhat tartışmalarına girmek değildir. Bu âyetleri ve hadisleri zikretmemizin sebebi konumuzla sınırlı olarak, diğer majik tedavi yöntemleri yanında “rukyc” geleneğinin de bulunduğunu âyet ve hadislerle delillendirmektir.

RUKYE: (الرقية) Çoğulu “rukâ, rakiyyu” olan “Rukyc”, Arapçada “r.k.y” kökünden gelmekte ve yukarı çıkmak, efsun eylemek ve “fi” harf-i cerrriyle, kulağına fısıldamak anlamlarına gelir⁸. Kültürel olarak “Rukyc”, “Ûze” ile eş anlamlıdır⁹. Her ikisi de hummâ ve sara gibi hastalıklara maruz kalanlara takılan, iyileştirdiğine ve koruduğuna inanılan muska veya nazarlık olarak kullanılır¹⁰. Yukarıda kaynaklarına işaret ettiğimiz rukyc kelimesi, “rakâ-yerkî- rukyen, rukiyyen ve rukyeten şeklinde, efsun yapmak, okuyup üflemek ve yaltaklanmak anlamına gelmektedir. Diğer vezinden olan ise “rakiye- yerkâ- rayken, rukiyyen ve rukyeten kalıbında, yükselmek, dağa çıkmak, üzerine çıkmak gibi anlamlara gelir. Her iki vezni birlikte yorumladığımızda da, insanı hasta eden varlıklara karşı koruma uygulaması veya efsun yapmak, bir nevi onların gönlünü almak, tarzıye veya yaltaklanmak suretiyle kişinin durumunu yükseltmek, hedef olmaktan kurtararak ve rahata erdirmek şeklinde bir anlama ulaşmak mümkün olabilir.

İbn Manzûr’un izâhında, câhiliyyede rukyc işinin nasıl uygulandığını îmâ eden anlam ise: rukyecinin, hastalıktan korunmak veya kurtulmak için kişi üzerinde taşınması gereken (muska, nazarlık, ip v.s. simgesel) şeylere, sığınma dualarını okuyup üflemesidir¹¹ denilmektedir. Bunun için İslâm öncesi Araplarda belli kişilerin tatbik ettiği; uzmanlık alanlarından birisi de rukycdir. Rukycenin suya veya yiyeceğe okuyarak verileni, yazılı olarak kişinin üzerinde taşınanı, hastaya sözlü olarak okunanı, yazılı belge halinde verileni, bunun

⁷ *Kıyâme*, 75/ 27.

⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l- A'yn*, V, 210, yz., trz., I- VIII; Mütercim Âsım, *Kâmus*, “r.k.y.” mad. IV, 986, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1305. Aynı kelimenin, sihir yapmak anlamı da vardır.

⁹ Ali b. İsmâil b. Sîde, *el- Muhkem ve'l- Muhîtu'l- A'zam*, “r.k.y.” mad., VI, 309, Riyâd, 1958, I- VII.

¹⁰ Muhammed Murtazâ ez- Zebîdî, *Tâcu'l- Arûs min Cevâhiri'l- Kâmus*, “r.k.y.” mad., XXXVIII, 175- 177, Kuveyt, 1965, I- XXXX.

¹¹ Ebû'l- Fazl Cemâluddîn b. Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, “r.k.y.” mad., V, 293- 294, Beyrut, 1999, I- XVIII.

doğrudan kişiye tatbik edileni, uygulanırken hastaya tükürerek yapılanı vardır. Ancak buradaki söz veya lâfızlar başkaları tarafından bilinmeyen ve anlaşılmayan ibarelerdir. Öyle ki, eski kültür ve dillerin ürünü olan bu ifâdelerin anlamını, bizzat uygulayanların bile bilmediğini zannediyoruz.

Genel mânâda rukye adı altında çeşitli türler olarak sınıflandırabileceğimiz uygulamaları, mahiyeti itibariyle ikiye ayırabiliriz. Birincisi, hasta olmadan önce hastalığa karşı veya zararlı bir varlığın saldırısından kurtulmak ya da mânevî bir varlığın tasallutundan emin olmak için yapılan ve korunma amaçlı olanlardır. İkinci grubu ise maddi veya mânevî sebeplerle hasta olunduktan sonra hastanın bunlardan kurtulmak için başvurduğu rukye çeşitleridir.

Şifalı sayılan unsurlardan birisi de dua tarzındaki okumalardır. Bunun diğer medeniyetlere has olanları olduğu gibi, Hz. Peygamber'in yasakladığı câhiliyye tarzı olanları da vardır. Kelime aynı olmakla birlikte mahiyeti farklı olan İslâma uygun rukye hakkında bolca rivâyet vardır. Şimdilik konumuz itibariyle şifalı unsurlardan birisinin de rukye olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Rukyenin ne zaman ve kimler tarafından ilk olarak uygulandığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hz. Peygamber Medine'de rukyeyi yasaklamıştı. Ama insanlar sıkıntıya girdi. Medîneli Âlu İmrân b. Hazm ailesinden insanların rukye yaptıklarını, bunu da zehirli haşerâta karşı yaptıklarını Resûlullah'a söyleyince O da bu rukyeyi görmek istedi: "Bana rukyenizi gösterin" dedi. İnceledi ve "Bunda bir sakınca yok; bir takım andlaşmalar" dedi.¹²

Câhiliyyede hastalıklara karşı ilaç veya tedavi edici unsur olarak başvuru çarelerden biri de rukyedir. Hz. Peygamber'in hadislerinde de çokça yer verilen rukye, câhiliyyedeki rukye ile sadece isim benzerliğine sahiptir. Mesela itikad açısından aralarında önemli farklılık vardır. Câhiliyyede diğer benzerleri gibi tıbbi çare olarak başvuru rukye, mutlak çözüm kaynağı sayılır, hastayı mutlaka iyileştireceğine inanılırdı. Oysa Resûlullah'ın izin verdiği rukye sadece bir dua veya temenniden ibarettir. Mutlak şifa rukye v.s. den beklenmez, Allah'tan beklenir. Cebele b. Ezruk'un anlattığına göre Hz. Peygamber, çok delikli bir duvarın dibinde namaz kıldı. İki rekât arasında oturduğunda delikten bir akrep çıkıp soktu. Resûlullah bunda etkilendi. İnsanlar Peygamber'e rukye yaptılar. Kurtulduğunda Hz.

¹² *bn Mâce*, Tıb, 34, nr. 3515.

Peygamber; “Allah bana şifa verdi, sizin rukye değil!”, buyurdu.¹³ “Rukye, temîme ve tivele şirkir”.¹⁴

“Allah'ın Resûlü hastalandığı zaman kendisine şifâ verici sûreleri Mu'avvizât (Felak ve Nas)'ı okur, üflerdi. Ağrısı şiddetlendiği zaman O'na ben okur ve O'nun elinin bereketiyle, kendi elini O'nun vücuduna sürerdim”¹⁵.

“Peygamber (s.a.s.) her gece yatarken iki elini birleştirir, sonra bunlara nefes ederdi. İki eline: “Kul huve'llâhu ahad”, “Kul e'ûzu bi Rabbi'l-felak” ve “Kul e'ûzu bi Rabbi'n-nâs”ı okurdu, sonra bunlarla vücûdundan yetişebildiği yerleri sıvazlardı. Elleriyile başı ve yüzü üzerinden başlar, vücûdunun ön kısmını sıvazlardı. Bunu üç defa tekrarlardı”¹⁶.

MEMLEKET TOPRAĞI: (تربة أرضنا و بريقة بعضنا) Hz. Peygamber'e bir insan hastalığından şikâyetçi olarak gelirse, onda bir yara veya yaralanma olursa parmağını toprağa değdirip sonra kaldırır ve “Bismillah, türbetü arzinâ (yerimizin toprağı), bi rîgati ba'dînâ, yüşfâ sakîmunâ, bi izni rabbinâ” (Bismillah, beldemizin toprağı bazılarımızın tükrüğü, Allah'ın izniyle hastamızın şifa bulması için) duasını yapardı.¹⁷

Memleket toprağının şifa olması nasıl bir mahiyet arzeder, şimdilik bunu bilmiyoruz. Resûlullah'ın “memleketimizin toprağı” tabirini kullanmasıyla ilgili rivayetlere Yûsuf b. Muhammed'in, dedesi Kays b. Şemmâs'tan naklettiği hadisi de eklemek gerekmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, onu ziyarete gittiğinde; “İkşifi'l- be'se rabbe'n- nâs” (Hastalığı gider ey insanların Rabbi!) diye dua etmiş sonra Bathân vadisinden bir avuç toprak almış ve bir bardağa koymuş sonra su ile birlikte bu bardağa nefes etmiş (üflemiş) nihayet üzerine serpmiştir.¹⁸

NEFES: (النفس) Aslen Arapça olan bu kelime ile ifade edilen hastalık sebebi “cin ve şeytana dayandırılan” bir tür ilişme, cinlerin nazarı veya şeytanın dokunması şeklinde anlam

¹³ Ali el- Müttakî el- Hindî, *Kenzu'l- Ummâl*, X, 28401, 28523; İbn Hacer, *el- İsbâbe*, II, 61.

¹⁴ *Ebû Dâvud*, Tıb, 17, nr. 3883.

¹⁵ *Buhârî*, Fedâilü'l-Kur'ân, 14, nr. 5016; *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3902, De'avât, 12, nr. 6319.

¹⁶ *Buhârî*, Fedâilü'l-Kur'an, 14, nr. 5017. Aynı hadisin “*Rahatsızlandığında Resûlullah, kendisine benim okumamı söyler (emreder)di*” kısmı için bkz.: *Buhârî*, Tıb, 39, nr. 5748.

¹⁷ *Buhârî*, Tıb, 38, nr. 5745- 5746; *Müslim*, Selâm, V, 44, nr. 51; *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3895; İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5708.

¹⁸ *Ebû Dâvud*, Tıb, 18, nr. 3885.

taşıyan bir nevi hastalık olup Arapçada keskin “s” yani “sin” ile yazılır. Biz “sin” ile yazılardan yani nazar anlamına gelen nefesten bahsedeceğiz. Rukyenin yapılabileceğine dair hadislerde geçen hastalık türlerinden birisi de “nefes”tir.

Gerek lügavi olarak gerekse hadislerde göz değmesi anlamında kullanılan farklı kelimeler vardır. Nazar, nazra, ayn gibi nefes de bunlardan biridir. “Nefesu’ş- Şeytân, tabiri şiirlere ve gazellere ıtlak olunur. Şârih der ki, “Şiirler kâzib kısmından olmakla şeytana izâfe edilir. Lakin Münâcât ve Na’t-ı Şerifeler dua kısmından sayılır. Bu yüzden nefesi’ş- şeytandan Allah’a sığınırım dersin. Bundan kastedilen şey şiirdir. Neffâsâti fi’l- ‘Ukad tabiri ise, iyi (sıkı) düğümleyip ona efsunla üfledikleri için sihircilere ıtlak olunur. Müellife göre bu üflemelerin tefsiri kadına (müennese) mebnidir. Zira ekseri cadılık yapanlar kadındır”.¹⁹

Bazı şifa hadislerinde kendisinden korunulan ve korkulan şeyin“hemezâtu’ş- şeytân” olduğu belirtilmektedir.²⁰

Resûlullah bir defasında hasta iken Cibrîl gelerek, “Yâ Muhammed! Hasta mısın (iştekeyte)?” diye sordu. O de, evet, dedi. Cibrîl, “Bismillahi erkîke min külli şey’in yû’zike min şerri nefesin ev aynin hâsidin. Allahu yeşfike bismillahi erkîke” (Seni üzene, nefesin şerrine ve hasetçinin nazarına karşı sana Bismillah (Allah’ın ismi) ile rukye yapıyorum. Allah sana şifâ versin, Bismillah’la sana rukye yapıyorum) diyerek rukye yaptı.²¹ Burada görüldüğü gibi “nefes” tabiri yer almaktadır. “Rukye sadece nefes, hume (haşerât zehiri) ve ledğa (akrep, yılan sokması) için yapılır”.²²

Sehl b. Huneyf: “Biz bir defasında yürüyorduk, bir akarsuya rastladık. Ona girdim yıkandım ama hummaya tutuldum. Bu Peygamberimiz’e söylenmiş. O da dedi ki: “Ebû Sâbit (Sehl)’e gidin de kendine okusun (te’avvuz etsin)!” dedi. Osman b. Hakîm’in nenesi Rabâb da Sehl’e: “Efendim bu *rukye-i sâliha* mı? (Rukye yaptırmak doğru mu?)”²³ diye sordu. O da

¹⁹ Mütercim Âsım, *Kâmus*, “n.f.s.” mad., I, 691.

²⁰ *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3893.

²¹ *Müslim*, Selâm, V, 31, nr. 38.

²² *Ebû Dâvud*, Tıb, 18, nr. 3888.

²³ Çalışmamızda bazı örneklerine rastlanacak olan ifadelerden birisi de “*Rukye-i Sâliha* veya *Sahîha*”dır. Bu terkipten anlaşılması gereken hususun ne olduğu merak edilirse, câhiliyye rukyesinin şiddetle yasaklandığı, Peygamber’e arz edilenlerin titizlikle kontrol edildiği göz önüne alınırsa, sözü edilen ibâreden “*Rukye-i Şer’iyye*” yani Resûlullah’ın izin verdiği türden bir uygulamanın kastedildiğini zannediyoruz.

cevaben: “Rukye sadece kem göz (nefes) veya hume ya da böcek ısırması (ledğa) için yapılır”²⁴ dedi.

Nazra ise cinin nazarı için kullanılır. Bazen da insandan insana geçen göz için kullanılır.

Ümmü Seleme'den bildirildiğine göre, Resûlullah odasına girmişti, cariyenin (kız çocuğunun) benizinde göz değmesi (nazra) gördü. Yani kızın yüzü solgundu. Hz. Peygamber: “*Bunda nazar (nazra) var. Efsun (rukye) yaptırıydınız*” dedi.²⁵

Câmi’u’l- Usûl’deki şerh kısmında açıklandığına göre nazarın kaynağı insan olduğu gibi cin de olabilir. Meselâ Ta’n, mızrakla öldürme anlamına geldiği gibi, cinin nazar etmesine de denilir.²⁶ İbn Esîr’in ta’likinde: nefes, insana isabet eden ayn (nazar) anlamındadır. Filana göz isabet etti demek nefesi isabet etti anlamına gelir.

Buradaki kavramlardan anladığımız üzere, “ayn” insan nazarının değmesi, “nefes” cin ve şeytanın nazarı ve münhasıran “nazra” ve “ta’n” da cinin nazarının değmesi anlamına gelmektedir.

NEFES: (النفث) Biz bu maddede şifa maksatlı olan yani peltek “s” ile yazılardan (üflemeden) bahsedeceğiz. Nefes, okurken veya okuduktan sonra hastaya üflemdir. Ancak tefl’de olduğu gibi tükrük çıkartılmaz. Nefes kelimesinin yer aldığı bazı rivâyetler şöyledir: “*Resûlullah hastalandığında keni kendine mu’avvizâti okur ve üflerdi (nefes ederdî). Ağrısı şiddetlendiğinde O’na ben (Hz. Aişe) okurdum, bereketini umarak kendi sağ eliyle kendisine mesh ederdim*”.²⁷ “*Resûlullah rukye yaparken nefes ederdî*”.²⁸

TA’VİZ: (التعويد) Sülâsi (kök) anlamı, sığınma ve korunma anlamındaki Arapça “avz” kelimesinin türemiş şekli (tef’îl vezninde) olan ta’vîz, İslâm geleneğinde Allah adıyla

²⁴ *Ebû Dâvud*, Tıb, 18, nr. 3888; İbn Esîr, *el- Câmi’u’l- Usûl*, VII, nr. 5702.

²⁵ *Buhârî*, Tıb, 35, nr. 5739; *Müslim*, Selâm, V, 46, nr. 56; İbn Esîr, *el- Câmi’u’l- Usûl*, VII, nr. 5703.

²⁶ İbn Esîr, *el- Câmi’u’l- Usûl*, VII, nr. 5735.

²⁷ *Buhârî*, Tıb, 32, nr. 5735, 39, nr. 5748, *Fedailu’l-Kur’an*, 14, nr. 5016; *Müslim*, Selâm, V, 42-43, nr. 47- 49; *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3902, *De’avât*, 12, nr. 6319; *Muvatta*, Ayn, s. 673, nr. 1710; *İbn Mâce*, Tıb, 38, nr. 3529; İbn Esîr, *el- Câmi’u’l- Usûl*, VII, nr. 5712. Peygamberimiz’in rukye yaparken nefes ettiğine dair başka bir rivayet için bkz.: *Ebû Dâvud*, Tıb, 18, nr. 3885.

²⁸ *İbn Mâce*, Tıb, 38, nr. 3528.

korumak, muska, nazarlık v.s takmak anlamlarına gelir. Ta'avvuz ise Allah'a sığınmak, â'ize'nin çoğulu olan avâiz ise dört adet yıldız ismi demektir. Harpte kavmin birbirine sığınmasına ise ta'avuz denilir. Uvazatün (çoğulu: uvaz) da nazarlık, muska ve efsun anlamına gelir.

Câhiliyyede sığınmak, sığdırmak, korunmak ve korumak adına yapılan sembollerle, yazı ve sözle tatbik edilen birçok uygulama biçimi vardır. Bunlardan bazıları vâhine, tivele, üzet, ved'a, kâmile ve temîme'dir.

Mu'avvizatân (tesniye) tabiri ile Hz. Peygamber'in kendine,²⁹ torunlarına ve sair insanlara³⁰ okuduğu veya tavsiye ettiği korunma sûreleri kastedilir. Bunlar "qul" (De ki!...) emriyle başlayan Felak ve Nâs sûreleri olup bazen muavvizât (çoğul) şeklinde söylendiğinde İhlâs sûresinin de buna ilave edildiğini, aşağıda kaynaklarına işaret ettiğimiz bazı rivâyetlerde görmekteyiz. Bazen Âyete'l- Kürsî'yi de buna dâhil edenler olmuştur ancak buna dair bir rivayete rastlamadık. Meşhur olanı ve ikili (tesniye) şeklinde ifade edildiğinde sadece Felak ve Nâs sûreleri kastedilmiştir.

"Resûlullah, cinlerin ayn'ından (nazarından) sonra da insanların ayn'ından (nazarından) ta'viz yapardı (korunma duası ederdi). Ama mu'avvizteyn nazil olunca onları okuyup; önceki okuduklarını terk etti".³¹

Resûlullah çoğunlukla Felâk ve Nâs sûrelerini, sığınma ve korunma (ta'vîz) için okurdu³² ancak Felâk ve Nâs ile beraber İhlâs sûresinin zikredildiği rivâyetler de vardır.³³

Bununla ilgili rivâyetlerden birisi şöyledir, "İki oğlumu (torunumu) bana getirin, onları İbrâhim'in iki oğlu İsmâîl ve İshâk'ı sığındırdığı şeyle koruyayım: "sizin ikinizi Allah'ın tâtâm (eksiksiz) kelimeleriyle her türlü şeytana, zehirli şeylere ve dokunucu göze karşı sığındırırım".³⁴

²⁹ Müslim, Selâm, V, 31, nr. 48.

³⁰ Müslim, Selâm, V, 31, nr. 47.

³¹ İbn Mâce, Tıb, 33, nr. 3511.

³² Müslim, Selâm, V, 42-43, nr. 47-48. Bu rivâyetlerde çoğul olarak "Mu'avvizât" tabiri geçmektedir.

³³ Buhârî, Fedailu'l-Kur'an, 14, nr. 5017, Tıb, 39, nr. 5748.

³⁴ Tirmizî, Tıb, 18, nr. 2060; Kenzu'l- Ummâl, X, nr. 28390.

NAHŞE: (النخشة) Bir tür rukye çeşidi veya rukyenin bir başka adıdır. Amr b. Hazm'ın anlattığına göre O, "Hz. Peygamber'e yılan ısırmasına karşı "nahşe" gösterdim O da bana bunu uygulamamı emretti", demektedir.³⁵

TÜKRÜK: (بزاق و بريقة بعضنا) Araştırmalarımız neticesinde elde ettiğimiz rivâyetlerin hiçbirisinde Resûlullah'ın hastalara yaptığı dua esnasında veya sonrasında üflerken aynı zamanda tükürdüğüne dair bir bilgi nakledilmemektedir. Bazı rivayetlerde meselâ Hârice b. Salt et- Temîmî'nin amcası İlâka b. Suhâr'ın Müslüman olup kabilesine dönerken kendisinde hayırlar olduğunu, hayırlar getirmiş olan adamın (Hz. Peygamber'in) yanından geldiğini duyan bedevi kabilenin bir deliye okumasını istemesi hadisesinde İlâka'nın uygulamasında gördüğümüz rukyede tükürme işini, bazı sahabilerin cahiliye tecrübesine bağlamak gerekmektedir. Yani rukyede tükürme işi nebevî değil tecrübî olup İlâka b. Suhâr³⁶ ile bizim, adına "seriyye hadisi" dediğimiz Ebû Eyyub el- Ensârî'den nakledilen bir rivâyetin³⁷ bazı tariklerinde geçmektedir. Bazı rivayetlerle sınırlı olan tükürerek okumanın câhiliyye geleneği olduğu kanaatindeyiz. Aynı durum, rivayet farklılıkları hesaba katılırsa, Dîmâd b. Sa'lebe hadisinde de olabilir.³⁸

TEFL: (التفل) Arapçada tükürmek ve ağzınaki suyu boşaltmak anlamına gelen bu kelime, Arapların tedavi için tatbik ettikleri rukye geleneğinde, hastaya okuyup üfürürken tükürmek anlamında kullanılmaktadır. Buna dâir rivâyetler Seriyye Hadisi'nin bazı tariklerinde, İlâka b. Suhâr ve Dîmâd b. Sa'lebe'nin gayr-i müslim bedevilere yaptığı rukyelerde görülmektedir.³⁹ Ancak biz genel olarak ne Hz. Peygamber'in ne de bir sahabînin bir başka sahabîye rukye yaparken tükürdüğüne dair bir bilgiye rastlamadık.

³⁵ *İbn Mâce*, Tıb, 35, nr. 3519.

³⁶ *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3897, 3901.

³⁷ *Müslim*, Selâm, V, 49, nr. 63; *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3901.

³⁸ *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3896-3897, 3900; İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5722.

³⁹ *Buhârî*, Fezâilü'l- Kur'ân, 9, nr. 5007, Tıb, 39, nr. 5749, Tıb, 33, nr. 5736; *Müslim*, Selâm, V, 49, nr. 64; *Müslim*, Selâm, V, 48, nr. 62; *Tirmizî*, Tıb, 20, nr. 2063; *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3900; *Ahmed b. Hanbel*, IV, 5, nr. 10985, IV, 22, nr. 11070, IV, 88- 89, nr. 11399; İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5720'nin ta'likinde. Aynı yerde "tefl" kelimesine de açıklama getirilmekte ve "nefes" etmede tükürme işi yok iken tefl'de görünür şekilde tükürme vardır, denilmektedir.

Resûlullah'a nisbet edilen Merfû uygulamada O'nun, parmağına tükruk bulaştırıp yere dokundurarak "memleketimizin toprağı ve bazılarımızın tükruğı" tabirini kullandığı nakledilmektedir.⁴⁰

Yukarıda zikredilen birkaç hadisten anlaşılan bir başka durum, Hz. Peygamber'in bizzat şifa kaynağı veya vesilesi olarak hem Müslüman hem de müşrikler arasında kabul görmesidir. Müstkil bir çıışmada incelenmek kaydıyla söylemek gerekirse belki ehl-i kitâb da bir peygamber olarak Hz. Muhammed'i şifa verme özelliğı ile tanıyor olmaları veya insanlardan gelecek hiçbir şeyin kendisine zarar vermeyeceğı bir kişi olarak telakki etmeleri, önceki kültür ve inancın tesiri olarak temellendirilebilir. Nitekim Hayber'de Yahudilerin (bir kadının) kendisine zehirli koyun eti getirmesiyle ilgili rivayette yer alan ifadeler bunu desteklemektedir.⁴¹

Bu vasıflarda birisinin gerek bedensel artık ve atıkları gerekse kullandığı eşyanın şifâ kaynağı ve zararlı şeylere karşı koruyucu olarak nitelendirilmesi canlı geleneğın hazırladığı bir durumdur. Oysa ne Kur'ân'da ne de hadislerde bunlara açıkça delil teşkil edecek hiç bir bilgiye rastlamamaktayız. Genelde resûllerin özeld e Hz. Peygamber'in kabul görmüş olan bizzat duası, temennisi, kendi iradesi ile kendine ait bir eşyayı veya artığı vasıta olarak kullanması, O'nun gıyabında veya vefatından sonra da o artıkların veya eşyanın sağlık, şifâ veya bereket getireceğı veya zararlardan koruyacağı anlamına gelmeyecektir. Günümüzdeki bazı uygulamaları, vefat etmiş olan insanın veya herhangi bir canlının, bitki ve hayvan kalıntısının, iskeletin ya da diş, boynuz, kuru kafa, pençe gibi bazı parçaların kullanılması geleneğının devamı olarak animist inanç kalıntılarıyla irtibatlı sayılmalıdır.

NÜŞRE: (النشرة) "Ĝurfe" vezninde nüşre, rukye ve efsuna denir ki, mecnûn ve hasta makûlesine, hastalık sebebini neşr ve tefrik eylediğı için, tedâvi maksadıyla tatbik olunur".⁴²

Bir rivâyete göre "Resûlullah'a nüşre soruldu; O da "o şeytan işidir" dedi.⁴³ Nüşre kelime olarak açmak, yaymak, yayınlamak, dağıtmak, deliye veya hastaya muska yazmak, ölüyü diriltmek, ağaç yapraklanmak, baharın tabiat yeşermek gibi anlamlara gelmektedir.

⁴⁰ *Müslim*, Selâm, V, 44, nr. 51; *Ebû Dâvud*, Tıb, 19, nr. 3895; *İbn Mâce*, Tıb, 36, nr. 3521.

⁴¹ *Buhârî*, Tıb, 55, nr. 5777; *Müslim*, Selâm, V, 39, nr. 43.

⁴² Mütercim Âsım, *Kâmus*, "n.ş.r." mad., II, 706; Cübrân Mes'ûd, *er-Râid*, "n.ş.r." mad., II, 1502.

⁴³ *Ebû Dâvud*, Tıb, 9, nr. 3868.

Câhiliyye kültüründe ise ta'vîz (sığınma) ve rukye (durumunu, sağlığını yükseltme) gibi amaçlı bir uygulamadır. Birine koruma veya iyileştirme duası yaptıklarında aynı tabiri; "neşertuhû" şeklinde kullanırlardı. Buna nüşre denmesi, hastalıktan ayrılıp sağlığın ortaya çıkmasından dolayıdır. Yani hastalığın nüfuz edip, ablukaya alarak kişiyi anormalleştirmesine, tabii ve doğal halini gizlemesine karşı, nüşre sonucunda hastanın bu örtülme ve kuşatılmadan sıyrılıp ortaya çıkması inancından dolayı bu isim verilmiştir. Câhiliyye halkı için bu uygulama tıbbi bir gelenek olup onunla tedavi olurlardı.⁴⁴

Câhiliyye âdeti üzere yapılan diğer uygulamalar gibi nüşrenin de nebevi hükümlerle yasaklanmış olmasına rağmen İbn Mâce'nin bab başlığı ve altında verdiği hadis ayrı bir anlam içermektedir. Yasak olan nüşreye rağmen bu kısımda nakledilen hadise göre musannıf İbn Mâce acaba nüşrenin İslâm'a yani Hz. Peygamber'e ait şeklini mi imâ etmek istemiştir bilemiyoruz. Hadis şu şekildedir. Ümmü Cündeb'in şahit olduğu şekliyle "Resûlullah Kurban Bayramı'nın birinci gününde vadinin içinde Akabe Cemresi'ni icra ediyordu. Görevini yapıp ayrıldı, lâkin elinden tuttuğu konuşama özürlü çocuğuyla Has'am kabilesinden bir kadın onu takip ediyordu. Seslendi kadın: "Yâ Resûlallah! Hısım akrabamdan varım yoğum bu oğlum, başka kimsem yok. O da hastalıklı; konuşamıyor! Dedi. Resûlullah; "Bana biraz su getir" dedi, su geldi. O sudan ellerini yıkayıp ağzında gargara yaptı sonra kadına verdi. Bundan içir, üzerine serp ve Allah'tan onun için şifa iste" buyurdu. Ümmü Cündeb, "O kadınla karşılaştım ve o sudan biraz da bana hediye etsen" dedim. Kadın, "Ancak bu çocuğa ait" dedi, vermedi. Bir zaman sonra kadınla karşılaştığımızda oğlunun durumunu sordum. O da, "Kurtuldu ve öyle akıllandı ki bildiğin gibi değil", dedi.⁴⁵

TEMİME: (التميمة) Bu büyüsel malzeme "Nazara karşı çocuklara takılan alaca ve benekli göz boncuğuna denir,⁴⁶ nazardan ve ruhlardan korumak için Arapların çocuklarına taktığı şeydir".⁴⁷

Diğerleri gibi Temîme de koruyucu uygulamalardan biridir. Araplar bununla çocuklarından ayn'ı (nazarı) uzaklaştırmış olduklarına inanırlardı. Oysa Resûlullah onu batıl saydı.⁴⁸

⁴⁴ İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5727 ve dipnotu.

⁴⁵ *İbn Mâce*, Tıb, 40, nr. 3532.

⁴⁶ Mütercim Âsım, *Kâmus*, "t.m.m." mad., IV, 201.

⁴⁷ Luveys Ma'lûf, *Müncid*, "t.m.m." mad., I, 64, Beyrut, 1973.

“Temîme (tamamlayıcı)’yi takanın isteğini Allah tamamlamaz, Ved’a (belayı savuşturan) takana ise huzur ve sükûnet vermez”,⁴⁹ şeklindeki rivâyette görüldüğü üzere Araplar, lügattaki kelimelerin anlamlarında majik (büyüsel) bir çıkarım yaparak, takılan şeylerden bekledikleri işleve göre isim vermektedirler. Temîme kelimesinin geçtiği başka bir rivâyete göre Hz. Peygamber: “*Kim Ved’a takınırsa Allah onu korumaz, kim de temîme takınırsa Allah onun işini tamama erdirmez*”,⁵⁰ buyurmuştur.

“*Rukye, temîme ve tivele şirktir*”.⁵¹ Aynı hadis İbn Mâce’de sebab-i tahdîs⁵² ile geçmektedir. Yani Abdullah b. Mes’ûd’un hanımı Zeynep’in gözü ağrıyor ve yaş akıyormuş. Bunun kesilmesi için bir ihtiyar kadına gözünü tedavi ettiriyormuş. Muhtemelen kadın bu uygulamayı bir ip vasıtasıyla yapıyordu ve adına rukye deniliyordu. Çünkü bir gün Abdullah eve geldiğinde evdeki ihtiyar kadın perdenin arkasına saklanmış. Abdullah hanımına dokununca karanlıkta eline ip gelmiş ve karısına “bu ne?” diye sorunca Zeynep de durumu kocasına şöyle anlatmıştır: “Bu benim için humra hastalığına karşı rukyedir”, dedim. Abdullah bu ipi söküp attı ve “Abdullah’ın hâne halkı şirk mahsülü şeylere muhtaç değildir” dedi. Devamında “*Resûlullah’ı, rukye, temîmeler ve tivele şirktir*” derken duydum, dedi. Ben de; “Bir gün dışarı çıktığımda bir adamı gördüm. Ondan taraftaki gözüm yaşarmaya başladı. Ben de bu kadına rukye yaptırınca yaşarma duruyor, yaptırmadığımda yaşıyor, dedim. O, “Bu şeytandır; ona uyduğunda (kadına rukye yaptırdığında) seni rahat bırakıyor, karşı çıktığında ise parmağını senin gözüne dürtüyor. Oysa Resûlullah’ın “*Ezhibi’l- be’s...*” diye başlayan duasını okusaydın senin için daha hayırlı ve muvafık olurdu” dedi.⁵³ Bu rivayette bahsi geçen kadının uyguladığı rukyede ip kullanılması ve konuşma esnasında muhtemelen söylediği garip sözler dile getirilmiş olmalı ki İbn Mes’ûd bunlardan sonra bu uygulamanın câhiliyye âdeti olduğunu bilerek kesin tavrını koymuştur diye düşünüyoruz. Ayrıca rukye

⁴⁸ Temîme’nin tedavi veya koruma vasıtası olarak kullanımının yasaklandığına dair hadisler için bkz.: *Ebû Dâvud*, Tıbb, 17, nr. 3883; *İbn Mâce*, Tıbb, 39, nr. 3530; İbn Esîr, *el- Câmi’u’l- Usûl*, VII, nr. 5633.

⁴⁹ Hâkim, *Müstedrek*, V, 305, nr. 7576, V, 597, nr. 8338.

⁵⁰ *Kenzu’l- Ummâl*, X, nr. 28418.

⁵¹ *Ebû Dâvud*, Tıbb, 17, nr. 3883.

⁵² “Sebeb-i tahdîs” tabiriyle kısaca, Resûlullah’ın vefatından sonraki dönemlerde, hadisin nakletilmesini gerektiren bir olayı veya talebi kasdetmekteyiz.

⁵³ *İbn Mâce*, Tıbb, 39, nr. 3530.

malzemesi olarak bir ipten bahsedilmektedir. İşte bizim “Temîme” maddesini ilgilendiren de bu iptir. Anlaşıldığına göre bu ip Zeynep’in bir tür korunma veya tedavi maksadıyla üzerinde taşınması önerilen malzemedir.

İmrân b. Husayn’in anlattığına göre Resûlullah, elinde bakır halka olan bir adam gördü. “*Bu halka ne?*” diye sorunca adam, “Bu vâhineye (zayıflık, güçsüzlük) karşı koruma” dedi. Resûlullah da, “*Çıkar onu! O, senin gücünü değil ancak güçsüzlüğünü artırır*”, buyurdu.⁵⁴

İsâ b. Abdurrahman, “Bir gün hasta olan Abdullah b. Ukeym’i ziyarete gittik ve ona bizden birisi, “Hastalığa karşı bir şey takınsaydın?” dedi. O da, “Bir şey takarım ama Resûlullah: “*Kim bir şey takınırsa ona havale edilir (vukkile ileyh)*” dediği⁵⁵ için takmam dedi.

İsâ b. Hamza (İsâ b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ): “Abdullah b. Ukeym (Ebû Ma’bed el- Cühenî) hastaydı, ziyaretine gittim. Onda kızarıklık (Humre, yılanlık) gördüm ve ona “Niye bir şey (temîme) takmıyorsun?” dedim. O da: “Allah korusun (ölüm ondan daha yakındır)”, Resûlullah dedi ki; “*Kim bir şey takınırsa işlerin vekâleti o şeye devredilir*”,⁵⁶ şeklinde cevap verdi.

Mâlik b. Enes’e muska ve hırz takılmaktan soruldu. O da bunuları takmanın şirk olduğunu söyledi. Kendisine İbn Ömer’den gelen bir rivâyeti zikretti: Resûlullah buyurdu ki; “*Tiryâk (panzehir) içen veya temîme takanın başına gelen şeyden başkaları sorumlu değildir*”.⁵⁷

Abdurrahman b. Ebî Leylâ’nın naklettiği bir haberde anlatıldığına göre Abdullah b. ‘Ukaym el- Cühenî’de çibanlar çıktı ve arkadaşları da ona, yahu “*hırz*” (koruyucu bir muska) taksan ya? dediler. Abdullah da “Canımın ona bağlı olduğunu bilsem bile öyle bir şey takmam. Çünkü Peygamber, bize onu takmayı yasakladı, diye cevap verdi⁵⁸.

Yine Hâkim’in naklettiği bir rivâyette: “Adı Abdullah b. ‘Ukaym olan Ebû Ma’bed el- Cüheni hasta olunca oğlu kendisine: “İyileşmek için niye bir şeyler takmıyorsun? deyince,

⁵⁴ *İbn Mâce*, Tıb, 39, nr. 3531.

⁵⁵ *Ahmed*, *Müsned*, VI, 461, nr. 18804.

⁵⁶ *Tirmizî*, Tıb, 24, nr. 2072; İbn Esîr, *el- Câmi’u’l- Usûl*, VII, nr. 5728.

⁵⁷ İbn Esîr, *el- Câmi’u’l- Usûl*, VII, nr. 5729.

⁵⁸ *Kenzu’l- ‘Ummâl*, X, Tıb, nr. 28552.

babası da: Resûlullah: “Korunmak için birşeyler takanın hâli o taktığı şeye havale edilir”⁵⁹ diyerek yasaklanan rukye, temime v.s.’nin mutlak gücüne inanıp, Allah’ın takdirine ve kudretine tevekkül etmeyen kişinin ihtiyaçlarına Allah’ın kefil olmayacağını vurgulamıştır.

Câhiliye tarzında hazırlanıp, zindelik vermesi, kötülüklerden koruması, güç ve sağlığı tam olarak koruması veya huzur ve sükûnet vermesi için, bu anlamları içeren ve aynı adlarla anılan diğer türlerin de vrlığı söz konusudur.

Û’ZE: (العوذة) Bu sembolik malzeme de câhiliye geleneksel korunma ve tedavi inancının izlerini kesin olarak yansıtan zengin çeşitlerden birisi olup adına “û’ze” denilmektedir. Ta’vîz ile aynı kökten gelen ve “sığınma” anlamında kullanılan bir türdür. Bu tür sığınma putların ve şeytanların isimleriyle hazırlanır⁶⁰. Dolayısıyla kendisini koruyacak olan varlık veya varlıkların adıyla hazırlanması gayet üzerinde durulması gereken bir durumdur.

“Kim Ved’a takınırsa Allah onu korumaz, kim de temîme takınırsa Allah onun işini tamama erdirmez”.⁶¹

VED’A: (الودعة) Ved’a kelimesi, denizden çıkarılan ve çocukların boynuna asılan deniz hayvanı kabuğuna verilen isimdir. Daha ziyade nazar değmesinden korunmak için takılır. Fiil olarak kullanıldığında, emaneten bırakmak, geçici olarak terk etmek, kesmek, durdurmak ve bir şeyi bir şey içinde korumak, muhafaza etmek anlamlarına gelir. “Kim Ved’a takınırsa Allah onu korumaz, kim de temîme takınırsa Allah onun işini tamama erdirmez”.⁶²

“Temîme (tamamlayıcı)’yi takanın isteğini Allah tamamlamaz, Ved’a (belayı savuşturan) takana ise huzur ve sükûnet vermez”.⁶³

TİVELE: (التولة) Fiil olarak kullanıldığında anlamı, sihir ve büyü yapmak olan tivele, sihir, büyü, tılsım, sihir boncuğu, musîbet ve âfet anlamlarına gelir. Bu uygulama genel olarak kadının kocasına sevimli gösterilmesi için yapıldı. Genel olarak sevgi büyüü denilen bu uygulamanın en eski örneği sayılabilir. Bekâr kız ve erkekler arasında sevgi meydana

⁵⁹ Müstedrek, V, 306, nr. 7578.

⁶⁰ İbn Mâce, Tıb, 39, nr. 3530, M. Fuâd Abdülbâkî ta’liki, II, 1167.

⁶¹ Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28418.

⁶² Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28418.

⁶³ Hâkim, Müstedrek, V, 305, nr. 7576, V, 597, nr. 8338.

getirmek üzere başvuru bir nevi sihri olup halk arasında rukye ile karıştırılmaktadır. Elbette sevginin aşırısı yani cinsler arasındaki âşık olma durumu da bir tür hastalıktır. Çünkü ya kişiye ya da karşı tarafa zarar vermekte veya zarar verici davranışlara sebep olmaktadır. Bu açıdan tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak algılanabilir. Ancak burada yapılan şey, şahısları birbirine meftun kılmaktır. Bunun tedavi edici yönü yoktur ancak tek taraflı sevginin problem olması durumunu çözmek bakımından belki çözüm olarak görülüyor olabilir. Buna nisbetle nefret için hazırlanan türünü belki tedavi edici olarak değerlendirmek daha uygun görünmektedir. Bunun da İslâm öncesi Arap kabilelerinde tatbik edilen ve kadim kültürlerden kalma bir gelenek olduğunu düşünüyoruz. Ancak Hz. Peygamber tarafından, Allah'ın takdirine müdahale anlamı ve amacı taşıyan bu türlü davranışlar yasaklanmıştır. Tivele'nin yer aldığı bir rivâyet şöyledir: “Rukye, temîme ve tivele şirkir”.⁶⁴

VÂHİNE: (الواهنة) Zayıflık ve gevşeklik anlamına geldiği gibi bu kelimenin dünyaya aşırı bağlanmak ve ölümden korkmak anlamları da vardır. Buna göre câhiliyye insanı bunu iki amaçla takmaktadır diyebiliriz. Birisi bedenen güç kazanmak diğeri de ruhsal olarak ölüm korkusundan kurtulmak. Yani bu vâhine ile sadece biyolojik değil aynı zamanda psikolojik olarak güç elde etmek istenmektedir. Çünkü aşağıdaki rivâyetin çeşitli tariklerinde yer alan “Ölürsen câhiliyye ölümü üzere veya fitrata mugayir ölürsün” şeklindeki eklemeler bu anlamı desteklemektedir. Vâhine hakkında Peygamberimiz, “*Emâ innehâ lâ tezîduke illâ vehnen...*, (Bak dikkat et! o senin zayıflığını artırmaktan başka işe yaramaz) buyurmuştur. Vâhinenin insana güç ve kudret verdiği olan inancın, tevhid inancına aykırı olmasından dolayı Resûlullah şöyle buyurmuştur: “*Bu şekilde bunun faydalı olduğuna inanarak ölürsen fitrata mugayir ölmüş olursun*”⁶⁵. Bir rivâyette nakledildiği üzere bir kişi Resûlullah'ın yanına geldi. Pazusunda sarı bakır veya tunçtan bir halka vardı veya elinde sarı bakır ya da tunçtan yüzük vardı. Ona; “*Bu nedir?*” diye sordu. Adam; “*Bu, vâhine'ye karşı koruyucudur*”, dedi. Resûlullah: “*Çıkar onu. O senin zayıflığını artırmaktan başka bir işe yaramaz*”, dedi⁶⁶.

Vâhine, omuzda ve elde olan damardır ki ondaki bir hastalıktan dolayı rukye yapılır. Başka bir anlam olarak vâhine, pazuda oluşan bir tür hastalıktır denilmiştir. Bazen bundan

⁶⁴ *Ebû Dâvud*, Tıb, 17, nr. 3883.

⁶⁵ Heysemî, *Mecme'u'z- Zevâid*, V, 103.

⁶⁶ *İbn Mâce*, Tıb, 39, nr. 3531.

dolayı pazuya çeşitli taşlardan boncuk takılır. Buna da hırzu'l- vâhine denilir. Arap geleneğine göre bu maraz kadınlara değil erkeklere âriz olur.⁶⁷ Bu sebeple bunu erkekler takınırdı.

Hz. Peygamber'in 'İmrân b. Husayn'in kolunda görüp de çıkarttığı sarı renkte (bakır) bir halka olan "Vâhine" (zindelik verici)⁶⁸ vardı ki, yukarıdaki hadislere göre Resûlullah, Allah'a rağmen takılan bu şeyin insanı takatsız bırakacağını belirtmek istemiştir.

BAZI GÜN ve SAATLER: Bazı hadislerde belli günler veya gün içerisinde muayyen vakitlerde hastalığın zuhur ettiğine dair geniş açıklamayı "Hadislerde Adı Geçen Hastalıklar" adlı çalışmamızda yaptık. Buna göre hadislerde şifaya tesiri olduğu belirtilen gün ve zamanlardan da bahsedilmektedir. Belirli günler, herhangi bir gün içerisindeki belirli saat veya vakitlerdeki duaların makbul olduğunun beyan edilmesi gibi, kendisi vasıtasıyla Allah'tan şifa umulan tatbikat veya nesnenin hangi gün daha faydalı olduğu hususu hadisler çerçevesinde daha genişçe değerlendirilmeyi beklemektedir.

Hadislerdeki ilaçlar kısmına bakıldığında mutlak şifa kaynağı olarak hiçbir varlık, nesne ve uygulamadan söz edilmemektedir. Bu kanaati, iç mukayese yöntemiyle şifalı günler, saatler veya vakitlerden bahisle destekleyen oldukça çok hadisin varlığı ve dua konularında geçen mübarek zaman, gün ve saatler meselesi, rasyonel olarak kabul veya red tutumlarının dışında kalmaktadır. Objektif davranmak adına ilgili hadisleri kendi içerisinde değerlendirmek ve kendi içinde tutarlılık sağlayıp sağlamadığına bakmakla yetinmek istiyoruz. Aklı öne alıp, rivayetlerin kendi içerisinde tutarlı ve Kur'an'da dua, istiğfar, tevbe ve şifâ meselesiyle uyumlu olduğu takdirde, salt akılcılık düzleminde bu meseleleri reddetmenin, hem dinin metafizik boyutuna hem de ilmi etiğe uygun düşmeyeceğine inanıyoruz. Bize düşen bakış açısı, hadislerin kendi evreninde ve vahiyle bir bütünlük, uyum ve insicam sağlayıp sağlamadığına bakmak, isnad değerini (haber dış tenkid yöntemiyle bize gelişindeki sübût değerini) açıklamaktır. Bunun haricinde aynı konuyu ilgilendiren haber ve hadisler demetini bir araya getirmek suretiyle kararı okuyucuya ve araştırmacıya bırakmanın daha uygun olacağı; hadisleri değerlendirmede aceleci davranışların ve hükümlerin birçok zararı beraberinde getireceğine inanıyoruz. Zira bazı rivayetler belki hiç beklemediğimiz şekilde lâfzî (literal) anlamdan öte alegorik veya sembolik anlatımla gelecekte daha makul bir yoruma kavuşabilir.

⁶⁷ *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28421, 28550.

⁶⁸ *İbn Mâce*, Tıb, 39, nr. 3531; *Müstedrek*, V, 305, nr. 7577.

Esasen hadislerin metin değerlendirmelerinde hemencecik reddedici yaklaşıma rağbet etmektense, hiç olmazsa rivayetin doğru anlaşılmasını zamana bırakmanın daha makul olduğu kanaatindeyiz. Zaten bu temkinli ve mutedil davranış, selefin usûl kaidesine de dönüşmüş olup “tevakkuf” çerçevesinde benimsenmiştir.

Bu hususla ilgili bazı rivâyetler ise şöyledir. “Aç karna hacamât (kan aldırma) daha faydalıdır. Onda şifa ve bereket vardır. Akli ve hafızayı güçlendirir. Çarşamba, Cuma, Cumartesi ve Pazar günü hacamât olmayın. Dikkatle takip edin pazartesi veya salı günü olun. Allah, Eyyûb (a. s.)’ı o gün belâdan kurtardı. O, çarşamba günü belâya maruz kalmıştı. Cüzzâm ve baras (abraş) ancak Çarşamba gündüzünde veya gecesinde zuhur eder”.⁶⁹

“Kim perşembe günü hacamât olur da hasta olursa o gün ölür”.⁷⁰

“Salı günü, kan günüdür. O günde bir saat vardır ki kan onda kesilip durmaz (azar, hırçınlaşır).⁷¹

“Çarşamba veya cumartesi günü hacamât olan kişi cildinde (baras) abraşlık görürse kendisini kusurlu bulsun”.⁷²

Elyetu Şâtin Arabiyye (arap koyununun yağı) ile ilgili rivâyette bu ilacın kullanılması için de gün ve vaktin önemine işaret edilmektedir: “Irku’n- Nesâ’nın şifası arap koyununun yağıdır. Bu yağ eritilir, üç kısma ayrılır ve her gün bir kısmı olmak üzere üç gün sabah aç karna içilir”.⁷³

Şu hadiste de ilaç kullanımında vakit tayin edilmiş olmasına dikkat çekmek isteriz: “Acvetu’l- Âliye’de (Medine’nin yayla hurması) şifâ vardır. O, sabahın erken vaktinde yenilirse tiryak (panzehir) olur”.⁷⁴

⁶⁹ İbn Mâce, Tıb, 22, nr. 3487- 3488.

⁷⁰ Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28117.

⁷¹ Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28132.

⁷² Hâkim, Müstedrek, V, 585, nr. 8306; Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28116.

⁷³ İbn Mâce, Tıb, 14, nr. 3463; Hâkim, Müstedrek, V, 290, nr. 7535.

⁷⁴ Müslim, Eşribe, IV, 739, nr. 164, IV, 740, nr. 166; İbn Esîr, el- Câmi’u’l- Usûl, VII, nr. 5642; Kenzu’l- Ummâl, X, 28200.

TENFİR: (التنفير) Ürkemek, ürkütmek, tiksindirmek, birine kötü lâkap takmak anlamlarına gelir. Bu anlamların üçünün de müşterek olduğu kültürel fenomen açısından meseleye bakılırsa, Câhiliyye Araplarının çocuklarına kötü isim veya lâkap takmaları âdeti vardı. Çünkü kötü isim veya lâkapla çağrılan çocuğa cin ve şeytan dokunamaz, göz de değmezdi⁷⁵ diye inanılmasından dolayı olduğu kanaatindeyiz. Bu da bir nevi kötülüğü ve zararlı olanı ürkütmek ve uzaklaştırmak maksadına hizmet etmesi itibariyle majik tedâvinin bir türüdür.

Bu geleneğe göre çocukları koruma işi henüz doğumundan itibaren ve isim veya lâkab koyma ile başlamaktadır. Zaten en çok şer ve zararından korkulan da cin, şeytan ve nazardır. Bu durumda Araplar, sağlığa kavuşmak veya sağlıklı kalabilmek için tedbire önem vermektedirler. Bu tedbirler bütünü içerisinde henüz çocuğa isim vermekle başlayan bir korunma ve sağlıklı yaşama beklentisinin göstergesidir. Gerçi Arapların isim üzerine geliştirdikleri inanç ve kültür çok yönlüdür. Antlaşma ve savaşlarda, geçim ve yaşamda, badiye ve çölde, ticaret, ziraat, hayvancılık, avcılık ve ticaretle kazançlı, başarılı, sağlıklı olmak için isimlerin kişi üzerindeki tesiri bakımından oldukça önemli fonksiyonu olduğuna inanılmaktadır. Böylece isimlerden hareketle câhiliyye arap folklorunun veya herhangi bir şahsın kültürel coğrafyasını veya hayat tarzını “taşındığı isim veya lâkaptan” tahmin etmek mümkün olabilir.

Müstakil olarak çalışılmaya değer gördüğümüz câhiliyye ve İslâm döneminde Araplarda isim verme ve bunun etrafında gelişen inanç ve folklorun tesbit edilmesi, birçok bilinmeyen ortaya çıkmasına belki de bazı âyet ve hadislerin yorumlanmasında yeni açılımların veya bakış açılarının ortaya çıkmasını temin edecektir. Nitekim korunma amaçlı isim vermenin en belirgin örnekleri arasında onların bazılarının, “abdüluzzâ, abdülmenât ve abdüllât gibi meşhur putlarla birlikte taşıdıkları isimlerdir. Bir yönüyle şirk anlamı taşımasından diğer yandan şifanın ve koruma kudretinin sadece Allah’a ait oluşunu göstermek bakımından Hz. Peygamber’in, Müslüman olan birçok kişinin ismini “abdullah veya abdurrahman...” şeklinde değiştirdiğini biliyoruz.

⁷⁵ Mütercim Âsım, *Kâmus*, II, 718, “tenfir”; Mevlüt Sarı, *Arapça- Türkçe Lügat*, “nefferâ fülânen”, 1540.

NEFH (ÜFLEME): (النفخ / النفخة) Bize gelen rivâyetler arasında Hz. Peygamber'in: "Dağlamanın yerine tekmi'd, muska takınmanın yerine sa'ût, nefh (üfleme) yerine ledûd uygulayın",⁷⁶ buyurduğu bildirilmektedir.

MUSKA TAKINMA: (تعليق التمام) Arapların tedavi veya tıbbi amaçlı uygulamalarından birisi olan muska ve benzeri şeyler taktıklarına dair rivâyet şöyledir. "Dağlamanın yerine tekmi'd, muska takınmak yerine sa'ût, nefh (üfleme) yerine ledûd uygulayın".⁷⁷ "kim bir şey takınırsa, işleri (âkibeti) ona havale edilir".⁷⁸

AYN (NAZAR): (العين) Enes b. Mâlik'ten: "Resûlullah, ensardan bir hane halkına haşerât zehirlemesi (Hume) ve kulak ağrısı (Üzün) için rukye yaptırmaları için izin verdi"⁷⁹. Enes dedi ki, "Resûlullah sağ iken kendime zâtu'l- cenb'ten dolayı dağlama (key) yaptırmıştım. Bunu Ebû Talha ve Enes b. Nadr ile Zeyd b. Sâbit de görmüşlerdi, bana dağlamayı Ebû Talha yapmıştı".⁸⁰

"Resûlullah cinlerin nazarından (aynu'l- cânn) ve insanların nazarlarından (a'yuni'l- ins) ten te'avvuz (sığınma duası) ederdi. Mu'avvizeateyn (Felâk ve Nâs sûreleri) nâzil olunca sadece bunları okudu; önceki dualarını terk etti".⁸¹

Enes b. Mâlik'ten: "Resûlullah, ayn (nazar), hume (haşerat sokması) ile nemle (çıban, sivilce) için rukyeye izin verdi".⁸²

Humeyd b. Kays el-Mekkî'den: "Cafer b. Ebi Talib'in iki oğlu Resûlullah (s.a.s.)'ın huzuruna getirildiğinde onların bakıcılarına: "Bunları zayıf görüyorum, neden?" diye sordu. O da: Ya Resûlallah, onlara göz değişiyor. "Uygun görüp görmeyeceğinizi bilmediğimiz için

⁷⁶ Ahmed, *Müsned*, IX, 524- 525, nr. 25426; *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28312.

⁷⁷ Ahmed, *Müsned*, IX, 524- 525, nr. 25426; *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28312.

⁷⁸ *Tirmizî*, Tıb, 24, nr. 2072.

⁷⁹ *Buhârî*, Tıb, 26, nr. 5719- 5721

⁸⁰ *Buhârî*, Tıb, 26, nr. 5719- 5721; İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5697.

⁸¹ *İbn Mâce*, Tıb, 33, nr. 3511.

⁸² *Müslim*, Selâm, V, 45, nr. 54- 55, 43, nr. 49; *Tirmizî*, Tıb, 15, nr. 2056- 2057; *İbn Mâce*, Tıb, 34, nr. 3513, 3516; *Buhârî*, Tıb, 37, nr. 5741; İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5698. Buhârî'nin rivayeti, *Müslim*, Selâm, V, 43, nr. 49'da olduğu gibi mânâ üzere "Resûlullah bütün haşerât zehirlemelerine karşı izin verdi" verilmiş olduğundan kaynaklara atıf sıralamasında Buhârî'yi sonra vermek durumunda kaldık.

onlara okutmadık” deyince, Resûlullah (s.a.s.): “Onlara okutunuz, çünkü eğer kaderin önüne birşey geçecek olsaydı bu, nazar (göz eğmesi) olurdu”, buyurdu⁸³. İbn Esîr’in şerh kısmında açıklandığına göre Ta’n, mızrakla öldürme anlamına geldiği gibi, cinin nazar etmesine de denilir.⁸⁴ Bu açıklamaya bakılırsa cin taifesinin de insana nazarı değmekte ve adına “ta’n” denilmektedir.

Abdullah b. Abbas’tan bildirildiğine göre, Nebi (s.a.s); “Ayn (nazar, göz değmesi) haktır (gerçektir)”.⁸⁵ “Kaderi geçecek bir şey olsaydı o ayn olurdu”.⁸⁶ “Yıkanmanızı isterlerse yıkanın”,⁸⁷ buyurmuştur.

“Ey Allah’ın Resûlü! Okumak şeklinde yaptığımız şeylerin, tedavi için kullandığımız ilaçların ve her türlü korunma tedbirlerinin Allah’ın kaderini önleyeceği kanaatinde misiniz? Resûlullah (s.a.s.) da; “Onların hepsi Allah’ın kaderindedir” buyurdu⁸⁸.

Yukarıda İbn Esîr’deki yerine atıfta bulunduğumuz hadisin şerh kısmında “Yıkanmanızı istediklerinde yıkanın” ibaresi için, “Bu onların (Cahiliyye Araplarının) âdetlerindedir” denilmektedir. Çünkü nazar değmiş olan kişi nazarı değene gelir. Âin (nazarı değmiş olan) şahıs soyunup bedenini, peştamal mahallini, yüzünü ve yanlarını yıkar ve bu suyu nazara gelmiş (Mu’în) olana verir. O da bunu üzerine döker. Böylece inşallah iyileşir, denilmektedir. Bu kısmın en temel rivâyetlerinden birisi şudur: “Ayn haktır (aslı vardır)”.⁸⁹ “Dövme yasaklanmıştır”⁹⁰ hadisine gelince, burada geçen dövme (veşm) Araplarda cild delinerek bu deliklere iğneyle sürme gibi bazı dolgu malzemesi zerkedilir. Cilddeki bu renk nihai olarak kalır.⁹¹ Muhtemelen bu dövme de başta nazar olmak üzere birçok tehlike ve hastalığa karşı korunma amaçlıdır.

⁸³ Muvatta, el-Ayn, 2, nr. 1703; Tirmizî, Tıb, 17, nr. 2059; İbn Mâce, Tıb, 33, nr. 3510.

⁸⁴ İbn Esîr, el- Câmi’u’l- Usûl, VII, nr. 5735.

⁸⁵ Müslim, Selâm, V, 31, nr. 39.

⁸⁶ Tirmizî, Tıb, 17, nr. 2059.

⁸⁷ Müslim, Selâm, V, 32, nr. 40; Tirmizî, Tıb, 19, nr. 2062; İbn Esîr, el- Câmi’u’l- Usûl, VII, nr. 5737.

⁸⁸ Tirmizî, Tıb, 21, nr. 2065.

⁸⁹ Müslim, Selâm, V, 31, nr. 39; Ebû Dâvud, Tıb, 15, nr. 3879; İbn Mâce, Tıb, 32, nr. 3506- 3508.

⁹⁰ Buhârî, Tıb, 36, nr. 5740, Libâs, 86, nr. 5944.

⁹¹ İbn Esîr, el- Câmi’u’l- Usûl, VII, nr. 5737

Aişe'den gelen rivayete göre Resûlullah; "Âin (nazarı değen)'e abdest alması emredilir. O abdest alır, sonra ma'în (nazara gelmiş olan) de bu su ile yıkanır", buyurdu.⁹²

Konuyla ilgili başka bir rivâyette şöyledir: "Ayn haktır. Şayet kaderi geçecek bir şey olsaydı bu nazar olurdu. Yıkanmanız istendiğinde yıkanın".⁹³

Sehl b. Hunejf'in oğlu Muhammed b. Ebî Ümâme, babasının küçük su çağlayanında yıkanırken üzerinden elbisesinin sıyrılıp düştüğünü ve onu Âmir b. Rebî'a'nın gördüğünü nakleder. Sehl bembeyaz, güzel bir cilde sahipmiş. Âmir onu görünce, "Şimdiye kadar böylesini görmedim. Lekesiz cilde sahip bekâr câriyenin cildi (bile böyle) değil!" Diyerek hayretini ifade edince Sehl olduğu yerde titremeye başladı. Gittikçe titremesi arttı. Bu durum Resûlullah'a bildirildi. Sehl başını kaldıramıyordu. Kendisine orduda yazı yazması öğretiliyordu. Orada bulunanlar: "Yâ Resûlallah! Senden çekiniyor, başını kaldırmıyor", dediler. Resûlullah, "Birinden şüpheleniyor musunuz?" dedi. Halk, Âmir b. Rebî'a var dediler. Peygamberimiz onu çağırdı ve fena kızdı, "Biriniz kardeşini niçin öldürüyor! Tebrik etseydin (maşallah deseydin)" dedi. "Sehl'in o suyu kullanması için vücudunu yıka" dedi. Âmir de yüzünü, ellerini, dirseklerini, dizlerini, ayaklarının yanlarını, izârının içini yıkayıp suyunu bir kaba doldurdu. Bu su Sehl'in arkasından üzerine sepildi. Aynı saatte Sehl iyileşti (berae).⁹⁴ Sözü edilen rivâyetin başka tariklerde gelen bazı lafız farkları da vardır. Bir rivayette, hadisin baş tarafında anlatılan vaka aynı olmakla beraber, Peygamberimiz, Âmir'e "Biriniz kardeşini niye öldürüyor ki, tebrik etseydin. Göz (ayn) haktır (gerçektir, aslı vardır). Abdest al" dedi. Âmir de abdest aldı. Sehl'in arkasından bu su serpildi. Sehl, henüz Resûlullah'ın yanındayken rahatlayverdi; bir sıkıntısı da kalmadı,⁹⁵ denilmektedir.

SİHİR: (السحر) Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan şöyle nakledilmektedir ki, Hz. Peygamber: "Sabahleyin kim kuru acve hurmasından yedi tane yerse o gün ona zehir ve sihir zarar vermez",⁹⁶ buyurdu.

⁹² *Ebû Dâvud*, Tıb, 15, nr. 3880; İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5739.

⁹³ *Müslim*, Selâm, V, 32, nr. 40. Bu rivayette görüldüğü gibi Müslim birkaç ayrı rivayeti cem veya telif etmiştir.

⁹⁴ *İbn Mâce*, Tıb, 32, nr. 3509. Rivayet muhtasar şekilde, *Ebû Dâvud*, Tıb, 18, nr. 3888'de nakledilmektedir.

⁹⁵ İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5702, 5740.

⁹⁶ *Buhârî*, Tıb, 52, nr. 5769, 56, nr. 5779, Et'ime, 43, nr. 5445; *Müslim*, Eşribe, IV, 739, nr. 165; *Ebû Dâvud*, Tıb, 12, nr. 3876; İbn Esîr, *el- Câmi'u'l- Usûl*, VII, nr. 5641.

ŞEYTAN: (الشيطان) Hastalıkların çeşitli adlarla anılmasında en önemli hususun, teşhis olduğu inkâr edilemez. Bu meyanda hastalığın kaynağı, sebebi, belirtileri, süreci ve seyri, etrafında inanç ve folklorun da geliştiği parametrelerdir. Tedavi geleneği ile iç içe girmiş olan inanç ve kültürü birbirinden ayırt etmek bazen oldukça güç olabilmektedir.

Bir kültür ve medeniyet ortamında bu konularda yeterli bilgi ve tecrübe gelişmemişse orada hastalık isimlerinin detaylı listesinden söz etmek elbette imkânsızdır. Teşhis imkânı olmayan veya zor olan hastalık türlerinde genel isimlerin verildiği bilinmektedir. Bu hemen hemen her kadim kültürde böyledir. Meselâ bu durumun akıl ve ruh hastalıklarının sebepleri ve seyri kontrol altına alınamadığı için olsa gerek, genel olarak cin ve şeytanın musallat olması ile veya Tanrının gazabı ile temellendirilmeye gidiildiği görülmektedir. Günümüzde bile bu inancın devamı şeklinde ruhsal ve akli hastalıklar “cin çarpması, erişme, dokunma, şeytan çarpması” gibi tanımlanırken bazen da uyarıcı nitelikte nasihat olsun diye “Allah çarpar” tabiri kullanılmaktadır.

Şeytan hakkında gerek önceki ilâhi kitaplarda gerek Kur’ân ve hadislerde bol miktarda bilgi vardır. Günümüzde olduğu gibi kötü şeyler veya insana zarar veren varlıklar ve insanlar için de şeytan kelimesinin lâkap veya benzetme yoluyla isim olarak verildiği görülmektedir. Nitekim bazı insanlar için “O bir şeytandır, şeytana pabucunu ters giydirir...” dediğimiz gibi. Bu münasebetle bazı mikroplar, haşerat ve vahşi hayvanlar için de “şeytan” tabirinin kullanıldığını düşünüyoruz.

Korunma ve sakınma anlamındaki dualarda şeytanın her zikredildiği yerde sadece ontolojik olarak bilinen soyut (mânevî) varlığın değil; insana zararlı olan maddî varlıkların da kastedildiği düşünülebilir. Bununla ilgili rivâyetlerden bazıları şunlardır: Peygamber (s.a.s.) (torunları) Hasan ve Hüseyin’e korunmaları için; “*Her (türü) şeytandan, zehirli haşerattan ve dokunan her kötü gözden Allah’ın eksiksiz kelimelerine (yani Kur’ân âyetlerine veya Allah’ın isim ve sıfatlarına) sığınırım*”, duasını okurdu. Peygamber (s.a.s.): “*Babamız İbrahim, İsmail ve İshâk’a ettiği bu dua ile Allah’a sığınır, buyurdu veya Babamız İbrahim, İsmail ve Yakûb’a ettiği bu dua ile Allah’a sığınır, buyurdu*”.⁹⁷

TEŞÂÛM, TAHAYYUR: (التشاؤم و التهاير) Uğursuz sayma ve hayırlı sayma şeklinde tercüme edebileceğimiz bu iki uygulama, câhiliyyede oldukça ilginç ve yaygın bir inanç biçimidir. Öyle ki, irade sahibi bir insanın iradesiz ve bilgisiz bir hayvanın kendince yaptığı

⁹⁷ *İbn Mâce*, Tıb, 36, nr. 3525; Heysemî, *Zevâid*, V, 113; *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28390.

hareket ve uçuşuna göre niyet ettiği işten vazgeçmesi veya ona teşebbüs etmesine tesir etmektedir. Bir nevi daha bilgili ve irade sahibi olanın, bilgisiz ve iradesiz bir hayvana veya onun hareketlerine kendini ve iradesini mehkum etmesi anlamına gelmektedir.

Yaratıcı ve insanlar arasındaki ilişkiye başka bir açıdan bakılırsa belki câhiliyyede buna önem veren birisi, "Her şey yaratıcının elinde ve onun iradesine göre oluşmuyor mu? Dağdan bir taşın yuvarlanması gibi cansız varlıkların hareketleri bile, ulu iradenin elinde değil mi? O halde neden bir canlı, bitki veya hayvanın hareketleri yaratıcının bilgi ve iradesinden müstağni (bağımsız) kalsın? diyebilir. Bu durumu anlamsız sayan bizlere, câhiliyye akli veya geleneği de cevaben, "Külli iradenin yönlendirdiği bu kâinat ve varlıkların hareketleri O'nun bilgisini ve kudretini yansıtamaz mı? İşte ben aslında bu hayvanın hareketlerine değil; o hareketleri yönlendiren yüce irade ve bilgiye ulaşmak ve ona böylece danışmak istediğim için önem veriyorum" diyerek bize sorabilir.

Kendi inancı ve geleneği içinde oldukça tutarlı görülen bu davranışa göre tanrı, yeryüzünde insanlarla kendisi arasında araçlar var etmiştir. Bunlar vasıtasıyla icraatta bulunup, tasarrufunun, bilgisinin, bir şeyi nasıl takdir ve tekvin edeceğinin ipuçlarını ızhâr eder. Tanrı'nın ileride olacak işler için önceden bazı işaret ve îmâlarda bulunması elbette beklenen bir lûtuftur. Ancak burada İslâm açısından garip olan ve reddedilen yaklaşım, bu işâret ve îmâ vasıtalarının tayininin, tanrı tarafından değil; insanın kendi tayini ve zannıyla belirlenmesidir. Yani insanın anlayıp yorumladığı bilgi, zanni bilgi olduğundan bunun bağlayıcılığı yoktur. Kaldı ki, câhiliyye mantığında kişisel bilgi, tesbit ve kehanetlerin bağlayıcılığı yani mutlak bilgi olarak kabul edildiğini görüyoruz. Oysa İslâm'a göre de Allah, kullarına belli bilgi ve işâretleri verebilir. Bu rüyâ ile olduğu gibi belli ikaz, işaret, musibet gibi dış dünyamızda meydana gelen ibret vasıtaları ile ilham, keşf, fütuhât tabir edilen içe doğan bilgiler yoluyla da mümkündür. Ancak bunlar bile kat'i bilgi olmadığı için sadece şahsın kendini bağlar. Oysa İslâm dini, temelde ilmin kat'i olmasına önem verir. Bunun için de açık bir şekilde kitap ve peygamber gönderip muradını da açıkça beyan eder. Zanna ve tahmine yer bırakmamak için bilgisinin anlaşılma ve uygulanma imkânına şahit olsun diye de peygamberler göndererek bunu teyid eder. Tanrı'nın, insana inanç, ibadet ve güzel ahlâk düsturlarını bildirmesine rağmen insan kendi hayatının her aşamasında tanrısal bilgi arayışına girmiş ve bu gerekçe ile kendince o yüce bilgiye ulaşacağı vasıtalar tasavvur etmeye başlamıştır. Allah'ın gönderdiği bilgilerin dışında kalan hayatını da kesin bilgiye dayandırma ihtiyacı, insanın bazen hurafe ve bid'at icat etmesine vasıta olmaktadır. Oysa Allah, insanlardan inanç, ibadet ve güzel ahlâkın temelleri dışında kendi akli ve tecrübesine

göre çözüm üretmesine müsaade etmişken ve ona bu konuda irade hürriyeti vermişken, insan kendisini neden üstün bilgi, yanılmaz teşhis ve kesin sonuç almaya mecbur hissediyor? Bu ihtiyaç, insanı bazı vasıta ve vesileler icat etmek suretiyle şirke götürmüyor mu? Nitekim tarihte bunun örneklerine rastlamaktayız. Gerçi hiçbir devirde, hiçbir inançta ve kutsal kitapta insanın isteyerek ve bilerek şirke girdiğini görmek mümkün değildir. Her zaman iyi niyetli ve Allah' ya da Tanrı'ya ortak koşmayı planlayarak vesile ve vasıta üretmemiştir. Kendi ifadesiyle yüce kudrete her zaman yakın olmaya çalışmış, bu sebeple vasıta ve vesileler icat etmiştir. Ne var ki Tanrı, insanın kendisine yakın olmayı, her zaman O'ndan yanılmaz ve kesin bilgi esteğine sahip olmayı dileyerek ürettiği yöntemleri sapkınlık saymış olup aracı vasıtalar icat etmesini ise şirk olarak beyan edip kabul etmemiştir. Konunun felsefi teolojik tartışmasına girmeden şunu söylemek mümkündür: İnsan her halükârda hayatında daha güçlü olmak istiyor. Bu gücün yollarından birisi de doğru, kesin ve yanılmaz bilgidir. Bu nitelikteki bilgi ise ancak Tanrı'da vardır. Onu elde etmenin çarelerine başvurulmuş ve insanoğlu kendisine göre bazı vasıta ve yöntemler icat etmiştir.

Câhiliye Araplarında yerleşmiş geleneksel bilgi vasıtalarından biri de "uğurlu" ve "uğursuz" sayılan, varlık, kişi, hal ve hareketlerdir. Bu işaretler yeryüzü varlıkları üzerine bina edildiği gibi gökyüzü cisimlerinin hal ve hareketlerine de dayandırılmaktadır. İşte böylece nücüm ilmi geliştirilmiştir. Bazı rakamlar, sayılar, harfler, kelimeler, bitkiler, mineral ve madenler hakkında da bazı inançlar oluşturulmuştur. Belki en eski madencilik, hayvancılık, ziraat, simya, kimya ve eczacılığın ilkel kökenlerini bu türlü inançlar oluşturmaktadır. Elbette diğer zanni bilgi vasıtaları tarihin her aşamasında ve bütün kültürlerde bir şekilde olagelmiştir. Her ne kadar bilgi vasıtaları çok olsa da, verdiği bilginin kesinliği tartışılmaktadır. Unutulmaması gereken bir şey var ki, o da insanın kendi bilgisiyle yetinmediği; daha üstün olandan, başka birisinden hatta Tanrı'dan bilgi alma ihtiyacı içinde olmasıdır. İnsanın bu ihtiyacı, doğal veya fitri olarak taşıması, kendi bilgisinin her şey için yeterli olmadığını; kendi dışında üstün bir akla ve bilgiye muhtaç olduğunu göstermesi, eski inançların değerlendirilmesi için önem arz etmektedir.

Hız Peygamber'in kesin olarak reddettiği; aksine bir rivayetin yani cevazına dair bir hadisin varid olmadığı konulardan birisi de bu uğursuzluk inancıdır. Konu ile ilgili rivayetler, uğursuzluk yanında bulaşıcılık, ölünün ruhunu temsil ettiği inanan bir tür kuş veya baykuş (hâme), safer, nev' ve ğûl inançlarını da birlikte batıl saymıştır. Bu yüzden hepsi aynı rivayette zikredilmiş ve aynı katiyette yasaklanmıştır. Buna dair rivayetlerin bir kaçını zikredip kaynaklarını vereceğiz.

“Bulaşıcılık ve uğursuzluk (tıyara) inancı yoktur. Uğursuzluk (şu'm) üç şeyde, kadında, evde ve hayvandadır”.⁹⁸

“Tıyara yok. Onun en hayırlısı fe'ldir”. Oradakiler, fe'l (الفأل) nedir? Dediler. Resûlullah da, “Birinizin duyduğu salih (iyi) kelimedir”, dedi.⁹⁹

“Fe'l mürseldir, hapsırma âdil bir şâhittir”.¹⁰⁰

Fe'l, bir adam hasta olup diğerinin de bunu duyunca: “yâ sâlim” diye seslenmesine, bir şey arayan bir adam var da başkası da bunu duymuşsa: “yâ vâcid (bulan)” demesine fe'l denilir. Böyle bir durumda, şununla fe'l yaptı, denilir. Bir hadiste Peygamberimiz'in fe'li (Türkçe ifadesiyle falı) sevdiği ama tıyarayı kötü gördüğü¹⁰¹ nakledilir.

“Resûlullah birisinden hoşuna giden bir kelime duyarsa o kişiye, “Falını ağzından aldı”, derdi.¹⁰² “Bulaşıcılık, uğursuzluk, safer ve hâme yoktur”.¹⁰³ “Bulaşıcılık yoktur, baykuş (hâme) yoktur, yıldız batması- doğması (nev') yoktur, safer ayı inancı (safer) yoktur”.¹⁰⁴

“İmam Mâlik'e, hadiste geçen “Lâ safera”nın ne demek olduğu soruldu. O da, “Câhiliyye insanları Safer (ayını) helal sayardı (haram aylardan değildi). Ama onlar bunu bir sene helal bir sene haram saymak yoluna gittiler. Bunun üzerine Resûlullah da “lâ Safera” buyurdu”, dedi.¹⁰⁵

“İbn Râşid Muhammed b. Musaffâ'ya “hâme (الهامة)” nedir diye sorulmuş. O da, Câhiliyyede insanlar, hiçbir insan, kabrinden hâme çıkmadan ne ölür ne de defnedilir” diye inanırdı, diye cevap vermiştir. Safer hakkında da, “Duyduğum kadarıyla câhiliyye ehli Safer'i

⁹⁸ Buhârî, Tıb, 43, nr. 5753; Müslim, Selâm, V, 79, nr. 114.

⁹⁹ Buhârî, Tıb, 43, nr. 5754, Müslim, Selâm, V, 77, nr. 109.

¹⁰⁰ Kenzu'l- Ummâl, X, nr. 28581.

¹⁰¹ Buhârî, Tıb, 43, 44, nr. 5754, 5756.

¹⁰² Ebû Dâvud, Tıb, 24, nr. 3917.

¹⁰³ Müslim, Selâm, V, 72, nr. 101; İbn Mâce, Tıb, 43, nr. 3539; Kenzu'l- Ummâl, X, nr. 28603. Bir yönüyle geleneksel Arap tıbbını da ilgilendiren ama inanç ve itikad şekline bürünmüş uygulamalarla ilgili aynı rivayetin farklı tarihleri için bkz.: Müslim, Selâm, V, 72- 79, nr. 100- 112.

¹⁰⁴ Müslim, Selâm, V, 75, nr. 105; Ebû Dâvud, Tıb, 24, nr. 3912; Kenzu'l- Ummâl, X, nr. 28598, 28603.

¹⁰⁵ Ebû Dâvud, Tıb, 24, nr. 3914.

uğursuzluk olarak kabul ederdi. Şöyle derlerdi: O (safer) karında olan bir tür ağırdır. Bazıları bunun bulaşıcı olduğunu söyler, demiştir”¹⁰⁶.

“İbn Cüreyc: Atâ'ya, hâme nedir diye sordum. O da, “Hâme hakkında insanlar, insanların hâmesine feryat eden, bağıran hâme'dir, derler. O insan hâmesi değil; hayvandır”.¹⁰⁷

Hâme inanişinin, baykuşun veya ötmesinin uğursuzluk olduğu gibi, baykuşun uğradığı kabileden daha önce ölmüş olanın ruhunu taşıdığı şeklindeki bir itikat olduğuna dair anlatımlar da vardır. Ayrıca intikamı alınmamış ölünün ruhunun uçup giden ve kaybolan kuşuna da hâme denilirdi.

Nev' (النوء) ise Arap inancında batıda batmak üzere olan bir yıldızın doğuda mukabili doğar ve bu olay belli gün aralıklarında vuku bulur. Buna dayalı olarak geliştirilen inanca da bu isim verilirdi. Safer terimi Arap aylarından birisinin adı olmakla birlikte bu aya bağlı olarak geliştirilmiş itikat da vardır¹⁰⁸.

En- Nihâye'de belirtildiğine göre, nev', çoğulu envâ, 28 menzilesi olan bir şeydir. Ay her gün bu menzilelerden birine yerleşir. “Ve'l kamera kaddernâhu menâzile....”¹⁰⁹ âyeti vardır. Batıda 13 gece menzilesi, fecrin doğuşuyla birlikte düşer. Diğeri bunun mukabili olarak aynı vakitte doğuda doğar. Bu menzileler yani envain deveranı, yıl bitince tamamlanmış olur. Araplara göre bir menzilenin inmesi ile mukabili (rakibi)nin doğuşu sırasında yağmur olur. Yani yağmuru yağmasını buna nisbet ederek derlerdi ki, “Şu nev' vesilesiyle yağmura kavuştuk”. Ancak Peygamberimiz bu envâ' inancını, Araplar yağmuru

¹⁰⁶ *Ebû Dâvud*, Tıb, 24, nr. 3915, 3918.

¹⁰⁷ *Ebû Dâvud*, Tıb, 24, nr. 3918.

¹⁰⁸ Bu inanç biçimi Türklere de sirayet etmiş gibidir. Meselâ Elaziğ yöresinde duyduğumuza göre her yıl Safer ayının ikinci haftasında bütün varlıkların bir yıllık kaderinin yazılıp tayin edildiğine inanılmaktadır.

Yahya Mustafa Keskin'den duyduğumuza göre; Karadeniz bölgesinde yağmur duasına çıkıldığında veya sis kovma geleneğinde çocuk kafflesi evleri dolaşır, kaymak v.s. de toplanır. Bir yere misafir olan çocuklara burada köyden toplanan malzeme ile tatlı yapıp yedirilir. Bu esnada çocukların her biri gelecek günleri kendi adlarına paylaşırlar ve “Kimin gününde yağmur yağacak” veya “Kimin gününde sis dağılıp güneş çıkacak” diye gün tutarlardı, şeklindeki anlatımla zamanları kişilere göre paylaşma veya paylaşırma geleneği benzerlik içermektedir.

¹⁰⁹ *Yâsîn*, 36/ 39.

ona dayandırdıkları için kerih görmüştür. Kaldı ki yağmurun yağması Allah'ın fiillerindedir. "Biz bu nev' sayesinde yağmura kavuştuk" denilmekle o vakit (zaman) kastedilirdi. O vakit de "Fılanın nev'idir" denilirdi. Eğer bu caiz olsaydı, Allah bu vakitlerde yağmur yağdırmak konusundaki kanununu mutlaka icra ederdi"¹¹⁰.

Bu konu ile alâkalı birkaç rivâyet şöyledir: "Bulaşıcılık (العدوى), (tıyara), ğûl ve safer yoktur".¹¹¹ "Ğavl (ġûl) (الغول) yoktur".¹¹²

Bu kelimelerden bazılarını sahabî ravi Câbir b. Abdullah açıklamış ve safer, batn (karın) demektir, buna da karındaki canlı (devabbu'l- batn) derler, demiştir. Aynı sahabî Ğûl için bir açıklama getirmemiştir. Ancak hadisin tâbi'în râvisi olan Ebû'z- Zübeyr; "Ğûl, tağavvul edilen şeydir", şeklinde tefsir etmiştir.¹¹³

"Ğûl, ğaylândan biridir. Bu da cin ve şeytan tayfasının bir türüdür. Araplar, ğûl'ün çölde insanlara görüldüğünü renkten renge, şekilden şekle girip tanınması müşkül bir varlık olduğunu iddia eder. Yani ğûl, çift sûretlidir. Araplara göre ğûl insanı yolundan saptırıp helak eder"¹¹⁴. Bunu da Hz. Peygamber yasakladı ve batıl ilan etti.

Câhiliyyede uğursuz sayılıp insanların başına sağlık problemleri dâhil olmak üzere çeşitli belalar açtığına inanılan şeyler de aynı şekilde yasak edilmiştir.

TIYARA: (الطيرة) Ümmü Kürz'den nakledilen bir hadiste "Kuşu yuvasında bırakın" denilmektedir.¹¹⁵ Aşağıda Ebû Dâvud Sicistânî'den aktaracağımız hadiste vurgulanmak istenen, cahiliyye âdet ve inançlarına göre bir kişi bir işe teşebbüs edeceğinde, o işin kendisi için hayırlı uğurlu olup olmadığını önceden kestirmek için gökyüzünde süzülen veya yuvasına girmiş bir kuş bulur ve onu ürkütürdü. Bu uygulamaya "tıyara" denilirdi. Eğer kuş sağ tarafa doğru uçarsa kişi, düşündüğü işin hayırlı uğurlu netice vereceğine inanıp icraata koyulur, kuş sol tarafa doğru uçarsa vazgeçerdi. Bunun için Resûlullah, bağırıp çağırarak hayvanları ürkütmeyin, Allah'ın takdir ettiği yerlerinde bırakın. Çünkü onların ne zararı ne de

¹¹⁰ İbnu'l- Esîr, *en- Nihâye*, V, 122

¹¹¹ *Müslim*, Selâm, V, 75, nr. 106- 107.

¹¹² *Ebû Dâvud*, Tıb, 24, nr. 3913.

¹¹³ *Müslim*, Selâm, V, 76, nr. 108.

¹¹⁴ *Müslim*, Selâm, V, 75- 76, nr. 106- 108 ve Nevevî Şerhi.

¹¹⁵ *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28554.

faydası vardır. Yani onların nereye konduğu ve ne tarafa uçtuğu, kuşların bilinçli ve belli işaretleri vermek maksadıyla yaptıkları hareketler değildir, demek istemiştir. Kenzu'l-Ummâl'deki diğer birçok tabir hakkındaki izahlara olduğu gibi buradaki açıklamalar da en-Nihaye'den alınmıştır¹¹⁶.

Bu ve benzeri uygulamaların diğer adı da “teşâüm” yani uğursuz sayma inancıdır. Mukabiline de “tahayyur” denilir. Bu da hayırlı sayma inancı demektir. Burada kullanılan hayvan sadece kuş olmak zorunda değil; geyik, ceylan v.s. de olabilir.

Hadislerde “tıyara” kelimesinin yerine “teşâüm” tabirinin de kullanıldığı görülmektedir. “*Tıyara şirk*”,¹¹⁷ hadisindeki “tetayyur, tıyara”, bir şeyi uğursuz saymak mânâsındadır. “Tehhayyur, hıyara” ise hayırlı saymak demektir. Tetayyur, kuş ve geyik gibi hayvanlardan uğurlu uğursuz neticeler çıkarmaktır. Bu inancın başka kelimelerle ifade edildiği de olur. Misâl “Sânih”, uğurlu, “Bârih” de uğursuz meş’ûm anlamına gelir. Böylece câhiliyye Arapları amaçlarından buna göre vazgeçerlerdi ki, din bunu yasaklamıştır. Çünkü bu faydalı olanı elde etmede zararlı olanı uzaklaştırmada hiçbir tesire sahip değildir. Başka bir rivâyet, “lyâfe (العيافة), tıyara ve tark (الطرق) şirk (cibt (الجبت)) tendir”,¹¹⁸ şeklinde gelmektedir.

Kenzu'l- Ummâl'deki açıklamaya göre lyâfe, kuşun uzaklaştırılması, kovalanması, ürkütülmesi ve onların isimleriyle, sesleriyle veya gidiş güzergâhıyla fal bakmaktır. Bu inanç şekli Arabin yaygın âdetlerinden olup şiiirlerinde de çokça zikredilir. Bu kelime öngörme ve zannetme anlamlarına da gelir. Cibit kelimesi ise put, kâhin, sihirbaz v.s. için kullanılır.¹¹⁹

“Resûlullah hiçbir şeyden uğurlu uğursuz neticesi çıkarmazdı. Bir memur görevlendirdiğinde adını sorardı. Görevlinin ismi hoşuna giderse bundan dolayı ferahlardı ve mutluluğu yüzünden belli olurdu. Yok, eğer görevlinin adından hoşlanmamışsa o da mimiklerine yansırı. Seyr u sefer halinde bir yere varırsa o beldenin adını sorardı, hoşlandığı bir isimse bundan dolayı sevinirdi ve mutluluğu yüzüne yansırı. Eğer o yerin adı hoşuna gitmemişse yüzü asılırdı.¹²⁰

¹¹⁶ Bkz.: İbnü'l- Esîr, *en-Nihâye*, III, 152.

¹¹⁷ *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28556.

¹¹⁸ *Ebû Dâvud*, Tıb, 23, nr. 3907; *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28562.

¹¹⁹ *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28581.

¹²⁰ *Ebû Dâvud*, Tıb, 24, nr. 3920.

Fe'l (الفأل), bir adam hasta olduğunda diğerinin de bunu duyup “yâ sâlim” diye seslenmesi veya kayıp bir şey arayan bir adamı gören bir başkasının “yâ vâcid (bulan)” demesidir. Böyle bir durumda, şununla fe'l yaptı, denilir. Bir hadiste Peygamberimiz'in fe'li(Türkçe ifaesiyle falı) sevdiği ama tıyarayı kötü gördüğü şu ifadelerle nakledilir. “Kuraşî der ki, “Resûlullah'a “Tıyara”yı sordum. O da, “En güzeli, müslümanı niyetinden (kararından) vazgeçirmeyen fe'ldir. Biriniz hoşlanmadığı bir şey görürse, “Allahım! İyilikleri ancak sen yaratırsın. Kötülükleri de sadece sen uzaklaştırırsın. Güç ve kudret ancak seninle mümkündür”, diye dua etsin”,¹²¹ buyurdular.

Bir diğer hadiste Resûlullah: “*lyâfe, tark ve tıyara şirk (cibt) tendir*”.¹²² “Tark”, özellikle Arap kadınları tarafından çakıl taşlarıyla yapılan fe'lin bir türü veya şekildir. Buna kumda çizilen bir çizgidir diyen de olmuştur.

Uğurlu veya uğursuz saymakla ilgili temel rivâyet, bazı tariklerinde ilave veya değişik lafızlarla birlikte şudur: “şu'm (uğursuzluk) evde, kadında ve attadır”.¹²³ İmam Mâlik'e, at ve evin uğursuzluğu nasıl olur diye soruldu. O da, bazı evler vardır ki onda oturanlar helak olur. Sonra diğerleri aynı evde oturur, onlar da helak olur. Ebû Dâvud da Hz. Ömer'den kadınıla ilgili olarak, evdeki hasır, doğurmayan kadından daha hayırlıdır” şeklinde bir söz nakleder.¹²⁴

Enes b. Mâlik'in duyduğuna göre bir adam gelip Resûlullah'a, “Yâ Resûlallah! Biz bir evde kaldık, orada aile fertlerimiz ve mallarımız çoktu. Başka bir eve geçtik, orada aile fertlerimiz ve mallarımız azaldı?” dedi. Resûlullah da, “Orayı kötülüğüyle (harap halde) terk

¹²¹ *Ebû Dâvud*, Tıb, 24, nr. 3919.

¹²² *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28567.

¹²³ *Müslim*, Selâm, V, 79, nr. 113; *Ebû Dâvud*, Tıb, 24, nr. 3922; *Kenzu'l- Ummâl*, X, nr. 28558-28559. Şu'm hakkındaki rivâyetlerin muhtelif vecihleri için bkz.: *Müslim*, Selâm, V, 79- 81, nr. 113- 119.

¹²⁴ *Ebû Dâvud*, Tıb, 24, nr. 3922. Kanaatimizce Hz. Ömer, Allah tarafından doğurma imkânı verilmiş, özürsüz kadını kastetmemiştir. Çünkü o da biliyor ki, bir mazeret Allah'ın takdiri ile alâkalıdır. İbareten de anlaşıldığı üzere doğurma kabiliyeti ve imkânı olduğu halde kendi iradesiyle ve kararıyla veya çeşitli bahanelerle doğurmamayı tercih eden kadını kastetmiş olduğunu düşünürüz. Zira ibarede “doğurmayan” ifadesi yer almakta; “doğurgan olmayan” denilmemektedir. “Doğurmayan” olma hali, kişinin şahsi kararı ve iradesiyle mukayyettir. Oysa “doğurgan olmama durumu” ise kişinin kendi elinde olmayan bir mazeret (özür) halidir.

edin", dedi.¹²⁵ Bu hadisin başka bir nakline ise "Bulaşıcılık ve uğursuzluk (tıyara) inancı yoktur. Uğursuzluk (şu'm) üç şeyde olup kadında, evde ve hayvandır",¹²⁶ denilmektedir.

Üç şeyde uğursuzluk olduğuna dair rivâyetin maksadının, câhiliyye veya o civarda yaşayan diğer din sahiplerinin inanç meselesi olduğu oysa bunun İslâm'a göre bâtil (saçma) olduğu şeklinde anlaşılması aşağıdaki rivâyetle sübut bulmaktadır. Rivâyete göre: "Hâme, bulaşıcılık ve uğursuzluk yoktur. Şayet uğursuzluk olsaydı atta, kadında ve evde olurdu"¹²⁷ demek suretiyle Resûlullah, böyle bir şeyin muhal olduğunu belirtmiştir. Nitekim üç kere tekrarlayarak "Tıyara (uğursuzluk) şirkidir. Bizde de yok değildir. Fakat Allah onu tevekkülle iyileştirir",¹²⁸ buyurmuştur.

Uğurlu ya da uğursuzluk inancının insani bir özellik olduğu şu rivâyete dile getirilmektedir. "İnsanda üç özellik vardır: uğursuz sayma, zanda bulunma ve haset etme. Taydan kurtulmak, çıkmak ona dönmemektir. Zandan kurtulmak, zannını icra etmemektir. Hasetten çıkmak ise taşkınlık, azgınlık yapmamasıdır".¹²⁹

Resûlullah zamanında ve elbette ki öteden beri Araplarda var olduğunu bildiğimiz uğurlu veya uğursuz sayma inancının en çok hangi hususlar etrafında oluştuğunu da yine hadislerden öğrenmekteyiz. İşte bu geleneği öğrendiğimiz rivâyetlerden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz. "Tıyara yapan ve kendisiyle tıyara yapılan, kehânette bulunan ve kendisiyle kehânette bulunan, sihir yapan ve kendisiyle sihir yapılan bizden değildir".¹³⁰

"Yola gitmek üzere niyet edip de bir kuştan dolayı geri dönen kişi Muhammed'e indirileni inkâr etmiştir".¹³¹

"Bulaşıcılık yoktur uğursuzluk yoktur. Sâlih (inanca uygun) fe'l benim hoşuma gider. Sâlih fe'l ise güzel sözdür".¹³²

¹²⁵ Ebû Dâvud, Tıb, 24, nr. 3924.

¹²⁶ Buhârî, Tıb, 43, nr. 5753; Müslim, Selâm, V, 79, nr. 114.

¹²⁷ Ebû Dâvud, Tıb, 24, nr. 3921.

¹²⁸ Ebû Dâvud, Tıb, 24, nr. 3910; İbn Mâce, Tıb, 43, nr. 3538.

¹²⁹ Kenzu'l- Ummâl, X, nr. 28563.

¹³⁰ Kenzu'l- Ummâl, X, nr. 28565.

¹³¹ Kenzu'l- Ummâl, X, nr. 28570.

“Bulaşıcılık yoktur, uğursuzluk yoktur, hême yoktur. Denildi ki Yâ Resûlallah! Uyuz bir deve var diğer bütün develeri uyuz ediyor, buna ne dersin? O da; bu gördüğünüz kaderdir, ilk bulaştıran kim!”.¹³³ “Hasta olana hastalık sağlıklı olduğu halde bulaştırılmamıştır.”¹³⁴

“Bulaşıcılık yoktur, uğursuzluk yoktur, baykuş (hême) yoktur. Sahrada devenin göğüs veya karın altlarında uyuzdan bir nokta olduğunu görmediniz mi? Oysa daha önce yoktu; ilk defa oldu. İlk olanı kim buşatırmıştır acaba!”¹³⁵

Ebû Hureyra’dan menkûldür ki, bir bedevi Resûlullah’a geldi ve Yâ Resûlallah! İlk ortaya çıkan uyuz, devenin dudağında veya kuyruk sokumunda olur. Bu illet sonra devenin bütün vücuduna dağılır dedi. Resûlullah da; “İlk bulaştıran nedir? Bulaşıcılık yoktur, baykuş (hême) yoktur, safer yoktur. Allah her canlıyı yaratıp hayatını, başına gelecekleri (musibetleri, hastalıkları, belaları) ve rızkını da takdir etmiştir”,¹³⁶ buyurdu.

¹³² Müslim, Selâm, V, 77- 79, nr. 110- 112; Tirmizî, Siyer, 47, nr. 1615; Ebû Dâvud, Tıb, 24, nr. 3916; İbn Mâce, Tıb, 43, nr. 3537; Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28597. İbn Mâce, Tıb, 43, nr. 3536’da ise “Resûlullah falı beğenir ama tıyarayı kerih görürdü” denilmektedir.

¹³³ Buhârî, Tıb, 54, nr. 5770; Müslim, Selâm, V, 72- 73, nr. 100- 103; Ebû Dâvud, Tıb, 24, nr. 3911; İbn Mâce, Tıb, 43, nr. 3540; Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28599. Rivayetler arasında lafız ve hareke farkları mevcuttur. Buna göre tercemelerinde değişiklik sözkonusu olabilir.

¹³⁴ Buhârî, Tıb, 54, nr. 5771, 5774; Müslim, Selâm, V, 75, nr. 104; İbn Mâce, Tıb, 43, nr. 3541; Ahmed, Müsned, III, 373, nr. 9274.

¹³⁵ Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28612.

¹³⁶ Tirmizî, Kader, 9, nr. 2143; Kenzu’l- Ummâl, X, nr. 28629.

SONUÇ

Mânevi tedâvi adıyla kastedtiğimiz, sihir, büyü, dua, efsun v.b. uygulamaların çeşitli örneklerini kabile hayatı yaşayanlardan devlet ve medeniyet kurmuş topluluklara kadar görmekteyiz. Buna dair metinlerin ve bulguların hepsi neşredilmediği için; günümüzde eksik bilgilerden yola çıkarak ama yeri geldikçe kişisel yorumlarla belli sonuçlar elde edilmeye çalışılmaktadır.

Bu tarz tedavi yöntemlerindeki kültürler arası benzerliklerin, birbirinden etkileşim sonucu mu yoksa homojen kültürel topluluğun kendi inanç, eğilim ve tecrübelerinin kendi ürünü ve kendi içerisindeki gelişiminin sonucu mu olduğu konusu, teknik ve metod açısından tartışılmaya müsait bir husustur. Ancak bu çalışma dâhilinde biz şunu söyleyebiliriz, etraftaki kültürel seviye her zaman etkileşimde bulunduğu kültürleri tabir caizse aşılıp veya emzirmiştir. Bundan dolayı birbirlerine benzerlikler ve ortak özellikler salt devinim (kültürel evrimleşme) teorisıyla izah edilemez. Benzer fenomenlerin kültürel etkileşim veya geçişle olduğunu gösteren önemli parametrelerden birisi de, benzer bir geleneğin adındaki benzerlik ya da yakınlıktır. İkinci önemli nokta ise aynı veya benzer isimle anılan o uygulamanın, geçiş yapılan kültürde de aynı konuda tatbik ediliyor olmasıdır. Meselâ rukye adı ve bu isimle anılan bir gelenek câhiliyyede vardı. Bu uygulama hastalıklara karşı veya hastalıklar için yapılan okuma, üfürme ve tefl dediğimiz tükürme şeklinde tatbik edilmekteydi. Bu isimle anılan uygulamanın Kur'ân'da ve hadislerde yer aldığını görmekteyiz. Hem de aynı maksatla kullanılmak üzere, sebebi ister maddi ister mânevî olsun fark etmez, hastalıklara karşı korunmak ya da hasta olan birisini sağlığına kavuşturmak üzere ve bu işi bilen, herkesin değer verdiği (bir nevi uzman veya kutsal olduğuna inanılan) bir otorite tarafından okunan bir nevi dua olarak yerleşmiştir. Buna rağmen isim olarak İslâm'ın naslarında (Kur'ân ve Hadislerinde) yer almış olan rukyenin, İslâm'daki muhtevasının, câhiliyyedeki örnekleriyle hiç alâkası kalmamıştır. Câhiliyyede amacı, muhtevası ve tatbik şekli itibarıyla çok fazla çeşidinin bulunmasına rağmen rukye, hadislerde daha sade ve tek şekilde kullanılmaktadır. Yine aynı hadisler tarafından, diğer şekillerin reddedilip; uygulamadan kaldırıldığı görülmektedir.

Hadisin otoritesinden olsa gerek câhiliyyedeki çok fazla çeşide sahip rukye uygulamaları, daha sonra devam imkânı bulamamış böylece asırlardır uygulanarak devam edegelen rukye, adıyla devam etse de muhtevası âyet ve hadislerle değiştirilerek yeni bir boyut kazanmıştır diyebiliriz.

İslâm öncesindeki kültürel zenginliği, itikâdi ve ameli prensipler itibarıyla İslâm tarafından yasaklanmasına rağmen, bir zamanlar uygulanmış olduğu haber ve bilgilerini de yine âyetlerden ama daha ziyade hadislerden öğreniyoruz. İşte elimizdeki çalışmanın konusu, İslâm öncesi Arap kültüründe rukye ve çeşitleri olsa da bunlar hakkında bize yardımcı olan bilgiler, hadisler sayesinde günümüze kadar gelebilmiştir.

Câhiliyyenin mânevî vasıtalarla tedavi ve koruma vasıtalarındaki zenginliğe genel olarak rukye demiştik. Bunun birçok çeşidinin olduğu, hadisler vasıtasıyla ve bilhassa konularına göre tasnifli hadis kaynaklarının Kitâbu't- Tıbb bölümlerinde ve konuya dair müstakil Tıbb-ı Nebevî kitaplarında nakledilegelmiştir. Rukye genel kavramının bir de özel mânâda, dua, tesirli sözlerle ve putlar, cin ve şeytan isimlerine yer verildiği rivayet edilen câhiliyye tarzının dışına çıkılarak; âyet ve hadisler yardımıyla Allah'tan şifa dilendiği bir formata büründüğü, isim olarak devam etmiş olsa da mahiyet ve muhteva bakımından oldukça değiştiği görülmektedir. Rukye konusunda, bu isimle Kur'ân'da âyet veya âyetlere rastlamıyoruz. Fakat gerek Kur'ân'ın bütününe gerekse bazı âyetlerinin münhasıran şifa olduğuna dair genel bilgilere ulaşmaktayız. Fakat hadislerde durum biraz daha değişiktir. Hadislerde ve musannaf eserlerde câhiliyye rukyesinin reddine dair hükmi bilgilerle birlikte Hz. Peygamberin uygulama ve tasvibi doğrultusunda sözkonusu edilen rukyenin pratik boyutu ele alınmaktadır. Böylece Arapların câhiliyyeden İslâm'a kadar yaşamış ve sonrakilere de nakledilmiş kültürel çeşitliliği, itikadi ve ameli gayelerle Resûlullah'ın bizzat müzaheretisiyle değerlendirilip hükme bağlanmıştır.

Başka kaynak ve bilgi vasıtalarından pek haberdar olmadığımız câhiliyye tedâvi geleneğinde önemli bir yere sahip olan rukye, mahiyeti, çeşitleri ve buna bağlı olarak bunlara verilen farklı isimler ve rukye ile birlikte kullanılan araçları nisbeten ortaya çıkarmış bulunuyoruz.

Rukye ve inanç birlikteliği de ayrıca dikkate değer boyutta tezahür etmiştir. Rukye, bu özelliği ile diğer tedavi vasıtaları ve yöntemlerinden ayrılmaktadır. Meselâ bitkisel ve hayvansal maddelerin şifa için kullanılmasında inanç izlerine pek rastlanmazken aynı zamanda bu maddi araçların, hastalık ortaya çıktıktan sonra kullanılmış olmasına karşın rukye ve çeşitleri, hastalanmadan önce ve bir önlem olarak da kullanılmaktadır. Tam bu noktada koruyuculuk inancı, koruduğuna inanılan put, cin, şeytan v.s. varlıklara ubudiyeti de çağrıştırmaktadır. Böylece Tıbb-ı Nebevî'de tedavi vasıtalarına ve uygulamalarına getirilen yasağın, maddi araçlara ve onların kullanım amaç ve şekline değil, rukye ve türevlerine karşı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bitkisel ve hayvansal ilaçlar gibi maddi vasıtaların, tecrübî

ve geleneksel olması bakımından rukye gibi değerlendirilse de üzerinde durulmaya değer olan rukyedir. Çünkü câhiliyye gelenekleri olarak maddi ilaç kültürünün ve tedavi geleneğinin İslâm döneminde de devam etmesi, ne itikadi ne de ameli bakımdan bir sakınca içermemekte ancak rukye, sihir, büyü ve uğursuzluk inancının devam etmesi önemli problemlere yol açacaktır.

Çalışmamız esnasında derlediğimiz bilgiler dâhilinde görülmüştür ki, İslâm yani Hz. Peygamber bizzat bunları kontrol etmiş, ciddiyetle takip edip hükme bağlamıştır. Bu konudaki yasaklayıcı veya ıslah edici rivayetler de hiç iltibasa yer bırakmayacak berraklıkta günümüze kadar gelmiştir. Nihayet rukye uygulaması, ismen kalmış; diğer çeşitleri şiddetle reddedilmiş ve muhtevası da âyet ve hadislerle değiştirilmiştir diyebiliriz.

Kaynakça

KUR'ÂN-I KERÎM

- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (241), *Müsned*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, I- X.
- ATMACA, Veli, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, Ankara 2009.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl (256), *el-Câmi'u's- Sahîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, I- VIII.
- CÜBRÂN MES'ÛD, *er- Râid*, Beyrut, 1978, I- II.
- EBÛ DAVUD, Süleymân b. Eş'as es- Sicistânî (275), *Sünen*, Kahire, 1988, I- IV.
- HÂKÎM, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en- Nisâbüri (405), *el-Müstedrek ale's- Sahîhayn*, Beyrut, 1998, I- V.
- HALÎL B. AHMED, (175), *Kitâbu'l- A'yn*, yz., trz., I- VIII.
- HEYSEMÎ, Ebû'l- Hasan Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z- Zevâid ve Menbeu'l- Fevâid*, Kâhire 1987, I- X.
- İBN ESÎR, Ebû's- Se'âdât Mübârek b. Muhammed (606), *Câmi'u'l- Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl*, Mektebetü Hulvân, yz., 1971, I- XII.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (273), *Sünen*, Beyrut, 1987, I- II.
- İBN MANZÛR, Ebû'l- Fazl Cemâluddin b. Muhammed, *Lisânu'l- Arab*, Beyrut, 1999, I-XVIII.
- İBN SÎDE, Ali b. İsmâil (458), *el- Muhkem ve'l- Muhîtu'l- A'zam*, Riyâd, 1958, I- VII.
- MA'LÛF, Luveys, *Müncid*, Beyrut, 1973.
- MÛSLÎM, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el- Kuşeyrî (261), *Sahîh*, Târihu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trz., I- V.
- MÛTERCİM ÂSİM, *Kâmus*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1305.
- MÛTTAKÎ EL- HÎNDÎ, *Kenzu'l-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Beyrut, 1989, el- Mevsû'âtu's- Şâmile, 1. 41.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb (309), *Sünen*, Beyrut, 1988, I- VIII.
- TİRMİZÎ, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ (279), *Sünen*, Dâru'l- Fikr, Beyrut, trz., I- V.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaazâ, *Tâcu'l- Arûs min Cevâhiri'l- Kâmus*, Kuveyt, 1965.

Magic Treatment's Traditional Conceptual Aspects in the Context of the Hadith in Ignorance Period

Citation / ©-Atmaca, V. (2010). Magic Treatment's Traditional Conceptual Aspects in the Context of the Hadith in Ignorance Period, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (1), 1-40.

Abstract- *Cultural heritage, a century ago, in a way are transferred to the next generation. During this transfer some phenomena may experience some changes or cultural evolution. Islam traditions among the fields, disease prevention or patient treatment applied in the spiritual methods as one of the verbal and written instances we have found "rukya" was mentioned.*

We can say that Rukya's history was long before Islam, even the Arabs. However, the wide variety of applications before the Prophet of Islam. While prohibited by the prophet can see only the name has continued.

Key words- Rukya (Healing Prayers), Temime (amulets), Growth, Tivele (Love Charm).

Medîneli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711)

Doç. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ*

Atıf / ©- Turabi, A.H. (2010). Medîneli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 41-65.

Özet- İlk dönem İslâm dünyasında mûsikî sanatının öncülerinden biri olan Tuveys, aynı zamanda renkli kişiliğiyle de dikkatleri çekmektedir. Ğinâ (mûsikî icrası, şarkı okuma) ve muğannî (şarkıcı) kavramlarının toplumda yeni teşekkül ettiği bu dönemde İranlı esirlerin tesiriyle Arapça şiirleri İran menşeli melodilere giydiren (uygulayan) Tuveys, belki de bu konuda diğer muğannîlere rehberlik etmiş; ilk dönem mûsikî kültürünün oluşumuna yön vermiştir. Diğer taraftan efemine davranışlarıyla toplumun tepkisini çekmiş ve bu özelliği sebebiyle, adı Arap dilinde darb-ı mesel haline gelmiştir.

Anahtar sözcükler- Tuveys, Muhannes, Efemine, Muğanni, Arap Musikisi, İsa b. Abdullah, Zâib, Ebû Abdülmün'im, Ebû Abdünna'im.



Giriş

Mûsikî, varlığı insanla başlayan ve onunla devam eden ilmî bir sanattır. Şüphesiz bir toplumun mûsikî seviyesi, o toplumun kültür ve medeniyeti paralelinde gerçekleşir. Câhiliye dönemi Hicaz bölgesinde mûsikî –bilinen en eski haliyle- “nasb, hudâ (veya hidâ)” formlarından ibaretti. Sesi dalgalandırıp titretmek, sözü uzatıp kısaltmak şeklinde icra edilen bu mûsikî dönemin özelliğini yansıtacak biçimde, yaşanan hayatın sadeliğini simgelemektedir. Arap mûsikîsi ritme dayanır ve mücerred bir mûsikî değildir. Cahilî Araplar'da Batı'daki senfoniler gibi bizâtihî bir makamdan bahsedilmemektedir. Sözlük mânâsı “şiir okuma” olan “inşâd” da en eski Arap ğinâ (şarkı) örneklerinden sayılabilir. Şiiri kaidesine yani arûz yapısı-

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı.

na uygun bir şekilde yüksek ve ahenkli bir sesle okumaktır. Araplar'ın inşâd esnasında def gibi ritim aletleri kullandıkları da belirtilmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki, bu dönem mûsikîsinde kadınların, bilhassa "kayne" olarak isimlendirilen "şarkıcı, cariye"lerin büyük payı vardır.

Hz. Peygamber (sav) döneminde "kayne"lerin haricinde ciddi anlamda bir mûsikî faaliyetinden söz edemesek de, Hulefâ-yı Râşidîn devrinin sonlarına doğru sanatını icraya başlayan ve İslâm'da muğannîlikle ilk şöhret bulan kimse Tuveys'tir. Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında Medine'de rakîk (ince) İran makamlarıyla icra ettiği mûsikî ile tanınan Tuveys, Araplar'ın "el-muhannesûn" diye isimlendirdikleri, ellerine kına yakıp, kadınlar gibi davranışlar gösteren bir grubun önde gelenlerindedir. Profesyonel olarak şarkıyı ilk icra eden Tuveys, içinde tek bir nağme ile yetinilmeyip, yeni Fârisî makam ve melodik cümleler kullanılan ve "el-ğınâû'l-mûtkan" olarak isimlendirilen yeni bir mûsikî tarzı icra etmektedir. Tuveys'in bu tarzı, etkileri günümüze kadar ulaşan bir mûsikînin de ilk tohumlarıdır. Bu bakımdan Tuveys'in bilinmesi, ilk dönem İslâm dünyasında mûsikînin nasıl geliştiğini anlamak adına önemli katkılar yapacaktır. Söz konusu dönemdeki mûsikî ile ilgili modern çalışmaların sayıca çok az ve yetersiz olduğu düşünüldüğünde, bu dönemin en önemli mûsikî adamlarından Tuveys'in ele alınmasının bir gereklilik olduğu düşünülebilir.

Makalemizde Tuveys'in hayatı, özellikle mûsikîsi çerçevesinde ele alınacaktır. Onun mûsikî sanatına yaptığı katkılar, getirdiği yenilikler tespit edilerek, kendi döneminde mûsikî alanındaki ehemmiyeti vurgulanacaktır. Onun bu konununun tespiti adına, zaman zaman dönemin diğer mûsikîşinâslarına da temas edilecektir.

Hayatı

Asıl adı İsa b. Abdullah, künyesi Ebû Abdülmün'im'dir.¹ Bu künye daha sonraları kendisi gibi kadınsı davranışlar sergileyen "muhannes"² arkadaşları tarafından "Ebû

¹ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1982, IV, 364.

² "Muhannes" kelimesi Arapça "حنث" fiilinden türemiş olup, lügatte "yumuşak davranma, kırtma, dişilik gösterme, kadın gibi davranma" anlamlarına gelmektedir. Türkçe lügatlerde "muhannes", "kadın tabiatlı, korkak, alçak, namert, yumuşak" şeklinde tarif edilmiştir. Bk. *el-Müncid fi'l-luğa ve'l-a'lâm*, Beyrut 1992, s. 197; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (I-III), İstanbul 2006, III, 2119; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, İstanbul 2006, s. 668. İslâm'ın ilk dönemlerinde anlatıldığı gibi toplumda ellerine kına yakmış, saçları boyalı, yürüyüş

Abdünna'ım" şeklinde değiştirilmiştir.³ Remeli, meczû (bölünmüş) bir şekilde söylemesinden dolayı "Zâib" diye de isimlendirilmiştir.⁴ Bu şekilde isimlendirilmesiyle ilgili olarak onun âşık olduğu, hatta aşkından deli divâneye döndüğü, eriyip tükendiği, bu sebeple de hayatı boyunca ve ölümünden sonra bile "zâib" (erimiş, tükenmiş) olarak anıldığı da ileri sürülmüştür.⁵ Asıl lakabı "Tâvûs"tur.⁶ Boyalı saçları, renkli elbiseleri ve bilhassa tahannüsünden (kadınsı davranışlarda bulunma) dolayı⁷ tasğir⁸ veya kuvvetle muhtemel tahkir amacıyla "Tuveys"

ve konuşma açısından kadın tavırları içerisinde olan erkekler vardır. Bk. İsmail Serdar Duman, *Emevîler'de Sosyal Hayat*, Erciyes Ün. Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2004, s. 80. Bunların bir kısmı muğannîlikle (şarkıcılık) şöhret olmuşlardır. Toplumda "muhanneş" (ç. muhanneşün) olarak isimlendirilen bu insanlar –kadınların yanına rahat girip-çıkmalarından dolayı- çöpçatanlığı meslek edinmişlerdir. Bazen toplumdaki tecrüt edilmişler, bazen de cezalandırılmışlardır. Kaynaklarda en çok zikredilen muhanneş, Abdullah b. Ebû Ümeyye'nin mevlâsı olan Hî'tir (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, Beyrut 1995, III, 32). Tuveys, Delâl, Find aynı zamanda muğannî olan muhanneşlerin önde gelenleridir.

³ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 28; Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân ve enbâü ebnâ'i'z-zemân* (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1994, III, 506; Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnü'nî'l-edeb*, Beyrut, ts., IV, 230..

⁴ "قد براني الحب حتى كدت من وجدي انوب", "Aşk beni öyle zayıflattı ki bu güçlü duygumdan (aşkımdan) dolayı neredeyse eriyecektim (bir deri bir kemik kalmıştım)"; "Zâib", kelime anlamı olarak "bölünmüş, eritilmiş, parçalanmış, çözülmüş" anlamlarına gelmektedir (Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230).

⁵ Mecdî el-Ukaylî, *es-Simâ' inde'l-Arab*, Dimaşk 1969, s. 81.

⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, IV, 219; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, Beyrut 1990, VI, 395. Tâvûs, renkli tüyleri olan bir süs kuşudur.

⁷ Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Seâlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-muzâfî ve'l-mensûb* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985, s. 145; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim en-Nisâbü'rî el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, I, 401; Hasan el-Yûsî, *Zehru'l-ikem fi'l-emsâl ve'l-hikem* (thk. Muhammed Hacci-Muhammed Ahdar), Beyrut 1981, I, 344; Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Beyrut 1986, I, 100; Jules Rouanet, *el-Mûsîka'l-Arabîyye* (trc. İskender Şelfun), Kahire, ts., s. 59.

(Tâvûşçuk, minik Tâvûs) haline getirilmiş ve Medîneli muğannî İsa b. Abdullah, “Tuveys” ismiyle şöhret kazanmıştır.⁹ Tuveys, ellerine kınalar yakan bu muhanneslerin Medîne’deki ilk örneklerindendir.¹⁰ Diğeri ise Nâfız veya Nâkîd olarak da bilinen ve Ebû Yezîd künyesine sahip Delâl’dir.¹¹ Tuveys’ten önce Resûlullah (sav) zamanında da Medîne’de Hinb,¹² Heyt (veya Hît), Herim ve Mâtî’ isimli muhannesler vardı.¹³ Bu dönemde muhannesler kadınların yanına rahatlıkla girip çıkarlardı. Bunun bir neticesi olarak çöpçatanlığı meslek edinmişlerdi.¹⁴

⁸ Cemâlüddin Yusuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü’z-zâhire fi mülûki Mısr ve’l-Kâhire*, Beyrut 1992, I, 289.

⁹ Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi’l-Vefeyât*, Beyrut 2000, XVI, 288.

¹⁰ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, III, 28; Ebü’l-Ferec Muâfâ b. Zekeriyyâ b. Yahyâ Muâfâ Nehrevânî, *el-Celîsü’s-sâlihü’l-kâfî ve’l-enîsü’n-nâsîhü’s-şâfî* (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1987, I, 215; Henry George Farmer, *Târîhu’l-Mûsîka’l-Arabiyye* (trc. Hüseyin Nassar), Kahire, ts., s. 58.

¹¹ İsmi Nâkîd, künyesi Ebû Zeyd, Medîneli olup Benî Fehm’in mevlâsıdır. Muhanneslerin içinde yüz güzelliği, giyim-kuşam kalitesi ve zarâfet açısından en iyisidir. Delâl’in Âişe binti Saîd el-Âs’ın mevlâsı olduğu da ifade edilmektedir. Şarkılarını birçok hareket eşliğinde okurdu. Kadınların sohbetine düşkün olduğu ve devamlı onlarla birlikte olmak istediği rivayetler arasındadır. Kaynaklar çöpçatanlığı meslek edindiği bildirmektedir. İbn Hazm tarafından kısırlaştırıldığı yazılmaktadır. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, IV, 266. Medîne’deki bu muhanneslerle ilgili, tarihî kaynaklardan teyit edemediğimiz bazı hadiselerden de bahsedilmektedir. Mesela Süleyman b. Abdülmelik döneminde Medîne emîri olan İbn Hazm’ın Medîne’deki muhanneslerin hadım edilmesini emretmesi bunlar arasındadır. Bu meyanda Delâl, Tuveys, Nesîmüssihr, Nevmetüdduhâ, Berdülfüâd ve Zillüşşecer gibi muhannesler hadım edilmiştir. Söylentilere göre bu olay karşısında onlar şu şekilde espri yapmışlardır: Tuveys: “Bu ancak kutlayacağımız bir sünnet düğünüdür”. Delâl: “Bilakis bence en büyük sünnettir”. Nesîmüssihr: “Bu sünnetle şimdi gerçek bir muhannes oldum”. Nevmetüdduhâ: “Bilakis şimdi gerçek bir kadın olduk”. Berdülfüâd: “Sidik hortumu taşımaktan kurtulduk”. Zillüşşecer: “Kullanılmayan bir silahtan ibaretti”. Bk. Ebü’l-Fazl el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, I, 391.

¹² Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, IV, 266.

¹³ Bilgi ve farklı isimlendirmeler için bk. M. Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber’in Yönetimi et-terâtibu’l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), I-II, İstanbul 2003, II, 517-521.

¹⁴ Ebü’l-Fazl el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, I, 389.

Hız. Peygamber döneminden sonraki muhannesler arasında sayılan Tuveys, 11/632 senesinde Medîne'de doğmuştur.¹⁵ Kaynaklarda onun oldukça uzun boylu olduğu, sağ gözünde doğuştan aşırı bir şekilde şaşılık bulunduğu ve uzağı göremediği belirtilmektedir.¹⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda Tuveys'in milliyetiyle ilgili bir bilgi bulunmamakta ancak onun Benî Mahzûm'un mevlâsı olduğuna da işaret edilmektedir.¹⁷ İbn Kuteybe (ö. 276/889), onu Küreyz ailesinin mevlâsı arasında zikretmekte ve Hız. Osman'ın (23-35/644-656) annesi Ervâ bint Küreyz'in mevlâsı olduğunu söylemektedir.¹⁸

Arapça'yı oldukça iyi kullandığı belirtilen Tuveys'in,¹⁹ aynı zamanda şiir konusunda da çok kabiliyetli olduğu, Medîne'yi çok iyi bildiğinden, Medîne'li ailelerin soy ve nesepleri konusunda uzmanlık derecesine ulaştığı ifade edilmektedir.²⁰ Onun bu özelliklerine dair bazı rivayetler mevcuttur. Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) rivayetine göre, Tuveys, özellikle Ensâr'dan Evs ve Hazreç kabilelerinin İslâm'dan önceki tarihlerini, aralarında yıllarca süren savaşları dolayısıyla husumetlerini çok iyi bilirdi. Bir defasında bu savaşlarla ilgili iyi bildiği şiirleri okumaya başlayınca Evs ve Hazreçli Müslümanlar birbirlerine girmiş ve zor yatıştırılmışlardı. Bu olaydan sonra Tuveys bu konuda şiir okumaktan menedilmiş, bununla ilgili olarak "Eğer Ensâr'la ilgili şiiri yarıda kesmeseydim, beni diri diri toprağa gömerlerdi" demişti.²¹ Bu hadise, Tuveys'in Medîne halkının bilhassa gizlemek istediği geçmişteki kötü fiillerini çok iyi bildiğini, bunlarla ilgili şiirlere vâkıf olduğunu göstermektedir. Diğer bir rivayete göre Ensâr'dan bir adamın düğününde Tuveys şarkı söylerken Medîneli sahâbîlerden Nu'mân b. Beşîr (ö.

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, IV, 364; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 2002, V, 105; Henry George Farmer (E. Neubauer), "Tuways", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), X (Leiden 2000), s. 759.

¹⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230; Zehebî, *Siyer*, IV, 364; Safedî, *el-Vâfi*, XVI, 288; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire 1998, XII, 438; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 100.

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, III, 506; İbn Kesîr, XII, 438; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 105.

¹⁸ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire 1992, s. 322. Krş. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, III, 506; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 100.

¹⁹ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 28.

²⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 105. Ayrıca bk. Farmer, *Târîh*, s. 60.

²¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230-1.

64/684) girer. Tuveys, Nu'mân'ın annesi Amre hakkında şu beyitleri okumaktadır: "Amre'ye itâb yeni mi geldi? Ki, bunun üzerine ayrılıp gidecek mi yoksa âlem devam edecek mi? Hâl-buki Amre, kadınların ulularındandır; yenleri misk kokar". Yanındakiler Tuveys'e susmasını söyledi. Fakat Nu'mân, "beis yoktur söylesin; nihâyet, Amre kadınların ulularındandır, yenleri misk kokar" diye cevap verdi.²²

Tuveys, Muaviye b. Ebû Süfyan'ın (41-60/661-680) halifeliği döneminde Hicaz valisi olan Mervan b. Hakem²³ tarafından tahannüsünden dolayı öldürülmekten korktuğu için diğer muhannesler gibi şehirden kaçmış²⁴ ve Medîne'nin kuzeyinde, Şam yolu üzerindeki Süveydâ'ya yerleşmiştir.²⁵ Hayatının sonuna kadar Süveydâ'da kalan Tuveys 92/711 senesinde Velid b. Abdümelik (86-96/705-715) döneminde vefat etmiştir.²⁶ Onun Medine'de vefat ettiğine dair rivayetler de mevcuttur.²⁷

Tuveys'in aile hayatı hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte *Kitâbü'l-Eğânî*'de geçen bir rivayetten evli olduğu anlaşılmakta,²⁸ yine, Hz. Ali'nin (35-40/656-661) şehit edildiği gün

²² Mustafa Kılıç, "İslam Kültür Tarihinde Mûsikî Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (40. Yıl Özel Sayısı), XXXI (Ankara 1989), s. 426-7.

²³ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî bu ismi Yahya b. el-Hakem olarak vermiştir (*Kitâbü'l-Eğânî*, IV, 220). Ancak diğer kaynakların ismi Mervan b. Hakem olarak vermeleri, rivayette belirtilen yıllarda Mervan b. Hakem'in Medîne valisi olması ve Mervan'ın "Yahya" diye ikinci bir isminden bahsedilmemesi bizi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin rivayetinde isimle ilgili bir karıştırma yaptığı veya istinsah esnasında böyle bir hataya düştüğü sonucuna ulaştırmaktadır. Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 231; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 105; İrfan Aycan, "Mervan I", *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s. 225-6; İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XXI (İstanbul 1995.), s. 91.

²⁴ Nüveyrî, onun Süveydâ'ya sürüldüğünü nakleder (*Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230).

²⁵ Zehebî, *Târîh*, VI, 395. İbn Kesîr burayı "Sevid" veya "Süveyd" olarak isimlendirmiştir (*el-Bidâye*, XII, 438).

²⁶ Zehebî, *Siyer*, IV, 364; a.mlf., *Târîh*, VI, 395; Safedi, *el-Vâfi*, XVI, 287; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî *Fevâtü'l-Vefeyât*, Beyrut, ts., II, 137-8; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 438; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire* I, 289; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 105.

²⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, III, 507.

²⁸ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 34-5.

baba olduğunu, bizzat kendisinden aktaran nakillerden de²⁹ çocuk sahibi olduğu tespit edilmektedir. Oldukça nükteli, tatlı dilli ve zarif birisi³⁰ olarak anlatılan Tuveys'in "yavrusundan ayrılmış anneyi bile güldürecek kadar" nüktedan olduğuna dair çeşitli hikâyeler aktarılmaktadır.³¹ Tuveys'in bir hac esnasında şeytan taşlarken, sarı şekerle kaplı taşlar atması ve bunun nedeni sorulduğunda da "Şeytana iyilik borcum var, onu ödemek için böyle yapıyorum" cevabını vermesi³² onun nüktedanlığına örnek olarak zikredilebilir. Jules Rouanet, onun zarafetinin yanı sıra bilgi açısından da çağdaşlarının önünde olduğuna işaret eder.³³

Uğursuz Olduğuna Dair Rivayetler

Tuveys, Arap dili, şiir, nesep gibi alanlardaki ilmî birikimi ve kabiliyeti, sosyal hayattaki zarafet ve nüktedanlık gibi hususiyetlerinin yanı sıra bizzat kendisinin de dile getirdiği uğursuzluğuyla alâkalı rivayetlerle de ön plana çıkan bir şahsiyettir. Nitekim onun bu yönü halk arasında "Tuveys'den daha uğursuz" [اشأم من طويس] şeklinde darb-ı mesel haline gelmiştir.³⁴ Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), onun için "İslâm'da ilk lânetlenen insandır" ifadesini kullanmaktadır.³⁵ Böyle darb-ı mesel ve sözlerin yerleşmesinde onun kendisi hakkındaki ifadelerinin de önemli rolü olmalıdır. Zira Tuveys kendisini, "Annem, Ensâr'ın kadınları arasında lâf taşırdı;³⁶ ben, Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün doğmuş, Hz. Ebû Bekir'in (11-13/632-634) vefat ettiği gün süttten kesilmiş, Hz. Ömer'in (13-23/634-644) vefat ettiği gün

²⁹ Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitabü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1966, IV, 58; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası* (trc. M. Hayri Kirbaşoğlu), İstanbul 1989, s. 443.

³⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 105; Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *Tabakâtü'n-nessâbîn*, Riyad 1987, I, 3.

³¹ Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, I, 401; Safedî, *el-Vâfi*, XVI, 288; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 137-8.

³² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 322. Bu hadise *Mecmeu'l-emsâl*'de Delâl için anlatılmaktadır. Bk. Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, I, 391.

³³ *el-Mûsika'l-Arabiyye*, s. 59.

³⁴ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 58; İbn Bedrûn, *Şerhu Kasidetü'bni Abdûn Libni Bedrûn* (thk. R. P. A. Dozy), Leiden 1846, s. 64; Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, I, 401.

³⁵ Hasan b. Abdullah b. Sehl Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, Kahire 1998, s. 394, 397

³⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230

ergenliğe ulaşmış (veya sünnet olmuş), Hz. Osman'ın şehit edildiği gün evlenmiş, Hz. Ali'nin (35-40/656-661) şehit edildiği gün ise baba olmuşum³⁷ şeklindeki ifadeleriyle tanıtmaktadır.³⁸ Hatta daha da ileri giderek "Uğursuzluk konusunda var mı benim gibisi?", "Ben hayatta iken Deccal'ı da Mesîh'i de bekleyin ama ben öldükten sonra rahat olun başınıza bir şey gelmez",³⁹ "Ben dünya üzerinde yürüyen insanların en uğursuzuyum",⁴⁰ "Benden uzaklaşın, aksi halde size ancak felaket bulaşır"⁴¹ ve "Ben Abdünna'im'im ve cehennemın süsüyüm"⁴² sözleriyle bir anlamda kendisiyle alay etmekten çekinmemiş, bunlardan pek de rahatsız olmadığını göstermeye çalışmıştır. Yine bu konuyla ilgili olarak şöyle bir olay anlatılır: Tuveys bir gün Hira Dağı'na tırmanır ve oldukça yorulur, hatta bayılacak gibi olur. Bunun üzerine "Ey dağ! Senin uğursuzluğun beni bağlamaz, bu konuda darb-ı mesel olan benim. Fakat benim en mutlu günüm senin "atılmış yün gibi"⁴³ olacağı gündür" demiştir.⁴⁴

Efemineliği

Tuveys, daha önce de ifade edildiği gibi kadınsı davranışlar sergileyen bir kişidir. Bilhassa dört halife döneminin sonlarına doğru ortaya çıkan ve "muhannesûn" denilen bu insanlar, renkli ve ipekli elbiseler giyer, ellerine kına yakar, saçlarını boyar ve saçları taralı bir halde gezerlerdi.⁴⁵ Tuveys bu grubun önde gelenlerindedir. Bu konuda halk arasında "Tuveys'den daha kadınsı [اخنت من طويس]" şeklinde darb-ı mesel söylenmiştir.⁴⁶ Diğer taraftan şunu da ifade etmek gerekir ki Tuveys, renkli elbiseler giymekte, ellerine kına yakmakta,

³⁷ Câhiz, *Kitabü'l-Hayevan*, IV, 58; İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 443.

³⁸ L. İ. Klimoviç, "Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı Dogması" (çev. M. Kemal Atik), *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2003), s. 167.

³⁹ Rouanet, *el-Mûsika'l-Arabiyye*, s. 59.

⁴⁰ Yûsûf, *Zehru'l-ikem fi'l-emsâl ve'l-hakem*, I, 344.

⁴¹ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, IV, 220.

⁴² Ebû Hilal el-Askerî, *el-Evâil*, Kahire 1998, s. 394, 397; Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, I, 401.

⁴³ Kâri'a, 5, [و تكون الجبال كالاحن المنفوش], "Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır".

⁴⁴ Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 137-8.

⁴⁵ Farmer, *Târîh*, s. 58.

⁴⁶ Farmer, *Târîh*, s. 68.

belki de kırıtarak yürümekte fakat cinsel anlamda hemcinsine değil karşı cinse ilgi duymaktadır. Yani cinsel anlamda Tuveys, normal bir erkek gibi davranmaktadır. Gerek evli olması gerek sık sık güzel câriyelere âşık olup, peşlerine düşmesi ve gerekse şiirlerinde anlattığı aşkının muhatabı olanlar için “müennes” (dişi) ifadeler kullanması bunu ortaya koyar mahiyettedir.⁴⁷

Tuveys kadınsı tavırları gibi bazı özelliklerinden dolayı makbul birisi olarak görülmemiş, muhannesliği onun musikî sahasındaki üstünlüğünü gölgelemiştir. Bu nedenle bazı kaynaklar “muhannesliği onu en mükemmel –dev- muğannîler sınıfından düşürmüştür” ifadesini kullanırlar.⁴⁸ Ancak bu durum Tuveys’in eşraftan ilgi ve iltifat görmesini engelleyememiştir. Çok güzel bir sese sahip olan Tuveys bilhassa Medîne’nin soyluları ve ileri gelenleri tarafından himaye görmüştür.⁴⁹ Özel toplantılar veya düğün vb. cemiyetlere davet edilmiş ve sanatını icra etmiştir.⁵⁰ Henry George Farmer, onun, mûsikîyi çok sevmesinden dolayı bilhassa Abdullah b. Ca’fer b. Ebû Tâlib (ö. 80/699-700)⁵¹ tarafından korunup himaye edildiğini bildirmektedir.⁵² Bunu gösteren bir rivayete göre, Abdullah b. Ca’fer bir ilkbahar akşamı bazı dostlarıyla el-Agîk’in kırlarında eğlenirken birden sağanak yağmur bastırır. Abdullah b. Ca’fer buradaki dostlarına her zaman gittikleri ve Tuveys’in sohbetlerini dinledikleri yakın bir eve Tuveys’le beraber sığınmalarını önerir. Fakat Abdurrahman b. Hassân b. Sâbit “Kusura bakmayın ama Tuveys’le ne yapmak istiyorsunuz? O, Allah’ın gazabı altında olan rezil bir eşcinseldir” der. Ca’fer “Sus, o akıllı, hoş biridir ve bize eşlik edecek” şeklinde cevap verir. Konuşmalara kulak misafiri olan Tuveys hemen eve giderek karısına ne hazırlayabileceğini sorar. O da keçiyi kesmesini söyler. Tuveys keçiyi keser ve hanımı da onu sütle pişirir.

⁴⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 34-5, 37.

⁴⁸ Safedî, *el-Vâfi*, XVI, 288; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 137-8.

⁴⁹ Mina el-Hasen, “Tuveys”, *el-Mevsuatü'l-Arabiyye*, Dimaşk 2005, XXII, 662-3.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 442-3.

⁵¹ Abdullah b. Ca’fer b. Ebû Tâlib, Hz. Ali’nin yeğeni olup; babası Ca’fer, Mûte savaşında şehit düşmüş ve her iki kolunu kaybederek şehid düşmesi üzerine Hz. Peygamber tarafından “Ca’fer-i tayyâr” olarak anılmıştır. Abdullah b. Ca’fer, cömertliğiyle tanınmış ve Hâşimoğulları’ndan Hz. Peygamber’i gören ve sohbetinde bulunanların sonuncusu olmuş, Medîne’de vefat etmiştir (Ethem Ruhi Fiğlalı, “Abdullah b. Ca’fer”, *DİA*, I (İstanbul 1988), s. 89).

⁵² Farmer, *Târîh*, s. 62.

Tuveys eşiyile birlikte çıkar ve yemeği gruba yetiştirir. Krallara lâıyk bir akşam yemeği servisinden sonra onlar için dans etmeyi ve şarkı söylemeyi teklif eder ve sonra kare şeklindeki defı eşliğinde okuduğu şarkılarla grubu coşturur. Övgü ve şarkılardan hoşnut kalan gruba, söylediği bir şarkının bestecisini soran Tuveys, "Bilmiyoruz!" cevabını aldıktan sonra şarkının Benî Mahzûm'dan birisi için yazıldığını ve yazanın da Hassan b. Sâbit'in kızkardeşi Fâri'a olduğunu bildirir (Fâri'a, bu şiirde Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm el-Mahzûm'ıye olan aşkını anlatmaktadır). Bunun üzerine oradakilerin hepsi başlarını öne eğerler. Fâri'a'nın yeğeni olan Abdurrahman ise yer yarılrsa içine girecek kadar utanır. Böylece Tuveys, daha önce kendisini lâflarıyla inciten Abdurrahman'a iyi bir ders vermiş olur.⁵³

Tuveys'in, cinsellikten ziyade dış görünümüne akseden muhannesliğine ve haff-meşrepliğine vurgu yapan rivayetlerin yanı sıra onun dinî vecibelerini yerine getiren bir kişiliğe sahip olduğunu gösteren anlatımlara da rastlamak mümkündür. Bu son anlatımlardan Tuveys'in, namazını kılan, orucunu tutan, yani dinini yaşamaya çalışan bir Müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervan'ın (68-86/685-705) Hicaz bölgesine vali olarak tayin ettiği Ebân b. Osman b. Affan'ın (ö. 105/723)⁵⁴ Medîne'de karşılanması esnasında yaşananlar bu durumu ortaya koymaktadır. Rivayete göre, Medine'ye gelen Ebân'ı karşılayan grup arasında Tuveys de vardır. Yıllarca Ebân'ın babaannesi Ervâ'ya hizmet eden Tuveys, valiyi görünce onu selamlar ve "Ey emîr! Seni gördüğümde dirseklerime kadar kına yakacağıma ve sana şarkılar söyleyeceğime dair Allah'a söz vermiştim" diyerek elindeki kare defiyile Zî-Ceden el-Himyeri'ye ait bir şiiri şarkı olarak söylemeye başlar.⁵⁵ Bazı rivayetlere göre Ebân coşmuş,⁵⁶ Tuveys'i bağrına basmış ve alnından öpmüştür.⁵⁷ Tuveys'in sözleri ve şarkıları hoşuna giden vali ona "Yeter ey Tuveys! Senin kâfir olduğunu söylüyorlar, doğru mu?" diye sorunca Tuveys "Allah'tan başka ilâh olmadığına, Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet ederim,⁵⁸ beş vakit namazımı kılar, orucumu tutar ve haccımı yaparım" diye cevap verir. Bu sözlerin ardından "Mübârek anneni-

53 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eđđânî*, III, 34-5.

54 Bk. Selahattin Polat, "Ebân b. Osman b. Affan", *DİA*, X (İstanbul 1994), s. 66.

55 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eđđânî*, IV, 219.

56 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eđđânî*, IV, 219.

57 Kılıç, "İslam Kültür Tarihinde Mûsikî", s. 429.

58 Klimoviç, "Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı Dogması", s. 167.

zin babanızla zifâfa girdiği gün ben kadınların eteklerini tutuyordum (ayakları dibindeydim)” diyerek babaannesine yaptığı hizmeti hatırlatır. Bunun üzerine Ebân, onu rahatça yaşayacağı emin bir yere göndererek hayatını kurtarır.⁵⁹

Son rivayetten de anlaşılacağı gibi Tuveys’in muhannesliği onun hayatını zorlaştırıyor, hatta tehlikeye sokuyordu. Bu özelliği sebebiyle yapılan baskılar sonucunda Süveydâ’ya kaçmak zorunda kalmıştı. Nüveyrî, Tuveys’in Süveydâ’ya kaçmasıyla (sürülmesiyle) neticelenen olayların başlangıcını şöyle anlatmaktadır: “Medîne’de yaşayan Nüğâşî (veya İbnü’n-Nüğâş) denilen bir adam vardı. Mervan b. Hakem’e bu adamın hiç Kur’ân okumadığı haber verildi. Mervan onu yanına çağırttı ve ondan “Ümmü’l-Kur’ân”ı (Kur’ân’ın özü, anası, Fâtihâ Sûresi) okumasını istedi. İbnü’n-Nüğâş bunun üzerine “Kızlarını bilmem, anasını nerden bileyim?” veya “Kızlarını okusaydım, analarını da okurdum” şeklinde cevap verdi. Mervan “sen Kur’ân’la alay mı ediyorsun?” diyerek İbnü’n-Nüğâş’ı oracıkta öldürttü ve bu adam gibi kadınsı davranışlarda bulunan herkesin öldürülmesini ve bunlardan birinin kellesini getirene 300 dirhem mükâfat verilmesini emretti.⁶⁰ Diğer bir rivayete göre Mervan, Medîne’de bir mecliste kadın gibi giyinmiş, elleri kınalı, renkli elbiseler giymiş, saçları boyalı birini görmüş ve bunun İbnü’n-Nüğâş olduğunu öğrenince ondan Fâtihâ Sûresi’ni okumasını istemiş; o da “Analarını bilseydim, kızlarını da bilirdim” şeklinde cevap vermiş. Bunun üzerine önceki rivayette anlatılanlar gerçekleşmiştir. İşte bu olay üzerine birçok muhannes katedilmiş; Tuveys de Süveydâ’ya kaçarak canını zor kurtarmıştır.⁶¹

Mûsikîsi

Sesinin güzelliğinden dolayı şarkı söyleme konusunda darb-ı mesel haline gelmiş bulunan Tuveys,⁶² İslâm dünyasında mûsikî sahasında daima ilk olmuştur. Meşhur muğannî Seyyât’ın (ö. 169/785)⁶³ ifadesiyle bilhassa Medîne’de ilk defa vezinli –ikâlî- Arapça şarkılar

⁵⁹ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, IV, 219-220.

⁶⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, IV, 231-2.

⁶¹ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, III, 30-1, IV, 220-1; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, IV, 232.

⁶² Zehebî, *Siyer*, IV, 364; Safedî, *el-Vâfî*, XVI, 288; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 438.

⁶³ Ebü Vehb Seyyât el-Mekkî (Abdullah b. Vehhâb), 739-785 yılları arasında yaşamış ünlü şarkıcı ve bestekârdır. Musullu İbrâhim’in hocası ve Abbâsî sarayının müzisyenidir. Bilhassa klâsik ekolün üstâdıdır. Hakkında bilgi için bk. Simon Corci, *el-Mûsîka’l-Arabiyye* (trc. Cemal Hayyât), Bağdat 1989, s. 31-2; Jules Rouanet, *el-Mûsîka’l-Arabiyye*, s. 100.

söyleyen Tuveys'tir.⁶⁴ Yine, Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), "İlk şarkı söyleyenin (ğınâ edenin) Tuveys olduğuna itiraz edilmiş ve bu hususta ilk kişinin Abdullah b. Cüd'an'ın câriyesi Cerâde olduğu" ifadesine yer vermiş ancak "Yine de birçok kaynak, ilk ğınâ edenin Tuveys olduğunu bildirir" şeklindeki sözleriyle⁶⁵ Tuveys'in ilk muğannî olduğu kanaatini pekiştirmiştir.

Tuveys mûsikî konusunda, Rum ve bilhassa İranlı esir işçilerden faydalanmıştır.⁶⁶ Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 72/691) Mekke hâkimiyeti döneminde Emevî ordusu tarafından yıkılan Kâbe'yi tamire ve inşaya gelen Rum ve İranlı esirlerden şarkılar ve melodiler öğrenmiştir.⁶⁷ Ebü'l-Fazl el-Meydânî (ö. 518/1124), bu olayın Hz. Ömer döneminde gerçekleştiğini ve bahsi geçen işçilere Hz. Ömer'in istirahat etmeleri için ayda iki gün izin verdiğini, bu izin günlerinde işçilerin yanından ayrılmayan Tuveys'in, onlardan mûsikîye dair çok şey öğrendiğini ifade etmektedir.⁶⁸ Tuveys esir işçilerden öğrendiği bu melodilere Arapça şiirler giydirerek Arapça şarkı okuma geleneğini başlatmış, hatta bunları melodik yönden zenginleştirmiştir.⁶⁹ Özellikle İran melodilerinden daha çok hoşlanan Tuveys bu melodileri Arabî bir zevke büründürme konusunda oldukça başarılı olmuştur.⁷⁰ Bahsi geçen esir işçilerin şarkıları Tuveysin tabiatına uymuş ve ortaya çıkan bu ilk musiki ekolü daha sonra Emevî döneminin iki ustası İbn Muhriz (ö. 97/715?)⁷¹, ve İbn Miscah'ın⁷² elinde daha da gelişmiştir.⁷³

⁶⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, s. 394, 397; a.m.f., *Cemheretü'l-emsâl*, Beyrut 1988, I, 105; Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, I, 401; Safedî, *el-Vâfi*, XVI, 288; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I, 289; Rouanet, *el-Mûsika'l-Arabiyye*, s. 58.

⁶⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, s. 394, 397.

⁶⁶ Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 137-8.

⁶⁷ Safedî, *el-Vâfi*, XVI, 288.

⁶⁸ *Mecme'u'l-emsâl*, I, 401.

⁶⁹ Rouanet, *el-Mûsika'l-Arabiyye*, s. 58.

⁷⁰ Muhammed Mahmûd Sâmi Hâfiz, *Târihu'l-mûsikâ ve'l-ğınâ inde'l-Arab*, yy, ts., s. 39.

⁷¹ Aslen İranlı olan İbn Muhriz cüzzamlı olması dolayısıyla yerleşik bir hayat sürememiştir. Hocası İbn Miscah'a İran makamlarını öğretenlerden biridir. İbn Muhriz'in İslâm mûsikîsine remel ritimi ve bir düğün şarkısı hediye ettiği ayrıca insanların en güzel seslisi olduğu nakledilmektedir (Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15 (İstanbul 1997), s. 239).

Arap veya İslâmî dönem mûsikîsinin yabancı kültürlerden, özellikle de Fars kültüründen etkilenmesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bir hadise de burada zikredilmelidir. Bilindiği gibi, Hicret'in 9. yılında Mısır Mukavkısı, Hz. Peygamber'e iyi niyetini göstermek amacıyla bazı hediyelerle birlikte Mariye ve Sîrîn adında iki cariyeye de göndermişti. Bunlardan Mariye'yi kendisi alan Peygamberimiz, Sîrîn'i de şairi Hassan b. Sâbit'e hediye etmişti. Sîrîn'in sesi güzeldi ve Mısır şarkıları söylerdi. Bu durum, İslâmî dönemde şiir ve mûsikî sanatlarının birleşmesine yönelik ilk adımlar olarak kabul edilebilir. Yine mûsikî alanındaki yabancı etkiler de Farisî (İran) asıllı olduğu söylenen⁷⁴ Sîrîn'in şahsında Farisî tesiriyle başlamış olmalıdır. Nitekim kaynaklarda bundan sonraki dönemlerde isimleri geçecek olan bazı şarkıcıların bu şarkıları Sîrîn'den öğrendiklerine dair ifadeler vardır.⁷⁵

Tuveys de bu muğannilerdendir veya en azından aynı tür mûsikî icra etmiştir. Ancak o, daha önce remel ve hezecten başka bir şey okuyamayan muğannilerden farklı olarak, öğrendiği bu melodileri Arap şiirlerine giydirerek okumaya başlamıştır.⁷⁶ Kaynakların bildirdiğine göre şarkı okumada yegâne olan⁷⁷ Tuveys'in aynı zamanda şarkılara "îkâ"yı (ritim, usûl) uygulayan ilk muğannî olduğu da⁷⁸ burada vurgulanmalıdır. Onun ğınâ konusundaki yenilikçi yapısına özellikle işaret edilmektedir.⁷⁹

Tuveys, "rakîk" (ince, zarif, sanatlı)⁸⁰ ve "mütkan" (sağlam, nitelikli, sanatlı) denilen romantik ve sanatlı şarkılara da öncülük yapmıştır.⁸¹ Yine, "hezec" ve "remel" formlarını da

⁷² Kâmil Ebû Osman Saîd İbn Miscâh (ö. 97/715 ?), Mekke'de doğmuştur. Emevîler döneminin en büyük mûsikîşinasıdır. Arapça şiirleri İrani makamlara uygulayarak icra ederdi. Hayatını hükümdarların saraylarında geçirmiş, İbn Muhriz, İbn Süreyc, Yunus el-Kâtib gibi öğrenciler yetiştirmiştir (Turabi, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış", s. 239).

⁷³ Mecdî el-Ukaylî, *es-Simâ' inde'l-Arab*, s. 82-3.

⁷⁴ Bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1990, I, 316-7.

⁷⁵ Turabi, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış", s. 230.

⁷⁶ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Evâil*, s. 394, 397

⁷⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, I, 100.

⁷⁸ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 58; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 105;.

⁷⁹ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, III, 506.

⁸⁰ İbn Bedrûn, *Şerhu Kasîdetü'bni Abdûn libni Bedrûn*, s. 64; Farmer, *Târîh*, s. 32.

icat eden Tuveys,⁸² rivayetlere göre dönemin sanatçıları içerisinde en iyi “hezec” okuyan, bu formu en güzel yorumlayanlardandır. Bu şarkıları seslendirirken klâsik üsluptan asla taviz vermemiştir.⁸³ Hatta bu konuda “Tuveys’den daha hezec” [اهزج من طويس] şeklinde darb-ı mesel vardır.⁸⁴ Kaynaklar hezecte Tuveys, sakilde İbn Muhriz, remelde ise İbn Süreyc’in (ö. 108/726)⁸⁵ uzman olduklarını bildirmektedir.⁸⁶

Arap mûsikîsinin ilk Medîne temsilcilerinin Tuveys ve Ma’bed⁸⁷ olduğunu ifade eden Simon Corci, Tuveys’in kullandığı remel ve hezecen ölçülerini şu şekilde göstermektedir:⁸⁸

Remel: 7/4 dü-üm tek tek te-ek tek

Hezec: 2/4 (8)lik olarak düm tek es (4) düm tek es (4) düm teek es (8)

⁸¹ Farmer, “Tuways”, s. 759; Rouanet, *el-Mûsika’l-Arabiyye*, s. 58.

⁸² Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, IV, 219-221; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, IV, 230; Şahade Ali en-Natur, “İslama Göre Mûsikî ve Ses Sanatı” (trc. Ruhi Kalender-Adem Akın), *AÜF Dergisi*, 33 (Ankara 1992), s. 197.

⁸³ Farmer, “Tuways”, s. 759.

⁸⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, IV, 230.

⁸⁵ İbn Süreyc (ö. 634-726): Türk asıllı olan İbn Süreyc’in tam ismi “Ebû Yahya Ubeydullah b. Süreyc b. Rakîk et-Türkî’dir. Mekke’de doğmuş, Sekîne binti’l-Hüseyn’in himayesinde Tuveys, İzzetü’l-Meylâ ve İbn Miscâh’tan ders almıştır. Saraydan da çok destek gören İbn Süreyc remel formunu en iyi kullananlardan birisidir. Mekke’de düzenlenen mûsikî yarışmasında birinci olarak Halife Süleyman b. Abdülmelik’ten (715-717) yüz bin dirhem ödül almıştır (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, I, 126; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih el-Kurtubî, *el-İkdu’l-Ferîd*, Beyrut 1983, III, 187; Ahmet Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış”, s. 239.

⁸⁶ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, IV, 219; Mina el-Hasen, “Tuveys”, s. 662.

⁸⁷ Ma’bed b. Vehb, Muaviye b. Ebû Süfyân’ın mevlâsı olup, bu dönemin ilk muğannîsidir. Oldukça uzun boylu ve melezdir. Muğannîlerin zirvesi de denilen Ma’bed, bilhassa sanatı ve hançeresi noktasında eşsizdir. Bazı kaynaklara göre Medîne muğannîlerinin önderidir. Sâib b. Hâsir, Neşîf ve Cemîle başlıca hocalarıdır. Ölmeden önce felç olmuş ve sesini kaybetmiştir. Dimaşk’ta Velid b. Yezid döneminde vefat etmiştir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, I, 45-6).

⁸⁸ *el-Mûsika’l-Arabiyye*, s. 24-5.

İlk defa Hz. Ali döneminde şarkı okumaya başlayan Tuveys,⁸⁹ şarkılarını kare şeklindeki bir def eşliğinde okurdu.⁹⁰ Def eşliğinde şarkı söyleyerek yeni bir tarz geliştirmişti.⁹¹ Çok iyi kullandığı defin⁹² dışında başka herhangi bir enstrüman çalmazdı.⁹³ Defini ridâsının altına gizleyerek icra ettiği de rivayetler arasındadır.⁹⁴

Tuveys'in ğinâ sahasındaki öğrencileri Nevmetüdduhâ⁹⁵, Delâl, Find⁹⁶ ve İbn Süreyc'tir.⁹⁷ Bu isimler, ilk dönem İslâm dünyasında ğinâ ekolüne damga vurmuş sanatçılar olmaları hasebiyle Tuveys, bu okulun kurucusu veya en önemli temsilcisi sayılabilir.

Tuveys'in sesinin güzelliği, önceden de ifade edildiği gibi, kaynakların özellikle işareti ettiği bir husustur. Hatta meşhur muğannî İbn Süreyc en güzel sesin kendisinde olduğunu anlatır ve bununla övünürdü. Tuveys'i dinlediğinde bu iddiasından vazgeçmiş ve insanların

⁸⁹ Safedî, *el-Vâfi*, XVI, 288; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 137-8; Sâmî Hâfız, *Târîhu'l-mûsikâ*, s. 38..

⁹⁰ Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, I, 401; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 231; Safedî, *el-Vâfi*, XVI, 288; Farmer, *Târîh*, s. 22; Sâmî Hâfız, *Târîhu'l-mûsikâ*, s. 38.

⁹¹ Natur, "İslama Göre Mûsikî ve Ses Sanatı", s. 195.

⁹² Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 105.

⁹³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230; Rouanet, *el-Mûsika'l-Arabiyye*, s. 58.

⁹⁴ Sâlih el-Mehdî, *el-Mûsika'l-Arabiyye Târîhuhâ ve Edebühâ*, Tunus 1979, s. 22.

⁹⁵ Muğanniye Cemîle'nin yaklaşık Hicrî II. asrın başlarında yaptığı hacca katılanlardan biri olan Nevmetüdduhâ, birçok rivayette adı geçmekle birlikte hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sesinin güzel olduğu, kaliteli bir muğannî ve sanatçı olduğu rivayetler arasındadır. Bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, VIII, 218, 225.

⁹⁶ Ebû Zeyd Find, Âişe binti Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın mevlâsıdır. Kaliteli muğannîlerden biri olup, çöpçatanlık yapmaktadır. Efendisi onu ateş almak üzere göndermiş, o da Mısır'a giden bir kafileyeye katılmış; ancak bir yıl sonra dönmüştür. Bundan dolayı "Find'den daha yavaş" şeklinde darb-ı mesel olmuştur (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, I, 378). Bazı kaynaklarda Find, Delâl olarak anlatılmaktadır.

⁹⁷ Farmer, *Târîh*, s. 68; a.mlf., "Tuways", s. 759; Rouanet, *el-Mûsika'l-Arabiyye*, s. 58; Mecdî el-Ukaylî, *es-Simâ' inde'l-Arab*, s. 83.

en güzel seslisinin Tuveys olduğunu anlatmaya başlamıştır.⁹⁸ Zehebî (ö. 748/1347) ğınâ konusunda çok kabiliyetli biri olduğunu belirttiği Tuveys hakkında “yaşadığı dönemde nefes konusunda Ma’bed’den başka kimse onu geçememiştir” yorumunu yapmıştır.⁹⁹

Tuveys’in müzikal kabiliyeti konusunda anlatılan hikâyelerden biri de şöyledir: “Mesleme b. Muhârib şöyle anlatır: “Bir gün arkadaşlarımla birlikte bir vadiye doğru yola çıktık. Yanımızda birisi daha vardı, vadiye varınca yemek yiyelim dedik. Bu adam daha önce bizimle yemek yediği halde elini bu yemeğe uzattı ama yiyemedi; bir de baktık ki Arap kıyafetleri içerisinde uzun boylu, şaşu ve zayıf yaratılışlı birisi bize “Siz kimsiniz?” diye soruyor. Biz de ona aynı soruyu sorduk ve arkadaşımızın halini anlattık. O bize “Arkadaşınız adı ne?” dedi. Biz de “Üseyd” dedik. O da bize “Bu vadinin yırtıcı hayvanları büyülenmiştir ve çekip-gitmışlerdir. Şayet vadide kalmaya devam ederseniz, arkadaşınızın bu hali de devam eder, hatta vahşileşir ve yer” dedi. Kendi kendimize “bu adam cinlerdendir” dedik ve bizi bir korku kapladı. Adam durumu anladı ve “Korkmayın, rahat olun ben Tuveys’im” dedi. “Bu kılık kıyafetinin sebebi nedir?” diye sorduk. O da “Bazı arkadaşlarım beni çağırmişti, ben de böyle giyinerek canlıları yanıltayım dedim” diye cevapladı. Bunun üzerine arkadaşlarımızdan biri “Bize şarkı okur musun?” diye sorunca, kare şeklindeki defini çıkardı ve başladı şarkı söylemeye. Bana o an sanki koskoca vadi konuşmaya başladı gibi geldi; onun bu konudaki kabiliyetine hayran olduk.”¹⁰⁰

Aynı zamanda çok iyi bir hiciv ustası olan Tuveys hayatında Azzetülmeylâ’dan başka kimseyi övmemiştir: “Azzetülmeylâ, şarkı okuyan kadınların efendisiydi, temiz bir ruha, güzel bir yüze sahipti; her türlü zandan uzaktı. Onun sohbeti çok ihtişamlıydı, o oturduğunda herkes derin bir sessizliğe gömülürdü sanki başında bir kuş varmış gibi; sanki hareket etse veya konuşsa o kuş gagasıyla onun başını delecek gibi...”¹⁰¹

⁹⁸ Konuyla ilgili olay şu şekilde gelişmiştir: İbn Süreyc bir gün Medîne’ye gelmişti. Bir grup insanla otururken, oradakiler kendisine: “İnsanlar arasında en güzel şarkıyı sen okursun” dediler. Bu esnada oradan geçmekte olan Tuveys bu sözleri işitti, defini çıkardı, kucağına aldı ve şarkı söylemeye başladı. Bunun üzerine İbn Süreyc “Allah’a yemin ederim ki insanlar arasında en güzel şarkıyı bu adam okuyor, ben değil” demiştir. Bk. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, I, 126; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, IV, 230.

⁹⁹ Zehebî, *Târîh*, VI, 395; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-âyân*, III, 506.

¹⁰⁰ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü’l-Eğânî*, III, 38. Ayrıca bk. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, IV, 231.

¹⁰¹ Mecdî el-Ukaylî, *es-Simâ’ inde’l-Arab*, s. 82.

Meşhur mûsikî âlimi İshak el-Mevsilî'nin (ö. 235/850), Tuveys hakkında “*Ahbâru Tuveys*” isimli bir biyografik eser kaleme aldığı belirtilmekte, dolayısıyla Tuveys'in şarkılarının III./IX. asırda hâlâ bilindiği ifade edilmektedir.¹⁰² Günümüze ulaşmayan bu eserde geçen Tuveys ile ilgili bilgilerin bir kısmını Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Eğânî*'sinin Tuveys ile ilgili bölümünde bulmak mümkündür. Zira Tuveys'in açtığı yol ve üslûp çerçevesinde bu devirde bütün ülkelerde şarkılar besteleyip okumak gelenek halini almış ve onun öğrencileri sayılabilecek aynı tarzda besteler yapan İbn Süreyc, İbn Muhriz, İbn Âişe, Ma'bed ve Tuveys gibi şarkıcılar başta saray olmak üzere her yerde oldukça rağbet görmüşlerdir. Böylece bir müddet sonra mûsikînin güzellik duygusuna kendisini kaptıran devlet ileri gelenleri arasında bile şarkı söylemek ve saz çalmak bir moda haline gelmiştir.¹⁰³

Tuveys'in Okuduğu Şarkılar

1. İbn Kays'a ait bir şiirden, orta parmak baskısından bestelenen bu şarkı *el-Mietü's-savtü'l-muhtâra*'da¹⁰⁴ kayıtlıdır. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'ye göre onun en güzel şarkılarından biridir.¹⁰⁵

¹⁰² Farmer “Tuways”, s. 759.

¹⁰³ Bahriye Üçok, *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsîler*, Ankara 1979, s. 79; Ruhi Kalender, “XV. Yüzyıla Kadar Arap İnan ve Türk Musikisinin Kısa Tarihçesi”, *AÜF Dergisi*, XXXIX (Ankara 1999), s. 258.

¹⁰⁴ Dönemin en meşhur bestekârı İbrâhim el-Mevsilî (ö. 189/804), oldukça renkli kişiliği, sesinin güzelliği ve mûsikîşinaslığıyla şöhret olan İbn Câmî (ö. 193/808) ve Halife Mehdî döneminde sarayın en yüksek dereceli ve halifeye –arada perde olmaksızın- icra yapan tek müzisyeni olan Fülehy b. Ebü'l-Avrâ, Halife Hârûnürreşîd'in emri üzerine, “*el-Mietü's-Savtü'l-Muhtâra*” [Seçilmiş 100 Şarkı] isimli, dönemin bestelerinin sözlerini bir araya getiren “güfte mecmuası” yazmışlardır. Bu eseri sonradan İbrahim'in oğlu İshak el-Mevsilî tekrar gözden geçirerek yenilemiştir. Günümüze ulaşmayan bu eser, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Eğânî*'sinin çekirdeğini oluşturmuştur. Bu eser iki ciddi rakip olan İbrâhim el-Mevsilî ve İbn Câmî'nin bir arada çalışmalarını sağlaması bakımından oldukça önemlidir. İşte bu eserden alıntı yapan Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Tuveys'e ait en güzel şarkıların beyitlerini ve udda hangi pozisyonda icra edileceği bilgilerini vermektedir. Geniş bilgi için bk. J. W. Fück, “İbrahim al-Mawsili”, *EP*, (Leiden 1971), III, s. 996; Ahmet Hakkı Turabi, “İbn Câmî” (ö. 193/808) Kureyşli meşhur Muğannî ve Bestekâr”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, sa. 1, Sivas Haziran 2005, s. 161-2; Farmer, *Târîh*, s. 141; Ahmed el-Cündî, *Min Târîhi'l-Ginâ İnde'l-Arab*, Dimaşk 1988, s. 82; Rouanet, *el-Mûsika'l-Arabiyye*, s. 59; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*

يا لقومي قد أرقنتني الهموم ... ففوادي مما يجن سقيم
أندب الحب في فوادي فيه ... لو تراءى للناظرين كلوم

2. Kaffe'n-Neccâr'a ait olan bu şiir, sakîl olarak orta telin boş halinden bestelenmiş ve Tuveys tarafından okunmuştur (*el-Mietü's-savtü'l-muhtâra'dan*) :

حجب الالي كنا نسر بقربهم يا ليت ان حجابهم لم يقدر
حجبو و لم نقض اللبانه منهم ولنا اليهم صيوه لم تقصر
ويحيط منزرها بردف كامل رابي المجسة كالكثيب الاعفر
واذا مشت خلت الطريق لمشيها وحلا كمشي المرجحن الموقر

3. Saîd ed-Dârimî'ye ait olan şiir, hafif sakîl olarak orta telin boş halinden bestelenmiştir (*el-Mietü's-savtü'l-muhtâra'dan*):¹⁰⁶

أفق يا دارمي فقد بلينا وانك سوف توشك ان تموتا
اراك تزيد عشقا كل يوم اذا ما قلت انك قد بريتا

4. Yolda gördüğü bir câriyeye olan aşkını anlattığı şiir ve şarkı:¹⁰⁷

أفق يا قلب عن جمل ... وجمل قطعت حيلي
أفق عنها فقد عني ... ت حولاً في هوى جمل
وكيف يفيق محزون ... بجمل هائم العقل
براه الحب في جمل ... فحسبي الحب من ثقل
وحسبي فيك ما ألقى ... من التفنيد والعذل
وقدماً لامني فيها ... فلم أحفل بهم أهلي

(GAS), I-IX, Leiden 1967-1984, I, 371; Farmer, *Mesâdiru'l-mûsîka'l-Arabiyye* (trc. Hüseyin Nassar), Kahire 1957, no. 7, s. 22; a.mlf., *Târîh*, s. 41.

¹⁰⁵ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 43.

¹⁰⁶ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 43-5.

¹⁰⁷ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 37.

5. Abdullah b. Ca'fer ve dostlarına el-Agîk'in kırlarında okuduğu şarkı. Şiir Hassan b. Sâbit'in kızkardeşi Fâri'a binti Sâbit'e ait olup Fâri'a, bu şiirde Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm el-Mahzûmî'ye olan aşkını anlatmaktadır:¹⁰⁸

يا خليلي يا بني سهدي لم تنم عيني ولم تك
كيف تلحو بي علي رجل انس تلتذه كبدي
مثل ضؤ البدر طلعتة ليس بالزميلة النكد

6. İshak el-Mevsilî ise Tuveys'in en güzel şarkısının ilk beyitlerini vermektedir:¹⁰⁹ Bu şiir İbnü'l-Kays'a ait rakiyyâtandır ve hafif remeldir. Nağmesi vusta mecrasında mutlakdır. Sahanın otoritesi sayılan İshak el-Mevsilî "bu Tuveys'in en güzel şarkısıdır" demiştir:

ما لذا الهم لايريم فوادي ... مثل ما يلزم الغريم الغريم
إن من فرق الجماعة منا .. يعد خفضٍ ونعمة لذميم

7. Ensâr'dan bir adamın düğününde Tuveys'in Nu'man b. Beşir'in annesi Amre hakkında şu beyitleri okuduğu rivayet edilmiştir:¹¹⁰

اجد بعمرة غنيانها فتهاجر ام شاننا شانها
و عمرة من سروات النساء تنفح بالمسك اردانها

8. Hem cahiliyye hem de Resûlullah dönemini görmüş bir şair olan Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâil'e ait şiir:¹¹¹

ايدعونني شيخا وقد عشت حقة
وهن من الازواج نحوي نوازع
وما شاب راسي ممن سنين تتابعت
علي ولكن شيبته الوقائع

¹⁰⁸ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, III, 34-5.

¹⁰⁹ Rouanet, *el-Mûsîka'l-Arabiyye*, s. 59.

¹¹⁰ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 443; Mustafa Kılıç, "İslam Kültür Tarihinde Mûsîkî", s. 426-7.

¹¹¹ Mecdî el-Ukaylî, *es-Simâ' inde'l-Arab*, s. 83.

9. Tuveys'in "Zâib" şeklinde isimlendirilmesine sebep olan şarkısı:¹¹²

قد يراني الحب حتي كدت من وجدني اذوب

10. Zî-Ceden el-Himyerî'ye ait bir şiiri şarkı olarak okumuştur:¹¹³

ما بال اهلك يا رباب خزرا كانهم غضاب
ان زرت اهلك او عدوا وتهر دونهم كلاب

11. Kaynaklar Tuveys'in Hz. Ali döneminde Medîne'de îkâlî bir şekilde okuduğu ilk hezecen şu şiir olduğunu belirtir:¹¹⁴

كيف يأتي من بعيد وهو يخفيه القريب
نازح بالشاءم عنا وهو مكسال هيبوب
قد يراني الحب حتي كدت من وجدني اذوب

12. Meşhur muğannî İbn Süreyc'in Tuveys'ten dinlediği şarkı:¹¹⁵

يا خليلي فيكم وجدني ... وصدع حبكم كبدي
فقلبي مسعر حزناً ... بذات الخال في الخد
فما لاقى أخو عشقٍ ... عشير العشر من جهدي
فما لاقى أخو عشقٍ ... عشير العشر من جهدي

¹¹² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230.

¹¹³ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, IV, 219.

¹¹⁴ Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 137-8; Rouanet, *el-Mûsika'l-Arabiyye*, s. 58. İbn Bedrûn, bu eserin Tuveys'in en meşhur remeli olduğunu ifade etmektedir (*Şerhu Kasîdetü'bni Abdûn Libni Bedrûn*, s. 64).

¹¹⁵ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, I, 126; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 230.

Sonuç

Tuveys, öncelikle Medîne'de Arapça şiirleri îkâ'lı (ritimli, usûllü) bir şekilde müzikal cümlelere uygulayan ilk sanatçıdır. Bu çerçevede bilhassa İranlı esirlerden İran müziğini öğrenmiş, tabiatına da uygun düştüğü rivayet edilen bu müzikle Arapça şiirleri seslendirmeye başlamıştır. Sesinin güzelliği, sanatının gücü onu toplumda hatırı sayılır bir mevkiye yükseltmiştir. Efemine davranışlarının gölgesinde kalan sanatı ve icrası, sonraki dönemlerde Arap müziği veya ilk dönem İslâm mûsikîsini doğrudan etkilemiştir. Belki de Sîrîn'le başlayan İran müziği tesiri, Tuveys'le daha da sağlamlaşmıştır. Sonradan karşılaşılan Rum, Türk, Hint ve Mısır müziklerinin etkileriyle, bugün icra edilen ortak müzik kültürü meydana gelmiştir. Kuşkusuz bu süreçte, ilkler arasında olması sebebiyle Tuveys'in rolü oldukça önemli ve büyük olmuştur.

Kaynaklarda yenilikçi yapısına özellikle işaret edilen Tuveys ğinâ konusunda bazı ilklere de imza atan bir sanatçıdır. Daha önce temas edildiği gibi, şarkılara "îkâ"'yı uygulayan ilk muğannî olup, "rakîk" ve "mütkan" denilen romantik ve sanatlı şarkılara da öncülük yapmıştır. Yine bazı kaynaklar, "hezec" ve "remel" formlarını da onun icat ettiğini ileri sürmektedirler. Ayrıca Tuveys, döneminin sanatçıları içerisinde en iyi "hezec" okuyan, bu formu en güzel yorumlayanlardandır.

Klâsik kaynaklarda tatlı dili, zarafeti, Medîne'yi, Medînelileri, şehrin kültürünü iyi bilmesi ve nüktedanlığından bahsedilen Tuveys birçok rivayette bilhassa efemine davranışlarıyla ilgili olarak öne çıkarılmaktadır. Ancak araştırmamız neticesinde biz onun efemineliliğinin, cinsellikten ziyâde dış görünümüyle alâkalı olduğu kanaatine vardık. Zira kaynaklarda onun hemcinslerine değil, karşı cinse ilgi duyduğu bilgileri açıkça yer almaktadır. Ayrıca Tuveys - kendi ifadesiyle- namazını kılan, haccını yapan normal bir Müslümandır ve aksini ifade eden kayıtlar da tespit edilememiştir. Bununla birlikte ellerine kına yakması, renkli elbiseler giymesi, kırıtarak yürümesi gibi dış görüntüsüne bağlı davranışlar, Tuveys'in ilk dönem muhannesleri (efemine) arasında zikredilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu efemine davranışların Tuveys'in adını ve müzikal dehasını gölgelediği kesindir.

Kaynaklar

- Aycan, İrfan, "Mervan I", *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s. 225-7.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, İstanbul 2006.
- Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *Tabakâtü'n-nessâbîn*, I-II, Riyad 1987.
- el-Câhiz, Ebû Osman b. Amr (ö. 255/869), *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun), I-VIII, Kahire 1966.
- el-Cündî, Ahmed, *Min Târîhi'l-ğınâ inde'l-Arab*, Dımaşk 1988.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, İstanbul 2006.
- Duman, İsmail Serdar, *Emevîler'de Sosyal Hayat*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler. Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2004.
- Ebü'l-Fazl el-Meydânî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (ö. 518/1124), *Mecme'u'l-emsâl* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed (ö. 357/967), *Kitâbü'l-Eğânî*, I-XXIV, Beyrut 1995.
- Ebü Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö. 400/1009), *Cemheretü'l-emsâl*, Beyrut 1988.
- _____, *el-Evâil*, Kahire 1998.
- Farmer, Henry George (E. Neubauer), "Tuways", *The Encyclopedia of Islam* (new edition), X, Leiden 2000, 759.
- _____, "İshak Mawsilî", *İA*, İstanbul 1988, VIII, 1075.
- _____, *Mesâdiru'l-mûsîka'l-Arabiyye* (trc. Hüseyin Nassar), Kahire 1957.
- _____, *Târîhu'l-mûsîka'l-Arabiyye* (trc. Hüseyin Nassar), Kahire ty.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Ca'fer", *DİA*, İstanbul 1988, I, 89.
- Fück, J. W., "İbrahim al-Mawsilî", *EF²*, (Leiden 1971), III, 996.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1990.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, I-XI, Beyrut 1986.

- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 328/940), *el-İkdu'l-Ferîd*, I-VIII, Beyrut 1983.
- İbn Bedrûn, *Şerhu Kasîdetü'l-bni Abdûn Libni Bedrûn* (thk. R. P. A. Dozy), Leiden 1846.
- İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-âyân ve enbâü ebnâ'iz-zemân* (thk. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1994.
- İbn Kesîr, Ebû'l-fida İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XXI, Kahire 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *el-Maârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire, ts.
- _____, *Hadis Müdafaası* (trc. M. Hayri Kırbasoğlu), İstanbul 1989.
- İbn Tağriberdî, Cemâlüddin Yusuf (ö. 874/1469), *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XVI, Beyrut 1992.
- Kalender, Ruhi, "XV. Yüzyıla Kadar Arap İnan ve Türk Musikisinin Kısa Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX (Ankara 1999), s. 253-272.
- Kılıç, Mustafa, "İslam Kültür Tarihinde Müsiki Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (40. Yıl Özel Sayısı), XXXI (Ankara 1989), s. 399-451.
- Klimoviç, L. İ., "Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı Dogması" (trc. M. Kemal Atik), *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2003) s. 161-171.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir (ö. 764/1362), *Fevâtü'l-Vefeyât*, I-V, Beyrut, ts.
- M. Mahmûd Sâmî Hâfız, *Târîhu'l-mûsîkâ ve'l-ğınâ inde'l-Arab*, yy, ts.
- Mecdî el-Ukaylî, *es-Simâ' inde'l-Arab*, Dımaşk 1969.
- el-Mehdî, Sâlih, *el-Mûsîka'l-Arabiyye Târîhuhâ ve Edebühâ*, Tunus 1979.
- Mina el-Hasen, "Tuveys", *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, XXII, Dımaşk 2005, s. 662-3.
- el-Müncid fi'l-luğa ve'l-a'lâm*, Beyrut 1992.
- en-Natur, Şahade Ali (trc. Ruhi Kalender-Adem Akın), "İslama Göre Müsiki ve Ses Sanatı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIII (Ankara 1992), s. 187-201.
- en-Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhab (ö. 733/1332), *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, I-XXXIII, Beyrut, ts.

- Nehrevânî, Ebü'l-Ferec Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ Muâfâ (ö. 390/1000), *el-Celâsü's-sâlihü'l-kâfi ve'l-enisü'n-nâsihü's-şâfi* (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1987.
- Polat, Selahattin, "Ebân b. Osman b. Affan", *DİA*, , X (İstanbul 1994), s. 66-67.
- Rouanet, Jules, *el-Mûsika'l-Arabiyye* (trc. İskender Şelfun), Kahire, ts.
- Rowson, E.K., "The Effeminate of Medina", *JAOS*, CXI (1991), s. 671-93 (6e2377-681).
- es-Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek (ö. 764/1362), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, Beyrut 2000.
- es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail (ö. 429/1038), *Simâru'l-kulûb fi'l-muzâfi ve'l-mensûb* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), I-IX, Leiden 1967-1984.
- Simon, Corci, *el-Mûsika'l-Arabiyye* (trc. Cemal Hayyât), Bağdat 1989.
- Turabi, Ahmet Hakkı, "İbn Câmî' (ö. 193/808) Kureşli meşhur Muğanni ve Bestekâr", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1 (Sivas Haziran 2005), s. 161-173.
- _____, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Müsikî Çalışmalarına Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15 (İstanbul 1997), s. 225-248.
- _____, "İshâk el-Mevsilî", *DİA*, XXII (İstanbul 2000), s. 536-537.
- Üçok, Bahriye, *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsîler*, Ankara 1979.
- Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, , XXI (İstanbul 1995), s. 87-104.
- el-Yûsî, Hasan, *Zehru'l-ikem fi'l-emsâl ve'l-hikem* (thk. Muhammed Haccî-Muhammed Ahdar), Beyrut 1981.
- ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIX, Beyrut 1982.
- _____, *Târîhu'l-islâm*, I-LIII, Beyrut 1990.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 2002.

Tuways An Effeminate Singer of Madinah

Citation /©-Turabi. A.H. (2010). Tuways An Effeminate Singer of Madinah, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity 10 (1), 41-65.

Abstract- *Tuways was one of the pioneers of the art of music in early Islamic period and was attracting attention because of his interesting personality. At a time when concepts such as "Gina" (musical performance, singing) and mughanni (singer) were just beginning to take place in society; through the influence of Persian slaves, by adopting arabic poems to tunes of Persian origin; Tuways, has probably influenced other singers and has given direction to the constitution of early musical culture. He had also evoked much controversy with his effeminate behaviour; and he had become a proverb by the name in Arabic language.*

Key words- Tuways, mukhannas, effeminate, mughanni, Arabic music, Isa b. Abdullah, Zâib, Abû Abdulmun'im, Abû Abdunna'im.

Modern Hadis Tenkit Üslûbu Üzerine

-Cibril Hadisi ile İlgili Temelsiz Bir Eleştirinin Eleştirisi-

Yrd. Doç. Dr. Bekir TATLI*

Atf / ©- Tatlı, B. (2010). Modern Hadis Tenkit Üslûbu Üzerine-Cibril Hadisi ile İlgili Temelsiz Bir Eleştirinin Eleştirisi-, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 67-85.

Özet- *Vahiy meleği Cebrail'in Hz. Muhammed'e (s.a.) gelerek İslâm, iman, ihsân ve kıyametin zamanı gibi sorular sorması olayından bahseden ve "Cibril hadisi" adıyla meşhur olmuş rivayet, hadis kaynaklarında oldukça yaygın bir şekilde yer almıştır. Bu meşhur hadis geçmişten günümüze çeşitli araştırmalara konu edilmiş ve onun değerine sürekli olarak vurgu yapılmıştır. Hatta Cibril hadisi sadece hadis ilminin konusu olmakla kalmamış, aynı zamanda kültür tarihimizi de etkilemiş ve kelam-akâid, tasavvuf gibi ekolleri de ihtiva ettiği konularla bir bakıma yönlendirmiştir. İşte bu yazımız, Türkiye'de bir gazetede köşe yazıları yazan bir yazarın, bir okurunun sorusundan hareketle Cibril hadisinin uydurma olduğu konusunda bazı ifadeleri içeren iddialarına bir cevap olarak kaleme alınmış; söz konusu yazarın iddiaları, onun kendi cümleleri arasında yer alan tutarsızlıklar maddeler halinde ele alınarak tek tek yanıtlandırılmaya çalışılmıştır.*

Anahtar sözcükler- Cibril hadisi, iman, İslâm, ihsân, kıyametin zamanı, kıyametin alâmetleri, Süleyman Ateş.

§§§

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. e-posta: btatli@cu.edu.tr

Giriş

Hadis literatürünün ortaya çıkmaya başladığı erken dönemlerden itibaren şöhretin zirvesine ulaşmış, kaynaklarda oldukça fazla yer bulmuş ve kendisiyle sürekli istidlâl edilmiş rivayetlerden biri de Cibril hadisidir. Pek az hadisin mazhar olabildiği bu haklı şöhret onu ulema nazarında çok itibar edilen bir seviyeye çıkarmıştır. Öyle ki, son dönemlere kadar bu hadisin sıhhati konusunda kayda değer bir tartışma yapıldığını dahi bilmiyoruz. Ne var ki özellikle son asrın ikinci yarısında Cibril hadisinin sıhhati üzerine bugüne kadar bilinenlerin aksi istikametinde bazı tereddütlü yorumlara da rastlamak mümkün hale gelmiştir. Bunun son örneğini Prof. Dr. Süleyman Ateş'in bir gazetede yazmış olduğu iki köşe yazısında görmek mümkündür.¹

Süleyman Ateş **ilk yazısında**, kendisine Hollanda'dan yazan bir okurunun sorusundan hareketle Cibril hadisi diye bilinen meşhur hadisin kendi tabiriyle: **"uydurmanın ince ayarlısı"** olduğunu ifade etmiş ve gerekçe olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

"Kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmak Peygamber döneminin konuları değildir. Kur'ân'da **inanç esaslarını belirten ayette** kader konusu yoktur."

Yazar, "inanç esaslarını belirttiğini" düşündüğü ayet olarak da Bakara suresi 285. ve Nisa suresi 136. ayetlerini zikretmiştir.

Daha sonra da: **"Gerçi Kur'ân'da Allah'ın, olacak her şeyi önceden yazdığına dair ayetler vardır ama bu husus, iman esasları arasında sayılmamıştır."** diyerek "Allah-

¹ Süleyman Ateş, 01 Kasım 2010 ve 02 Kasım 2010 tarihlerinde Vatan gazetesinde yayımlanan iki köşe yazısında Cibril hadisiyle ilgili şüphelerini dile getirmiştir. İşbu makale, Ateş tarafından ortaya atılan bazı iddialara cevap olarak yazılmıştır. Bu yazının yazılmasına karar verilmeden bir süre önce, yeterli bilgiye sahip olmayan bazı okuyucuların yanlış anlamalarına yol açabilecek iddialarıyla ilgili olarak söz konusu köşe yazarına bir ay içerisinde yaklaşık dokuz sayfadan müteşekkil iki değerlendirme yazısı e-posta yoluyla gönderildiği halde hiçbir şekilde yanıt alınmamıştır. Gönderdiğimiz cevabî nitelikli bu iki yazının dikkate alınmaması ve okuyucularla yine aynı köşeden paylaşılmaması durumunda, ilmî platformlarda cevap verileceği tarafımızdan kendisine bildirildiği için bu yazının yazılmasına karar verilmiştir. Aşağıda yazarın ifadelerini kaydederken metin üzerinde koyu puntolarla dikkat çekilen vurgular bize aittir ve eleştirilerimiz özellikle bu vurgulu kısımlar üzerinden olacaktır.

'ın olacak her şeyi önceden yazdığına dair ayetler" bulunmasına rağmen bunların **"iman esasları arasında sayılmadığını"** ifade etmiştir.

Hemen peşinden de, Kur'ân, kıyametin ne zaman kopacağını kimsenin bilmeyeceğini vurgularken, bu hadiste **kıyamete bazı alâmetler belirlendiğini** dile getirmiştir.

Ateş, **İkinci yazısında** ise öncelikle kelâm profesörü Ömer Aydın'ın, bir araştırma yazısında kadere iman meselesinin, sonradan Cibril hadisine monte edilmiş olduğunu kanıtlarıyla ortaya koyduğunu söyleyerek, Hollanda'da yaşayan ve "Dediğiniz doğruymuş hocam. Bu hadisin bazı rivayetlerinde kadere inanmak kaydı bulunmuyor. **Bunun bir ilave olduğu anlaşılıyor**" diyen ve hadis ilmi konusunda değerlendirme yapma yetkisi olup olmadığını bilemediğimiz okurunu, Ömer Aydın beyin ortaya koyduğu araştırma sonuçlarının **tasdikleyici bir şahidi olarak** sunmuştur.

Son olarak da yazar, "ilave edilen unsurun **orijinalde olmadığını**" söylemiştir.

Ortaya Atılan İddiaların Değerlendirilmesi

Sayın Ateş'in Cibril hadisiyle ilgili olarak köşesinde paylaştığı bu iddiaları sırayla değerlendirmek istiyoruz.

Her şeyden önce kanaatimizce herhangi bir hadis hakkında yorum yapabilmek için, o hadisle ilgili bütün varyantların dikkatli bir şekilde incelenmesi ve bunların Kur'ân-Sünnet perspektifinde değerlendirilmesi zaruridir. Bu yapılmadığı takdirde objektiflikten uzak eksik veya hatalı sonuçlara ulaşılması her zaman ihtimal dâhilindedir. Cibril hadisi üzerine biri tarafımızdan yapılan **doktora tezi** olmak üzere pek çok akademik çalışma mevcuttur; ayrıca çeşitli bilimsel çalışmalarda da bu hadisten istidlâl edilmiştir.² Kabul edilsin veya edilmesin bu

² Bu hadisle ilgili kaynaklar ve çalışmalar için az aşağıda değineceğimiz doktora tezimize ve Habil Nazlıgül'ün çalışmasına bakılması faydalı olacaktır. Burada örnek olarak birkaç çalışmaya dikkat çekebiliriz. Mesela bkz. Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (Doktora Tezi), Dnş. Doç. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üni. SBE., Ankara 2005; a.mlf. *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Adana 2009; Nazlıgül, Habil, *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri*, Laçın Yayınları, Kayseri 2005. Ayrıca bkz. Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s. 63, Beyan Yayınları, İstanbul 1997; Kahraman, Hüseyin, "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 14, sayı: 2, ss. 133-163, s. 143, 146-152, Bursa 2005.

çalışmaların tümünde ulaşılan ilmî sonuçlara saygı göstermek, her şeyden önce emeğe saygının bir ifadesi sayılmalıdır. Sayın Ömer Aydın'ın ulaştığı sonuçları mutlak ve tek hakikatmiş gibi sunmak ve bu konuyla ilgili başka hiçbir çalışma ve araştırma yapılmamış gibi konuyu ele almak, olayı tek taraflı ve yanlı olarak aktarmak anlamına gelecektir. Her ne kadar sonuçlarına katılmama özgürlüğü olsa da, objektif bir bilim adamından beklenen, varsa her iki yöndeki araştırma neticelerini nesnel olarak paylaşmak ve okurlarını her iki araştırma-ya da tarafsız olarak okuma ve incelemeye davet ve teşvik etmektir.

Yazarın iddialarıyla ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

1. Yazar Cibril hadisi hakkında "**uydurmanın ince ayarlısı**" şeklinde, ilmî değerlendirme ölçülerine sığmayan bir yakıştırmayı uygun görmektedir. Hadis başta olmak üzere Tefsir, Akâid-Kelâm, Tasavvuf vs. gibi ilim dallarını ve İslâm kültür ve medeniyetini erken dönemlerden itibaren derinden etkilemiş bir hadis hakkında uydurma hükmünü verebilmek için gerek sened gerekse metin tenkidi açısından kayda değer bir çaba göstermek ve hadisin bütün tariklerini inceleyerek bir sonuca ulaşmak gerekir diye düşünüyoruz. Yoksa Cibril hadisinde sırf kader mevzuu ele alındığı için ve hadisin bütün varyantlarını dahi inceleme gereği duymadan uydurma hatta hakaretamiz bir ifadeyle "uydurmanın ince ayarlısı" demek, bilimsel kriterlerde karşılığı bulunmayan ve insaf ölçülerine sığmayan indî bir yorumdur.

Uydurma yakıştırmasında bulunan köşe yazarının dikkatlerine sunmak isteriz ki, Cibril hadisi kaynaklarımızda fevkalâde yoğun bir şekilde yer almakta ve 10 civarında sahâbî tarafından rivayet edilmektedir.³ Bunlar arasında en fazla ön plâna çıkan sahâbîler **Hz. Ömer, İbn Ömer** ve **Ebû Hureyre** olup, onların yanı sıra **Ebû Zer, Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ebû Âmir, Cerir b. Abdullah, Umeyr b. Katâde** de bu hadisi nakleden sahâbedendir. Hatta **Hz. Ali**'nin de bu hadisi nakledenlerden biri olduğu yönünde iddialar vardır. Bu rivayetlerin hepsinin aynı derecede sahih olduklarını söylememiz zor ise de, geneli itibarıyla sahihtir dememiz mümkündür; bir kısmı da ancak önceki üç sahâbînin rivâyetlerini desteklemek amacıyla kullanılabilir. Hz. Ali'ye isnâd edilen rivayetin ise gerçekte onunla bir

³ Bundan sonra aktaracağımız teknik bilgileri adı geçen doktora tezimizden özetleyerek aktarıyoruz. Daha fazla bilgiye ve kaynaklara ulaşmak isteyen okuyucular, ilgili teze ve Hâbil Nazlıgöl'ün *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri* adlı eserine bakmalıdır.

ilgisi olmadığına kâniyiz. Çünkü sadece Şia kaynakları tarafından ona nisbet edilen bu rivayetle ilgili kaynaklarımızda herhangi bir bilginin mevcut olmayışı bizi böyle düşünmeye sevk etmektedir. Şayet Hz. Ali'den gelen bir rivayet olmuş olsaydı, şârihler veya diğer ilim adamları tarafından buna bir şekilde değinilmiş olması gerekirdi.⁴

Cibril hadisi en yaygın olarak İslâm'ın ikinci halifesi **Hz. Ömer b. el-Hattâb** (v. 23) ve onun oğlu **Abdullah b. Ömer'e** (v. 74) isnâd edilmektedir. Bu rivayetlerde yer alan ifade tarzı İbn Ömer'in olayı babasından naklettiğini göstermektedir. Hz. Ömer ve İbn Ömer'den birlikte gelen takriben 32 ayrı tarik bulunmaktadır. Bazı rivayetler ise İbn Ömer'in arada babasını zikretmeden doğrudan nakletmesi suretiyle kaydedilir. Bu rivayetlerdeki anlatım şekli ise, olaya şâhit olan kişinin İbn Ömer olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar yaş itibarıyla İbn Ömer'in Cibril'in gelişini anlatan bu olaya şâhit olması mümkün ise de, Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (v. 294) de işaret ettiği üzere, gerçekte râviler İbn Ömer ile Rasûlullah arasında bulunan Hz. Ömer'in ismini düşürmüş olmalıdırlar.⁵ Nitekim sadece İbn Ömer'den gelen tariklerin, İbn Ömer-Ömer isnâdıyla gelen tariklere göre daha kusurlu, birlikte gelenlerin ise daha sahih olması da bu yöndeki kanaatimizi güçlendirmektedir.⁶

Gerek Hz. Ömer ve İbn Ömer'den birlikte ve gerekse sadece İbn Ömer'den nakledilen rivayetlerde ön plâna çıkan isim, Kur'ân-ı Kerim'i ilk defa noktalayan kişi olarak şöhret bulmuş **Yahyâ b. Ya'mer**'dir (Basralı, v. 90 civarı). Yahyâ'nın bu iki sahâbîden birlikte gelen rivayetlerin **medâru'l-isnâdı** (isnâdın ortak râvisi/bileşke râvisi) olduğunu söylememiz mümkündür. (Sadece İbn Ömer'den gelenlerde ise Yahyâ'dan başka isimler de vardır.) Her ne kadar bazı rivayetlerde Yahyâ ile birlikte **Humejd b. Abdirrahman**'ın (Basralı, v. 80'den sonra) da İbn Ömer'in yanında bulunduğu kaydedilse de, bu şekilde gelen rivayetlerde bile ön plânda olan ve İbn Ömer'e konuyla alakalı sorular soran, bazı şikâyetlerde bulunan ve etkin konumdaki kişi Humejd değil yine Yahyâ'dır. Bir de bu ikisi dışında **Vebere b. Abdirrahman**'ın (Kûfeli, v. 116) İbn Ömer'den bu hadisi naklettiğine dair bir bilgi mevcuttur. Fakat bu tarikin kaynaklarda neredeyse hiç zikrinin geçmemiş olması ve sadece Taberânî'nin (v. 360) kitabında bulunması, Vebere rivayetinin yaygın olmadığını göstermektedir. Bu ne-

⁴ Tatlı, *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, s. 295.

⁵ Mervezî, *Ta'zîmu kadri's-salât*, I, 376 vd.

⁶ Tatlı, *age.*, s. 295-296.

denle Humejd ve Vebere'den ziyade Yahyâ b. Ya'mer'in bu rivayetlerin asıl râvisi (medârî) durumunda olduğunu söylememiz gerekir. Yahyâ b. Ya'mer cerh ve ta'dil açısından değerlendirildiğinde sika ve güvenilir bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla İbn Ömer-Ömer rivayetlerinin ortak râvisinin cerh-ta'dil durumunda olumsuz bir taraf söz konusu değildir.⁷

Yahyâ b. Ya'mer'den *Cibril Hadisi*'ni rivayet edenler arasında en fazla yoğunluk **Abdullah b. Büreyde**'de (Mervli, v. 115) yaşanmaktadır. İbn Büreyde'den bu hadisi alanlardan ise **Kehmes b. el-Hasen**'in (Basralı, v. 149) ismi yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla Cibril hadisi tariklerinden önemli bir kısmının "Yahyâ b. Ya'mer- Abdullah b. Büreyde- Kehmes b. el-Hasen" isnâdıyla nakledildiği müşahede edilmiştir. İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvud, İbn Mâce, Nesâî, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân gibi çok önemli hadisçiler Cibril hadisinin bu tarikiyle gelen rivayetlerine kitaplarında yer vermek suretiyle (hatta Müslim kitabına ilk olarak onunla başlayarak)⁸ fiilî olarak bu tarikin önemine dikkat çekmiş olmaktadır.⁹

Cibril hadisinin sadece **Abdullah b. Ömer**'den gelen ise yaklaşık 24 ayrı tarihi mevcuttur. Bu rivayetlerde yine yoğunluk Yahyâ b. Ya'mer'de olmakla birlikte, onun yanı sıra İbn Ömer'den bu hadisi üç kişi daha nakletmektedir. Bunlar, Abdullah b. Dînâr (Medîneli, v. 127), Atâ b. Ebî Rebâh (Mekkeli, v. 114/115) ve Nâfi' Mevlâ İbn Ömer'dir (Medîneli, v. 117). Yahyâ'dan gelen tariklerde ön plâna çıkmış tek bir kişiden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bunlar arasında **Abdullah b. Büreyde**'de yine benzer bir yoğunlaşma varsa da, onun ikiz kardeşi **Süleyman b. Büreyde**'den (Mervli, v. 105) gelen tarikler de bir hayli fazladır. Bu ikisinden gelen tariklerin, Yahyâ'dan nakleden diğer kişilerden gelen tariklerin yaklaşık olarak yarısını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Adı geçen ikiz kardeşlerden gelen rivayetler, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud, Mervezî gibi müellif ve hadisçilerin kitapla-

⁷ Tatlı, *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, s. 296.

⁸ Müslim'in kitabına Cibril hadisiyle başlamasının sebepleri hakkında değerlendirme için bkz. Evgin, Abdulkadir, "Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve "İlk Olma Gereçleri" Hakkında Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2, s. 52 vd., ss. 39-68, Adana 2009.

⁹ Tatlı, *age.*, s. 297.

rında bulunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi Cibril hadisinin sadece İbn Ömer'den gelen tarikleri, İbn Ömer-Ömer tarihiyle gelenler kadar sağlam değildir.¹⁰

Ebû Hureyre'den (v. 58) nakledilen rivayetlere gelince; çoğunluğu sadece Ebû Hureyre'den olmak üzere, Ebû Hureyre ve **Ebû Zer**'den (v. 32) gelen 24 tarik mevcuttur. Şehr b. Havşeb'den nakledilen tek tarik hariç tutulursa, Ebû Hureyre-Ebû Zer rivayetlerinin büyük oranda onlardan bu hadisi alan **Ebû Zur'a b. Amr**'da (Kûfeli, v. ?) yoğunlaştığı müşahede edilir. Ebû Zur'a sika olmakla birlikte onun Ebû Zer'den rivayetlerinin mürsel olduğu belirtilmiştir. **Şehr b. Havşeb**'in (Basralı/Şamlı, v. 112) Ebû Hureyre'den nakli suretinde kaydedilen tarihin dışındaki bütün rivayetler Ebû Zur'a vasıtasıyla yayılmıştır. Bu nedenle Ebû Zur'a b. Amr, Ebû Hureyre-Ebû Zer rivayetlerinin **ortak râvis**idir. Ebû Zur'a'dan nakledenler arasında ise en fazla öne çıkan kişiler Ebû Hayyân (Kûfeli, v. 145), Ebû Ferve (Kûfeli, v.?) ve Umâre b. el-Ka'kâ (Kûfeli, v. 130'dan sonra) isimli râvilerdir. Her üçünün de sika oldukları anlaşılmaktadır. Bu üç kişiden yayılan rivayetler de İbn Ebî Şeybe, İbn Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, İbn Mâce, Nesâî, İbn Huzeyme gibi önemli hadisçilerin kitaplarında yer bulmuştur.¹¹

Tarikler hakkında özet olarak verdiğimiz bu teknik bilgilerde görüldüğü üzere Cibril hadisi erken dönemlerden beri son derece yaygın bir şekilde nakledilmiştir. Buna paralel olarak onun sonraki âlimler tarafından neredeyse sıhhati konusunda en ufak bir şüphe duyulmadan kabulle karşılandığına şahit oluyoruz. Ulemânın Cibril hadisiyle ilgili kanaati öylesine müspettir ki, onlar hadisin ihtiva ettiği konularla her fırsatta istidlâl ederken çoğu defa herhangi bir şekilde isnâd tahliline bile gerek duymamışlardır. Hadis istilâhı ile ifade etmek gerekirse geneli itibariyle bu hadisin **sahih** ve **meşhur** olduğunu söylememiz mümkündür. Bununla birlikte zayıf, illetli ve şâz tarikleri de yok değildir. Ancak bu tariklerin bile illetli olmayan kısımlarının sahih tarikleri destek için kullanılması ve zayıflıktan hasen li-gayrihî mertebesine yükselmesi imkân dâhilindedir. Kettânî gibi Cibril hadisinin **mütevâtir** olduğunu söyleyen âlimler¹² olmuşsa da, gerek isnâd ve gerekse metin olarak bütünüyle bir tevâtürden

¹⁰ Tatlı, *age.*, s. 297.

¹¹ Tatlı, *age.*, s. 297-298.

¹² Kettânî mütevâtir kabul ettiği toplam 310 hadise yer verdiği meşhur eserinde on üçüncü sırada Cibril hadisini zikretmiş; bu hadisin sahâbeden, Ebû Hureyre, Ömer, Ebû Zer, Enes, İbn Ab-

bahsetmemiz makul görünmemektedir. Ancak, anlatımdaki rivayet farkları ve kullanılan değişik lâfızlar bir kenara bırakılırsa; "Cibril'in insan suretine girerek Hz. Peygamber'e son derece saygı içerisinde *İslâm, iman, ihsân ve kıyametin zamanı* gibi konularda sorular sorması" konusu, rivayetlerin bütünüünün üzerinde durduğu bir konu olması hasebiyle kanaatimizce **mânen mütevâtir** olarak kabul edilmelidir.

Dikkat çektiğimiz bu bilimsel tahlillere hiç temas etmeden hatta buna ihtiyaç bile hissetmeksizin, bilimsellikten uzak ifadeler kullanmak suretiyle Cibril hadisine "uydurmanın ince ayarlısı" gibi bir yakıştırmayı lâyük görmenin insaf ölçülerine sığmayan önyargılı bir itham olduğu açıktır.

2. Eleştirilmesi gereken diğer bir nokta, Prof. Dr. Ömer Aydın bir kelamcı olmasına ve doğal olarak bir hadisin uydurma olup olmadığına karar verme aşamasında söz söyleme yetkisi "öncelikle" ondan beklenmemesine rağmen, Ateş tarafından iddia edilen düşüncelere mesnet teşkil edecek görüşlerin onun çalışmasından aranmaya çalışılmasıdır. Elbette ki her ilim dalı mensubu gibi o da ulaştığı ilmî sonuçları ortaya koyacaktır. Ancak verilen bilgilerden, Ateş gibi Aydın'ın da Cibril hadisinin **bütün tariklerini görmediği** açık olarak anlaşılmaktadır. Nitekim Aydın, konuyu ele aldığı bölümde, "bazı hadislerde kaderin inanç esaslarından biri olarak zikredildiğini" söyledikten sonra ilk etapta örnek olarak başka bir rivayeti sunmuş, hemen peşinden de Cibril hadisinin konuyla ilgili bir tarihinin sadece bir kısmını vermekle yetinmiştir. Onun ifadesine göre, bu hadislerden açıkça anlaşıldığına göre "kader" imanın şartlarından biridir ve İslâm'da kaza ve kadere iman, İslâm inancının esaslarından biri ve tevhidin tamamlayıcı bir unsuru olarak kabul edilmiştir.¹³ Çalışmasının sonucunda da Aydın, hadislerde geçen kaza ve kader kavramlarının insanın özgürlüğüne zıt

bas, İbn Ömer, Ebû Âmir el-Eş'arî, Cerîr el-Becelî olmak üzere sekiz kişi tarafından nakledildiğini ifade etmiştir. Bkz. *Nazmu'l-mütenâsir*, s. 30-31, Haleb-Suriye 1328.

¹³ Bkz. Aydın, Ömer, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s. 17, Beyan Yayınları, İstanbul 1998. Yazar ilerleyen sayfalarda kader konusunda delil olarak getirilen diğer hadislere de atıf yapmış fakat normal olarak ayrıntılı bir sened-metin tahliline girişmemiştir. Aydın, bu ve benzeri hadislerle dayanarak kaderin imanın şartlarından biri olduğunu söylemenin doğru olmadığı yönündeki düşüncesini dile getirmiş; bununla birlikte "Cenab-ı Hakk'ın yaratmasındaki ölçü anlamında kaderin elbette hak ve gerçek" olduğunu söylemiştir. Ne var ki yazar, bu konuyu Allah inancını ve Allah'ın sıfatlarını ilgilendiren fer'î bir konu olarak değerlendirmektedir. Bkz. *age.*, s. 17-18 vd.

olmadığının anlaşıldığını açıkça belirtmiştir.¹⁴ Görüldüğü üzere Ateş'in iddia ettiğinin aksine Ömer Aydın, "kadere iman meselesinin sonradan Cibril hadisine monte edilmiş olduğunu kanıtlarıyla ortaya koymuş" ve hatta böyle bir iddiada bulunmuş da değildir. Bu ifadeler Ateş'in kendi düşüncesinin bir yansıması olup, sayın Aydın çeşitli hadislerden istifade ederek ve bu arada Cibril hadisine de kısaca temas ederek görüşlerini temellendirme gayretinde olmuş, bu meşhur hadis hakkında onun sarfettiği ifadeleri kullanmamıştır.

Tekrar belirtmek isteriz ki, her problem öncelikle o konunun uzmanlarına müracaat etmek suretiyle araştırılmalı, sonra onların ortaya koydukları ilmî değerlendirmelere de saygı gösterilerek ilâve yorumlara girilmelidir. Emeğe saygının bir göstergesi sayılması gereken bu davranışın bedihî ve tartışmaya dahi gereksiz olduğunu düşünüyoruz. Sözelimi Kur'an veya Tefsir usulü alanında bir mesele tartışıldığında bunun cevabının **öncelikle** bir sosyoloji, psikoloji, üroloji, nefroloji, arkeoloji vs. uzmanında aranması ne kadar yanlışsa, hadisle ilgili problemlere yaklaşım tarzı da bu minvalde düşünülmelidir. Elbette ki ilgili sorun adı geçen ilim dallarını da ilgilendiriyor olabilir, bu nedenle onlardan da görüş sorulabilir hatta sorulmalıdır da; ama sorunun çözümünü öncelikle bu bilim insanlarından bekleyemezsiniz. Çünkü yine aynı örnekten hareketle Kur'an veya Tefsir usulü hakkında (Hadis de böyledir) söz söyleyebilmek için Arap dili, lügat, sarf, nahiv, maânî, beyan, bedî gibi pek çok ilim dalında yeterli bilgi donanımına sahip olunması gerekir. Bunlar olmadan yapılan yorumlar herhangi bir şekilde ilmîlik içermezler. Teşbihte hata olmaz, yine mesela bir insan hastalandığı zaman doktorun verdiği ilaçları diğer doktorlara, eczacılara, laborantlara vs. danışarak mı kullanır, yoksa kendi doktoruna güvenir ve hemen tedaviye mi başlar? Hele hele hastanın bir de elinde ilaçlarla bakkala, manava, kasaba, aktara, baharatçılara vs. giderek bu ilaç ve içeriği hakkında fikirlerini sorması, onlara danışması, onlardan destek beklemesi ve onların tasdikine ihtiyaç duymasının, ne derece akıl kârı olduğunun değerlendirmesini okuyuculara bırakıyoruz. Dolayısıyla bir ayet öncelikli olarak müfessirlere, bir hadis öncelikli olarak hadisçilere, tarihî bir mesele öncelikle tarihçilere, tıbbî bir konu öncelikle hekimlere... velhasıl her konu öncelikle o konuda uzman ve bilgi sahibi olanlara sorulmalı, daha sonra diğer bilim insanlarına müracaat edilmelidir.

¹⁴ Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s. 135.

3. Yazarın, kaderin olmadığına dair referans olarak gösterdiği ilgili ayetlerden bahsederken kullandığı: "**Gerçi Kur'ân'da Allah'ın, olacak her şeyi önceden yazdığına dair ayetler vardır ama bu husus, iman esasları arasında sayılmamıştır.**" şeklindeki ifadelerinden, Allah'ın olacak her şeyi önceden yazdığına dair ayetler olduğunu kabul ettiği anlaşılıyor; buna rağmen bunların "**iman esasları arasında sayılmadığını**" niçin ve nasıl söyleyebildiğini anlamak mümkün değildir. Bu bakış açısına göre insanın zihnine hemen:

- "Kur'ân'da yer alan her hususa inanmak mecburiyeti yok mudur?",
- "Bu iki referans ayette yer almayan ama Kur'ân'ın diğer ayetlerinde geçen hususlar "**inanç esaslarını belirten ayet**" (!) kapsamının dışında mı kalıyor?"
- "Bu şekilde bir sınıflandırmaya gidilerek, "**inanç esaslarını belirten ayet**" ve "**inanç esaslarını belirtmeyen ayet**" biçiminde anlamsız bir kavram ortaya konulmuş oluyor mu?" ve benzeri bazı soruların gelmesi kaçınılmazdır.

Allah Teâlâ'nın, olacak her şeyi önceden yazdığını gösteren ayetler varsa -ki vardır- bunlara inanmak durumunda kalmıyor muyuz? Hadid suresinde yer alan ifade çok açıktır:

مَا لَصَدَابِعُرِن مُصْرِبِيَّةٍ فِي الْآرْضِ وَلَا نَفْيُ كُفْرِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلُ أَنْ تَبْرَأَ هَٰئِن ذَلِكَ عَلَيَّهِ يَسْرِيرٌ

"Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır."¹⁵

Âyetin beyanı bu kadar açıkken şimdi buna **inansanız da olur, inanmasanız da olur**, çünkü bu âyet "inanç esaslarını belirten bir âyet değildir." denilebilir mi? Allah, olacak her şeyi önceden yazdığını söylüyorsa doğrudur, bu bir inanç konusudur ve bu da "**inanç esaslarını belirten**" ayrı bir ayet olarak kabul edilmek durumundadır.

Burada Mü'minûn suresinin ilk âyetlerini hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Her ne kadar yazarın "inanç esaslarını belirten" âyet olarak tavsif ettiği Bakara 285. ve Nisa 136. âyetlerindeki sıralamaya uyulmasa da Mü'minûn suresinde **müminlerin vasıfları** olarak şu özellikler sıralanmaktadır:

"Gerçekten müminler kurtuluşa ermişlerdir. Onlar, namazlarında huşu içindedirler. Onlar boş ve yararsız şeylerden yüz çevirirler. Onlar zekâtı verirler. Onlar iffetlerini korurlar;

¹⁵ Hadid, 57/22.

ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeleri) hariç, (bunlarla ilişkilerden dolayı) kınanmış değillerdir, kim bunun ötesine gitmek isterse işte bunlar haddi aşan kimselerdir. Yine onlar emanetlerine ve ahitlerine riayet ederler. Onlar namazlarına devam ederler..."¹⁶

Görüldüğü üzere burada sıralanan hususlar da müminlerin özelliklerindedir. Hem de bu esasları âmentü'nün içerisinde saymadığımız halde! Bize göre, kavram kargaşasına yol açacak isimlendirmelerden uzak bir şekilde Kur'ân'da yer alan her hususa inanmanın mecburi olduğunu ifade etmek gerekir. Zaten **amentü** diye kavramlaşmış tabir, semboliktir ve pedagojik amaçlarla özetlenmiş inanç esaslarını ihtiva eder. Yani 6 esas, öğretimde kolaylık olsun diye amentü formülüyle özetlenmiştir. Yoksa amentünün içinde saymadığımız halde Kur'ân ayetlerinde ifadesini bulan cennet-cehennem, mizan, hesap, cinlerin varlığı, dâbbetül'arz gibi pek çok konu da birer inanç esasıdır. Hiçbir müminin bunların varlıklarını kabul etmeme yönünde bir tercihte bulunması söz konusu olamaz; hepsinin ve Kur'ân'ın gündeminde olan daha pek çok konunun Allah'ın bildirisi olduğuna inanma yükümlülüğü vardır.

Dikkat çektiğimiz hususlara benzer değerlendirmelerde bulunan ve kendisi de kelâmcı olan değerli ilim adamı Bekir Topaloğlu da, **iman konularının Kur'ân-ı Kerim'in tamamından oluştuğunu**, bununla birlikte ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin **eğitim ve telif açısından kolaylık** sağlaması amacıyla, muhtemelen Cibril hadisinden de etkilenecek iman esaslarını **altı** noktada topladıklarını (usûl-i sitte), genellikle Sünnî âlimlerin eserlerinde bu esasların üç ana konuda (usûl-i selâse) birleştirildiğini söylemiştir. Yine onun ifadesine göre bunlar ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyât bölümlerinden oluşmakta olup; irâde ve kader meselesi ulûhiyyetin sıfatlar bahsi, kitaplar ve melekler konusu ise nübüvvet bölümü içinde mütalaa edilmiştir.¹⁷

Topaloğlu'nun *kader* hakkında yaptığı değerlendirmeleri de -bizim de paylaştığımız düşünceler olması hasebiyle- aynen kaydetmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Onun bu konuyla ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: İlâhî ilmin insanın irade alanına giren fiillerine önceden (ezelde) taalluk edip etmediği sorusunu kader probleminin nirengi noktası olarak görmek mümkündür. Aslında bu problemin sebebi zaman faktörüdür. Zât-ı ilâhî zaman

¹⁶ Mü'minûn, 23/1-9.

¹⁷ Bkz. Topaloğlu, Bekir, *DİA*, "İslâm" md., XXIII, 5-6, İstanbul 2001.

ve mekândan münezzeHEN insana mahsus idrak ve eylemler bu iki faktörden bağımsız düşünülemez. Bu noktada kader bir sır örtüsüne bürünmektedir. Esasen metafiziğın ve gayb âleminin zirve noktasında bulunan ulûhiyyet konularının tam bir açıklıkla bilinmesi mümkün olmadığı gibi bu konudaki aşırı tereddüt ubûdiyyetin gerektirdiğı teslimiyet ilkesiyle de bağdaşmaz. Sonuçta kader de insanın özgürlüğü ve sorumluluğı da bir iman konusu olarak kalmaktadır.¹⁸

4. Yazarın ifadelerine göre Kur'ân kıyametin ne zaman kopacağını kimsenin bilemeyeceğini (bilemeyeceğini olsa gerek) vurgularken, buna karşılık Cibril hadisi kıyamete bazı alâmetler belirlemiştir. Hemen belirtmek gerekir ki, "Kıyametin ne zaman kopacağı" meselesi ile "kıyamet alâmetleri" konusu birbirinden çok ayrı iki konudur; dolayısıyla bu ikisini birbirinden ayırmak gerekir. Esasında Cibril hadisi de Kur'ân'la aynı şeyi söyler ve kıyametin ne zaman kopacağını kimsenin bilemeyeceğini ısrarla belirtir. Hatta çok rahatlıkla söylemek mümkündür ki, *«مَوْلَا عِنْدَهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ»* *Bu konuda kendisine soru sorulan, soru sorandan daha bilgili değıldir.*" cümlesi, neredeyse rivayetlerin tamamında yer alan ve bu anlamda belki de **lafzen mütevâtir** olabilecek bir cümledir. Yani kıyametin ne zaman kopacağını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini Hz. Peygamber de açıkça beyan etmiştir. Cibril hadisinde veya diğeri sahii hadislerde Rasûlullah'ın hiçbir şekilde kıyametin kopuş zamanını haber verdiğıne dair bir cümle bulabilmek mümkün değıldir. Fakat Cibril hadisi, gerçekleşme zamanı belli olmayan kıyametin bazı alâmetlerinden söz etmektedir ki bu durum da yadırganmamalıdır, çünkü bu anlatım üslubu da aynen Kur'ân'da mevcuttur. Nitekim Kur'ân kıyametin **alâmetlerinin yaklaştığını** hatta geldiğini dile getirirken şu ifadeleri kullanmaktadır:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتًا غَيْرًا أَنْ يَنْظُرُوا

*"Onlar saatin (kıyametin) ansızın gelip çatmasını mı bekliyorlar? Şüphesiz onun alâmetleri belirlemiştir."*¹⁹

¹⁸ Topaloğlu, *DİA*, "İslâm" md., s. 8.

¹⁹ Muhammed, 47/18. Sayın Ateş'in, yapmış olduğı ilmi çalışmalarda bu ayetin meali ile ilgili tereddüt içerisinde olduğı dikkat çekmektedir. Yazar, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli* (Kılıç Kitabevi, Ankara 1983) adlı eserinde ayetin anlamını: *"(İnanmayanlar, kıyamet) saat(in)in, ansızın kendilerine gelip çatmasından başka neyi bekliyorlar? İşte onun alâmetleri geldi."* (s. 505) şeklinde kaydetmiş ve bu ayetteki "saat" ile kastedilenin kıyamet olduğunu açıkça beyan etmişken; *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (I-III, Vatan Gzt. kültür hizmeti, 2003) adlı eserinde şu ifadeleri

Bir önceki maddede ele aldığımız eleştiriyi de dikkate alarak söylersek, şimdi bu ayet inanç esaslarını belirten ayetin (!) dışında mı kalıyor ve iman esasları arasında sıralanmamış mı sayılıyor? Elbette ki bu doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Peygamber'in gaybdan (kıyamet alâmetlerinden) haber veremeyeceği şeklinde yöneltilecek muhtemel bir itiraza şu ayeti hatırlatarak cevap vermek mümkündür:

ظَلَمَ الْغَيْبِ فَابْطَأْهُرُ عَلَى غَيْبِهِ حَدَّ الْإِنَارِ تَضَاهِيهِ نَزَّ سُولِ

"O (Allah) gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez; ancak (bildirmeyi) dilediği peygamber bunun dışındadır..."²⁰

Bu ayet bütün açıklığıyla konuya son noktayı koyar mahiyettedir. Öyleyse, bizim gibi bir beşer olmakla birlikte risâlet veçhesi itibarıyla bizden farklı pek çok yönü olan ve **vahiy alan bir Peygamberin**, elbette ki "Allah'ın izniyle" geleceğe dair bir şeyler söyleyebilmesi

kullanmıştır: "(İnanmayanlar) ille (helâk edilecekleri) sâ'atin ansızın kendilerine gelmesini mi bekliyorlar? İşte onun belirtileri geldi." (Bkz. age., III, 1311.) Yazar, bu son çevirinin açıklaması sadedinde, "Sâat ile kâfirlerin uğrayacakları ceza vaktinin kastedilmiş olduğu açıktır. Sâat, Kur'ân'da va'dedilen azap anı manasında çok kullanılmıştır. Burada da bu anlamdadır." diyerek önceki ayetin mealinde verdiği anlamdan vazgeçmiş görünmektedir. Onun ifadelerine göre, ayette "es-sâ'a"nın kıyamet, "eşrât"ın da kıyamet alâmetleri olduğu tefsirlerde anlatılmış ve hadislerle dayanılarak kıyamet alâmetleri sayılmıştır, ancak bu konudaki hadislerin bu ayetlerle bir ilgisi yoktur. Çünkü bu ayette haber verilen eşrât, ileride vuku bulacağı söylenen kıyamet alâmetleri değil, Peygamber'in kendi zamanında vuku bulan şeylerdir ki bu da, kendisini inkâr edenlerin başlarına inecek belâ ve azaptır. Yazar ayrıca, ayette saatin alâmetlerinin gelmiş olmasından söz edildiğini, Peygamber devrinde ise kıyamet alâmetlerinin belirmediğini, hâlâ da bu tür alâmetlerin farkında olmadığımızı dile getirerek, ilgili ayette bahsi geçen eşrât'ın kıyamet alâmetleri olarak anlaşılamayacağı yönündeki iddiasını pekiştirmek istemiştir. (Bkz. age., III, 1311.) Halbuki, eşrât kelimesinin hadislerin paralelinde kıyamet alâmetleri olarak anlaşılmasında hiçbir sakınca yoktur. Hatta Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde bile bu tür alâmetlerden söz etmek mümkündür. Haddizatında, son Peygamber'in, son dinin, son ilâhî kitabın/son vahyin gelmiş olması bile başlı başına birer kıyamet alâmeti yani kıyametin habercisi olarak nitelendirilebilir. Bunların yanı sıra, ilmin azalıp cehaletin çoğalması, içki içmenin yaygınlaşması, öldürme hâdiselerinin artması, zinanın herkesin görebileceği şekilde yaygınlık kazanması ve açıktan yapılı hale gelmesi (Mesela bkz. Buhârî, İlim 21, no: 80, 81; Müslim, İlim 8, 9, 10, 11, no: 2671, 2672, 157) vs. de birer kıyamet alâmeti olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla yazarın "hâlâ da bu tür alâmetlerin farkında değiliz" demesini anlamak oldukça zordur.

²⁰ Cin, 72/26-27. Süleyman Ateş de bu ayetin mealini benzer şekilde şöyle vermiştir: "O gaybı bilendir. Kendi görünmez bilgisini kimseye göstermez. Ancak razı olduğu elçilere gösterir." (Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî, s. 572); "Gaybı bilen O'dur. Gizli bilgisini kimseye göstermez. Ancak razı olduğu elçiye gösterir." (Kur'ân-ı Kerim Tefsiri, III, 1550.)

anlaşılmayacak bir durum olmasa gerektir. Onun (s.a.) kıyamet alâmetlerini ve diğer gaybî haberleri Allah'ın bildirmesiyle söylemediğine dair bir belgeye mi sahibiz? Müsaade edelim de, sınırlarını tayin edemeyeceğimiz ölçüde ilâhî vahye muhatap olan bir Peygamber, kıyametin alâmetleri konusunda insanları uyarabilsin ve gerekli tedbirleri almaları için onları bilgilendirsin. Bunda anlaşılacak bir husus yoktur.

5. Süleyman Ateş, Ömer Aydın beyin araştırma sonuçlarını bir noter misali: "De-diğiniz doğruymuş hocam. Bu hadisin bazı rivayetlerinde kadere inanmak kaydı bulunmuyor. Bunun bir ilave olduğu anlaşılıyor." diyerek onaylayan Hollanda'daki okurunun bu muvâfakatını belli ki çok önemsiyor. Yazar bilgi vermediği için o okurun, hadis usulü ilminin ayrıntılarını ilgilendiren bu tür teknik konularda yorum yapabilecek düzeyde yetkin bir isim olup olmadığını bilemiyoruz. Nasıl emin olabiliriz ki, belki de cahil bir insandır, Kur'an'ı ve Sünneti yeterince bilmiyordur. Dolayısıyla bilimsel altyapısı hakkında herhangi bir kayıt bulunmayan birisinin: "Bunun bir ilave olduğu anlaşılıyor." biçimindeki tasdik cümlelerinin herhangi bir ilmî değeri olmadığı kanısındayız. Ateş gibi önemli bir bilim adamının, inandığı değerleri kimliği ve bilimsel yetkisi bilinmeyen birine tasdik ettirme mecburiyeti ve ihtiyacı olduğunu da düşünmüyoruz.

6. Son olarak Ateş, "**ilave edilen unsurun orijinalde olmadığını**" dile getirmiştir. Merak ediyoruz, acaba yazar "**orijinal**" derken Buhârî metnini mi kastediyor? Cümlelerin akışından öyle anlaşılıyor ve eğer öyleyse, Buhârî'nin aynı metninde "**kitaplara iman**" ve "**hac**" konularının da yer almadığı herhalde Ateş'in de dikkatlerinden kaçmış olamaz. Bu durumda bunların da mı yazarın tabiriyle "orijinalde olmadığına", dolayısıyla kitaplara iman ve haccın da kabul edilmemesi gerektiğine hükmetmek gerekiyor? **İşin daha da garibi**, yazar o metnin "orijinal metin" olduğunu acaba hangi kaynaklar ışığında ve nasıl tespit edebiliyor? Orijinal demek bizim anladığımız kadarıyla, "Hz. Peygamber'in ağzından çıkan" demektir. Bunu tespit etmek ise neredeyse imkânsızdır. Hatta hadis âlimlerinin bütün çabaları Hz. Peygamber'in söylediği asıl yani orijinal metni tespit edebilmek, bu mümkün olmadığı/olmadığı takdirde ona en yakın ifadeleri yakalayabilmek içindir. Şüphesiz bu çaba da çok önemli semereler vermiştir. Ne var ki, anlam değişsin veya değişmesin (ki bu ayrı bir inceleme konusudur) manayla rivayetin tabii bir sonucu olarak râvilerin bilinçli yahut bilinçsiz tasarrufları her zaman söz konusu olabilir. Yani Rasûlullah'ın kullandığı ifadeyi aynen koruyabilmek her zaman mümkün olmayabilir ve itiraf etmek gerekir ki bu çok da kolay bir şey değildir.

Dolayısıyla Buhârî'deki lafzın "orijinal" olduğu iddiası, ispatı imkânsız bir konudur. Şu da var ki, Buhârî'nin zikrettiği metinde "kader mevzuu" yoktur ama *el-Câmiu's-sahîh*'in diğer yerlerinde kadere imanla ilgili hadisler vardır hatta Buhârî Câmi'i'nde "Kader kitabı" ismiyle müstakil bir bölüm de oluşturmuştur.²¹ Yazar acaba Buhârî'de olduğu için bunları da "orijinal" kabul edecek midir? Yoksa "Buhârî'deki Cibril hadisi orijinal, diğer kader hadisleri orijinal değil" mi diyecektir? Ayrıca, eğer bu metin orijinal ise, Ateş'in sözün başında Cibril hadisi için söylediği "uydurmanın ince ayarlısı" tabirinden burada vazgeçtiği sonucu kendiliğinden ortaya çıkıyor. Yani ilgili hadis hem "**orijinal**" olacak, hem de "**uydurmanın ince ayarlısı**" olacak; bu ikisi bir arada nasıl düşünülebilir? Akıl ve mantık, bunlardan birinin diğerini nakzedeceğini gösteriyor. Bu iki tabirden biri doğru ise yani Cibril hadisi uydurmanın ince ayarlısı ise öbürü yanlış olmak durumundadır yani Buhârî'deki metnin orijinal olması iddiası geçersizdir. Bize göre, her ne kadar orijinal metni bulma imkânımız yok ise de, Cibril hadisi uydurma değil, "sahih-meşhur" bir hadistir. Buhârî'deki metin ise eksik nakledilmiş bir metindir.

Konuyla ilgili olarak son bir değerlendirme yaparak düşüncelerimizi ilim camiası ile paylaşmak istiyoruz. Cibril hadisinin belki de ihtiva ettiği konulardan en önemlisi *kadere iman* meselesidir. Bu konu, hadisin bütün tarikleri göz önünde bulundurulduğunda çok büyük bir kısmında yer almaktadır. *Kader* konusunu içermeyen rivayetlerin genellikle Ebû Hureyre'den gelen rivayetler olduğu dikkat çekmektedir. Ancak bütün Ebû Hureyre rivayetleri için aynı şeyi söylememiz de mümkün değildir. Çünkü Ebû Hureyre'den nakledilen Umâre b. el-Ka'kâ rivayetinde *kadere iman* mevzuu yer alır. Ebû Hureyre-Ebû Zer kanalıyla gelen tariklerde de *kadere iman* konusu mevcuttur. Yine *kadere imanı* içermeyen tariklerin aynı zamanda *kitaplara iman* ve *hac* konularını da ihtiva etmemeleri, bunların *kadere iman* konusunu bünyesinde toplayan rivayetlere göre eksik nakledilmiş; dolayısıyla daha zayıf olduğunu göstermektedir. Bize göre de Cibril hadisinin aslında *kadere iman* konusu bulunmaktadır.

Mezkûr hadisin aslında bulunduğunu düşündüğümüz *kadere iman* konusunun sınırlarının çok iyi tespit edilmesinin gereğine inanıyoruz. Şunun altını çizmemiz gerekir ki, Cibril hadisinde yer alan ifade yaklaşık olarak: *وتؤمن بالقدر خيره وشره* "*Hayır ve şerriyle kadere inanman*" şeklindedir. Bu ifadede hiçbir şekilde, kulun fillerinde sorumlu olmadığı, tamamen

²¹ Buhârî'nin 85. kitabı "Kitâbu'l-kader" adını taşımakta olup, bu bölümde müellif 15 bab başlığı altında toplam 26 rivayete yer vermiştir.

Allah'ın daha önceden yazmış ve takdir etmiş olduğu *kaderin* bir esiri olduğu, fillerinde icbâr altında bulunduğu gibi bir anlamın çıkarılmasına imkân verecek bir lâfız kullanılmış değildir. Nitekim neredeyse hiçbir İslâm âlimi de buradaki ifadeyi cebr ifade edecek tarzda anlamamıştır. Âlimlerin yorumlarında ön plâna çıkan husus, Allah Teâlâ'nın ilm-i ezelfisi ile her insanın yapacağı şeyleri vukuundan önce bildiği ve Levh-i Mahfuz'da kayıt altına aldığıdır. O'nun (c.c.) bildiği şeyleri kayıt altına alması veya yarattığı şeyleri bir plân ve ölçü dâhilinde, düzenli bir şekilde yaratması anlamındaki bir *kader* inancının kabul edilemez olduğunu söylemek makul değildir. Sınırları bu şekilde iyi bir biçimde çizilmiş *kadere iman* konusunun hem Kur'ân-ı Kerim âyetlerine, hem de sahih hadislerle uygun olduğunu düşünüyoruz. İşte bizce Cibril hadisinde söz edilen *kader* inancı da bu anlamdadır. Rivayetlerde herhangi bir şekilde aksi anlam çıkarmamıza imkân verecek bir ifade tarzı bulunmuyorken, Cibril hadisinde bahsedilen *kader* inancına karşı çıkmak, *kadere iman* ifadesinin genellikle "**Cebr**" inancıyla ilişkilendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak hadisin lafzında "Cebr" inancına kapı açacak tarzda bir ifade tarzı kullanılmamıştır. Tam tersine Cibril hadisinin bütünü düşünülürken *İslâm*, *iman* ve *ihsân* terimlerinin her biri, insanın Allah'a ve topluma karşı yerine getirmesi gereken vazifelere çarpıcı bir şekilde vurgu yapmaktadır. Söz gelimi bir Müslüman veya mümin, kelime-i şehâdet, namaz, oruç, hac, zekât gibi ibâdetleri gereği gibi yerine getirmediği ve bunları âhirette hesaba çekileceğini daima göz önünde bulundurarak yapmadıkça, hatta Allah'ın kendisini her an ve mekânda gördüğünü düşünerek (*ihsân*) ifa etmediği, Allah katında makbul bir kul olduğunu asla iddia edemez ve "**din**"in²² gereğini yapmış olmaz.

Dolayısıyla, Cibril hadisinde ifadesini bulan *kader* inancının insanı sorumsuzluk duygusuna ittiğini ve amelden uzaklaştırdığını iddia etmek mümkün ve isabetli görünmemektedir.

Cibril hadisinin bütün tariklerinde yer alan anlatımlar göz önünde bulundurulduğunda mana olarak şöyle bir metnin ortaya konulması mümkündür:

Cibril (a.s.), Peygamber'in (s.a.) insanlarla bir arada olduğu bir sırada, mecliste bulunanlar tarafından tanınmayan ancak giyimi-kuşamı itibarıyla son derece temiz ve üzerinde

²² Cibril hadisi "*O gelen Cibril idi, size **dininizi** öğretmek için geldi.*" şeklinde bitmektedir. Mesela bkz. Müslim, İman 1.

yolculuk emaresi bulunmayan; tavırları itibarıyla de gayet saygılı bir insan suretinde gelmiş, selâm vermiş ve İslâm, iman, ihsân, kıyametin zamanı ve alâmetleri hakkında sorular sormuştur. Onun aldığı cevaplar şu şekildedir:

İslâm: "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun Peygamberi olduğuna şehâdet etmek, namazı kılmak, orucu tutmak, zekâtı vermek, hacetmektir."

İman: "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe (cennet-cehennem, mîzân, hesap... vs.), kadere inanmaktır."

İhsân: "Allah'ı görüyormuş gibi kullukta bulunmaktır. Her ne kadar sen O'nu görmesen de, O seni görmektedir."

Kıyametin zamanı: "Bu konuda soru sorulan kişi, soruyu sorandan daha bilgili değildir." (Kıyametle ilgili bilgi sadece Allah'a aittir.)

Kıyametin alâmetleri: "Câriyenin efendisini doğurması, yalın ayaklı-çıplak kimsele-
rin insanların başına geçmesi, deve çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış etmeleri-
dir."

Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Kılıç Kitabevi, Ankara 1983.
- , *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, I-III, Vatan Gzt. kültür hizmeti, yer yok, 2003.
- Aydın, Ömer, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, Beyrut 1410/1990.
- Evgin, Abdulkadir, "Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve "İlk Olma Gerekçeleri" Hakkında Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2, ss. 39-68, Adana 2009.
- Kahraman, Hüseyin, "İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 14, sayı: 2, ss. 133-163, Bursa 2005.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eb'l-Feyz Ca'fer el-Huseynî el-İdrisî, *Nazmu'l-mütenâsir fi'l-hadisî'l-mütevâtir*, Halep-Suriye, 1328.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr, *Ta'zîmu kadri's-salât*, I-II, Medine 1406.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut ts.
- Nazlıgül, Habil, *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri*, Laçin Yayınları, Kayseri 2005.
- Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (Doktora Tezi), Dnş. Doç. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üni. SBE., Ankara 2005.
- , *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Adana 2009.
- Topaloğlu, Bekir, *DİA*, "İslâm" md. XXIII, ss. 5-10, İstanbul 2001.

**On the Style of Modern Hadith Criticism -The Critique of an Unfounded
Critique About the Cibril Hadith-**

Citation / ©-Tatlı. B. (2010). On the Style of Modern Hadith Criticism -The Critique of an Unfounded Critique About the Cibril Hadith-, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (1), 67-85 .

Abstract- *The Cibril Hadith that talks about Cibril's (Gabriel/angel of revelation) coming to the last Prophet Muhammad (peace be upon him) and his questions to him relating to Islam, faith, ihsan and time of the saat (doomsday) etc. is a famous hadith and exist in the main hadith resources extensively. This well known hadith had been a subject from past to present to various studies and been emphasized to its importance permanently. In fact Cibril hadith had not been a subject to Hadith science only but also had affected to our history of culture and directed by issues in it to schools of thought such as Islamic Teology (Kelam-Akaid) and Islamic Mysticism in some ways. Here this our study is written as an answer to some claims about the Cibril hadith's being fabricated by a writer who answered for his reader in a newspaper in Turkey. The claims of this writer are analysed answering one by one in the way of discrepancies in his sentences.*

Key words- *Cibril Hadith, faith, Islam, ihsan, time of doomsday, signs of doomsday, Suleyman Ates.*

Tarsus'un Müslümanlar Tarafından Fethi*

Yrd. Doç. Dr. Saim YILMAZ**

Atf / ©- Yılmaz, S. (2010). Tarsus'un Müslümanlar Tarafından Fethi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 87-103.

Özet- Adana ovasının güney batısında, Toros dağlarının güneyinde, Kdynos (Cdynos, Berdân) nehri üzerinde kurulmuş bulunan Tarsus'un, Eskiçağlardan beri bir yerleşim yeri olduğu tahmin edilmektedir. Kdynos nehrinin Akdeniz'e ulaştığı noktada oluşturduğu Rhegma gölü sayesinde tahminen onuncu asra kadar önemli bir liman kentiydi. Verimli bir tarım arazisine sahip olan Tarsus, güneyden Anadolu içlerine geçişte kilit bir noktada bulunması sebebiyle de stratejik bir öneme sahiptir. Bu stratejik konumu sebebiyle tarih içerisinde sürekli el değiştiren Tarsus, İslâmiyetin ortaya çıktığı dönemde Bizans Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunmaktaydı. Ürdün, Filistin ve Suriye topraklarını ele geçirmelerinin ardından Anadolu'ya yönelen Müslümanlar, Tarsus'a ilk seferlerini Hz. Ömer zamanında düzenlemişlerdir. Ancak şehrin fethi, ardından imar ve iskânı çok daha ileri tarihlerde gerçekleşebilmiştir.

"Tarsus'un Müslümanlar Tarafından Fethi"ni ele alan bu çalışma iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda şehrin fethine kadar Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen seferler incelenmiştir. İkinci kısımda ise fetihle alakalı farklı rivayetler tartışılmış, ardından şehirde gerçekleştirilen ilk imar ve iskân faaliyetleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler- Tarsus, Bizans, İlk İslâm Fetihleri, Emevî, Abbâsî.

* Bu makale, 28-30 Mayıs 2010 tarihlerinde gerçekleştirilen "Türk-İslâm Kültür ve Medeniyetinde Tarsus" başlıklı sempozyumda tebliğ olarak sunulan metnin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

§§§

Giriş

Adana ovasının güney batısında, Toros dağlarının güneyinde yer alan Tarsus, İslam Tarihi kaynaklarında Nehrü Berdân, günümüzde Karasu olarak bilinen ve bugün şehrin kenarından geçmekte olan Kdynos (Cydnos) nehri üzerine kurulmuştur. Gözlükule'de yapılan arkeolojik kazılar neticesinde Eskiçağlar'dan itibaren mevcut olduğu tahmin edilen şehrin, kim tarafından ve ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir.¹ Coğrafi konumunun sunduğu üç özellik, Tarsus'un daima önemli ve stratejik bir konuma sahip olmasını sağlamıştır. Kuşkusuz sahip olduğu bu özelliklerden ikisini tam ortasından geçmekte olan ve tahminen onuncu asra kadar Akdeniz'e uzanan Kdynos nehrine borçludur. Nehir, sürekli suladığı bu toprakları sadece verimli bir tarım arazisine dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda Akdeniz'e ulaştığı noktada oluşturduğu Rhegma gölü sayesinde şehrin önemli bir liman kenti haline gelmesini de sağlamıştır. Güneyden Anadolu içlerine geçişte kilit bir noktada bulunması, şehrin üçüncü önemli özelliğini teşkil eder.²

Tarsus'un stratejik konumu zaman içerisinde sürekli el değiştirmesine neden olmuştur. Asurlulardan sonra Yunan, Fenike, Pers, Mısır ve Roma hâkimiyetine giren Tarsus, Kilikya'nın bir Roma vilayeti olmasıyla birlikte bu bölgenin merkezi haline geldi.³ Son olarak Bizans idaresi altına giren Tarsus, İslamiyet'in yayıldığı ilk yıllarda tüm Anadolu toprakları gibi Sâsânîler'in saldırılarına maruz kaldı. Bu dönemde iktidarda bulunan Bizans İmparatoru Herakleios (610-641), Sâsânîler'in ana ordusunu 627 yılı sonunda Ninevâ'da (Ninova) kesin bir şekilde mağlup etti. Bu savaşın ardından imzalanan antlaşma neticesinde Tarsus dâhil Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır yeniden Bizans İmparatorluğu'na bırakıldı.⁴ Sâsânî işgalin-

¹ Geniş bilgi için bk. Besim Darkot, "Tarsus", *İA*, XII/1 (İstanbul 1993), s. 19; C. E. Bosworth, "Tarsūs", *EP*, X (Leiden 1998), s. 306.

² W. M. Ramsay, *Tarsus (Aziz Pavlus'un Kenti)* (trc. Levent Zoroğlu), Ankara 2000, s. 13-14; C. E. Bosworth, "The City of Tarsus and The Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle Abbâsid Times", *Oriens*, 33 (1992), s. 268.

³ Besim Darkot, "Tarsus", s. 19; Abdullah Poş, "Osmanlı Döneminde Tarsus (1516-1923)", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, Ocak-Haziran 2005, s. 246.

⁴ Işın Demirkent, "Herakleios", *DİA*, XXVII (İstanbul 1998), s. 211.

den kurtarılan eyaletlerde askeri ve ekonomik düzenlemeler yapmak üzere devletin doğu topraklarında bulunan Herakleios, bu sırada başlayan ve büyük bir hızla ilerleyen İslam fetihleri karşısında aynı başarıyı gösteremedi. Ridde savaşlarından sonra Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) tarafından Bizans toprakları üzerine başlatılan fetih seferleri Hz. Ömer (13-23/634-644) döneminde de artarak devam etti. Ürdün ve Filistin topraklarının büyük bir kısmının ele geçirilmesinin ardından Yermük Savaşıyla birlikte Suriye bölgesi de Müslümanların eline geçmiş oldu (15/636). Bu savaşları cephe gerisinden yöneten Herakleios ise Müslümanların elde etmiş olduğu bu kesin galibiyetin ardından İstanbul'a dönmek zorunda kaldı.

Yermük zaferinin ardından Anadolu topraklarına seferler düzenlemeye başlayan Müslümanlar, Tarsus'a ilk seferlerini Hz. Ömer döneminde gerçekleştirmişlerdir. Ancak şehrin Müslümanlar tarafından fethedilmesi ve sonrasında imar ve iskânı, çok daha ileri tarihlerde gerçekleşebilmiştir.

Tarsus'un Müslümanlar Tarafından Fethi'ni ele alan bu çalışma iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda şehrin fethine kadar Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen seferler incelenmiştir. İkinci kısımda ise fetihle alakalı farklı rivayetler tartışılmış, ardından şehirde gerçekleştirilen ilk imar ve iskân faaliyetleri ele alınmıştır.

I- Fetih Öncesi Düzenlenen Seferler

Müslümanların Tarsus'a ilk gelişi hakkında, tespit edebildiğimiz kadarıyla döneme yakın kaynaklar arasında doğrudan bilgi veren tek müellif Belâzürî'dir (ö. 279/982). Ne var ki, eserinde konuyla ilgili üç farklı rivayete yer veren Belâzürî, olayın gerçekleşme tarihi hakkında herhangi bir bilgi zikretmemektedir. Ebü'l-Hattâb el-Ezdî'den naklen zikredilen birinci rivayetteki anlatıma göre yaz seferine çıkan Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) İskenderun-Antakya yolu üzerindeki Amanos dağlarında yer alan ve bugün Belen diye bilinen Bağrâs geçidini⁵ geçerek Misis'e, oradan da Tarsus'a gelmiştir. Ancak Ebû Ubeyde'nin bölgeye ulaşmasından önce Tarsus ve çevresindeki kalelerde yaşayan halk yerlerinden göç etmişti. Bunun üzerine yoluna devam eden Ebû Ubeyde, bu seferinde kaynaklardan yerini tam olarak tespit edemediğimiz Zende'ye kadar ilerlemiştir.⁶ Ebü'l-Hattâb el-Ezdî dışındaki diğer ravilerin görüşüne yer verilen ikinci rivayette ise Bağrâs geçidini geçerek Zende'ye kadar ulaşan ilk kişinin Ebû Ubeyde tarafından görevlendirilen Meysere b. Mesrûk el-Absî olduğu

⁵ Yusuf Halaçoğlu, "Bağrâs", *DİA*, IV (İstanbul 1991), s. 450.

⁶ Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (trc. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 235.

kaydedilmektedir. Beraberindeki orduyla birlikte Bağrâs geçidini geçen Meysere b. Mesrûk, Bizans İmparatoru Herakleios'a yetişmek üzere yola çıkmış bir grup Rumla karşılaşmıştır. Aralarında Gassân, Tenûh ve İyâd kabilelerinden bazı Arapların da bulunduğu Rumlarla çarpışmaya giren Meysere b. Mesrûk bunlardan pek çoğunu öldürmeye muvaffak olmuştur. Rivayetin devamında bu sırada Antakya'da bulunan Ebû Ubeyde tarafından daha sonra gönderilen Malik el-Eşter en-Nehâî'nin de beraberindeki askerlerle birlikte Meysere b. Mesrûk'un yanına geldiği belirtilmekteyse de bu yardımcı kuvvetin Rumlarla yapılan çarpışmadan önce mi yoksa sonra mı geldiği hakkında herhangi bir açıklık bulunmamaktadır.⁷ Diğerlerinden daha kısa olan üçüncü rivayette ise Bağrâs geçidini geçen ilk kişinin, Ebû Ubeyde tarafından son Gassânî hükümdarı Cebele b. Eyhem⁸ meselesini halletmekle görevlendirilen Umeyr b. Sa'd el-Ensârî olduğu kaydedilmektedir.⁹

Belâzürî'nin eserinde yer alan bu rivayetlerde herhangi bir tarih zikredilmemektedir. Ancak söz konusu rivayetleri ve Caetani'nin bu rivayetler üzerinde yapmış olduğu yorumu esas aldığı anlaşılan *İslam Ansiklopedisi* Tarsus maddesi yazarı Besim Darkot, Tarsus'un Ebû Ubeyde veya onun kumandanlarından Meysere b. Mesrûk tarafından 16 (637) yılında fethedildiğini ileri sürmektedir.¹⁰ Besim Darkot'un yorumu üzerinde herhangi bir değerlendirmede bulunmadan önce yukarıda zikredilen rivayetler hakkında bazı hususlara işaret etmek yerinde olacaktır. Yine Belâzürî'nin eserinin bir başka yerinde nakledilen rivayetten anlaşıldığı kadarıyla yukarıda sunulan rivayetlerden üçüncüsünün doğru olma ihtimali bir hayli zayıf görünmektedir. Daha doğru bir ifadeyle, bu rivayetin, Umeyr b. Sa'd el-Ensârî tarafından daha geç bir tarihte gerçekleştirilen bir yaz seferine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu rivayette açık bir şekilde Hz. Ömer'in 21 (642) yılında Umeyr b. Sa'd'ı Rum ülkesine (Anadolu) yaz seferine görevlendirdiği ve bunun Anadolu topraklarına düzenlenen ilk yaz seferi olduğu kaydedilmektedir. Hz. Ömer, sefere çıkacak olan Umeyr b. Sa'd'a, daha sonra yeniden ele alınacağı üzere, bu sırada Tarsus veya civarında bulunduğunu tahmin ettiğimiz Cebele b. Eyhem'in İslam topraklarına geri dönmesini sağlaması için bir takım tavsiyelerde

⁷ Belâzürî, *Fütûh*, s. 235.

⁸ Bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Cebele b. Eyhem", VII, *DİA* (İstanbul 1993), s. 184-185.

⁹ Belâzürî, *Fütûh*, s. 235.

¹⁰ Besim Darkot, "Tarsus", s. 19. Caetani'nin bu iddiası için ayrıca bk. E. Honigmann, "Misis", *İA*, VIII (İstanbul 1993), s. 364.

bulunmuştur. Ancak Cebele b. Eyhem bütün ısrarlara rağmen bu teklifi kabul etmemiştir. Bunun üzerine yerini tespit edemediğimiz Himâr vadisine kadar ilerleyen Umeyr b. Sa'd, buranın halkı üzerine gerçekleştirdiği bir saldırının ardından geri dönmüştür.¹¹

Yukarıda zikredilen birinci ve ikinci rivayet arasında eldeki veriler ışığında kesin bir tercihte bulunmak oldukça zor görünmektedir. Bununla birlikte ikinci rivayete muahhar kaynaklardan İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1232) eserinde yer vermiş olması bu seferin hangi komutan vasıtasıyla ve kaç yılında yapıldığını tespit hususunda önemli ipuçları sunmaktadır. Tarsus'a ulaşan ilk komutanın Ebû Ubeyde olduğunu bildiren birinci rivayete eserinde yer vermeyen İbnü'l-Esîr, bu komutanın Meysere b. Mesrûk olduğuna işaret eden ikinci rivayeti 15 (636-637) yılı olayları arasında "Halep, Antakya ve Avâsım Bölgesinden Ele Geçirilen Diğer Yerler" başlığı altında zikretmektedir. "Kinnesrîn'in Fethi ve Herakleios'un İstanbul'a Ulaşması" konusunun ardından yer alan bu kısımda Halep ve Antakya'nın fethi anlatıldıktan sonra Ebû Ubeyde ve komutanlarının Kinnesrîn ve Antakya bölgesinin tamamında hâkimiyeti ele geçirmek üzere gerçekleştirdikleri fetihler zikredilir. Burada Maarratü Masrîn, Bûkâ, Cûme, Sermîn, Tîzîn, Kûrus, Tellü İzâz, Menbic, Dülûk, Ra'bân, Bâlis ve Kâsırîn fetihleri anlatıldıktan sonra Müslümanların doğu tarafından Fırat nehrine kadar olan yerleri ele geçirdikleri belirtilir. Doğuda gerçekleştirilen bu fetihlerin ardından batıya dönülerek Habib b. Mesleme'nin Cebelü'l-Lükkâm'da bulunan Cerâcime halkına düzenlediği ve Meysere b. Mesrûk'un Tarsus'a kadar ulaşan seferlerine yer verilir.¹² Buradaki anlatımdan Ebû Ubeyde komutasındaki Müslüman ordunun birliklere ayrılmak suretiyle Kinnesrîn bölgesi içerisinde yer alan Halep ve İbn Hurdâzbih'in (ö. 299-300/912 civarı) Rakka-Sugûrû'l-Cezîriyye Yolu olarak zikrettiği güzergâh üzerinde bulunan yerleşim yerlerini ele geçirdikleri açık bir şekilde anlaşılmaktadır.¹³ Söz konusu fetihlerin her safhasında yer aldığı görülen Suriye bölge komutanı Ebû Ubeyde'nin ana merkezi bırakarak batıya düzenlenen bu sefere komuta etmiş olması pek mümkün görünmemektedir.

¹¹ Belâzürî, *Fütûh*, s. 194-195. Ayrıca bk. Mustafa Fayda, "Cebele b. Eyhem", s. 184-185.

¹² Ali b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (nşr. C. J. Tornberg), I-XIII, Beyrut 1399/1979, II, 494-497. Suriye'nin kuzeyinde gerçekleştirilen bu fetihlerin anlatımı için ayrıca bk. Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, New Jersey 1981, s. 148-151.

¹³ Ebû'l-Kasım Ubeydullah b. Ahmed b. Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. De Goeje), Leiden 1889, s. 75, 97; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1977/1397, II, 282.

Diğer taraftan İbnü'l-Esîr'in söz konusu fetihleri ve Anadolu'ya düzenlenen bu seferi, Herakleios'un İstanbul'a dönüşünün ardından zikretmesi bu seferin tarihini ve amacını tespit açısından da önem arzeder. İbnü'l-Esîr, 15 yılında Müslümanların Kinnesrîn ve Hıms fetihlerini tamamladıklarında Herakleios'un İstanbul'a varmış olduğunu belirtmekteyse de¹⁴ onun Suriye topraklarından ne zaman ayrıldığı hususunda çok net değildir. Seyf'in rivayetine göre Herakleios'un Antakya'dan ayrılması ve İstanbul'a ulaşması 16 (637) yılında gerçekleşmiştir.¹⁵ Diğer taraftan Belâzürî'nin Hişam b. Ammâr-Velîd ve Evzâî tarikiyle nakletmiş olduğu rivayete göre Kinnesrîn ve çevresinin fethi Ebû Ubeyde tarafından 16 yılında gerçekleştirilmiştir.¹⁶ Daha önce Besim Darkot'tan naklen zikretmiş olduğumuz, Tarsus'a düzenlenen seferin 16 yılında gerçekleşmiş olduğu tahmininde bulunan Caetani, muhtemelen bu iki rivayeti esas almış olmalıdır.¹⁷ Ancak Seyf hariç diğer raviler Herakleios'un, Bizans ordusunun Yermük'te Müslümanlar karşısında almış olduğu yenilgi sonrasında 15 yılı Şaban ayında (Eylül 636) Antakya'dan İstanbul'a hareket ettiği hususunda hem fikirlerdir.¹⁸ Yermük Savaşı'nın tarihiyle alakalı kaynaklarda farklı rivayetlerin bulunması, kanaatimizce buradaki ihtilafın temelini teşkil eder. Bununla birlikte söz konusu savaşın başta ülkemizin önden gelen İslam Tarihçilerinden Mustafa Fayda olmak üzere bir çok bilim adamı tarafından 15 yılı Recep ayında (Ağustos 636) gerçekleştiğinin tespit edilmiş olması¹⁹ bu iki farklı tarihten 15 yılı ihtimalini bir hayli kuvvetlendirmektedir. Kaldı ki bazı ilim adamlarınca döneme yakın en eski kaynak olarak kabul edilen ve Halil (Hebron) veya Dımaşk şehirlerindeki rahiplerden biri tarafından kaleme alındığı tahmin edilen Süryanice metne göre de Yermük savaşı 12 Recep

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 493-494.

¹⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed b. Ebû'l-Fazl), I-XI, Kahire 1990, III, 602.

¹⁶ Belâzürî, *Fütûh*, s. 198.

¹⁷ Besim Darkot, "Tarsus", s. 19.

¹⁸ Belâzürî, *Fütûh*, s. 195; Taberî, *Târîh*, III, 441, 571, 602.

¹⁹ Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, İstanbul 1990, s. 417. Donner, *The Early Islamic Conquests*, s. 133; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1991, s. 103.

15 (20 Ağustos 636) tarihinde gerçekleşmiştir.²⁰ Aynı şekilde Kınnesrîn'in fetih tarihiyle alakalı Belâzürî'den naklen zikretmiş olduğumuz rivayetin biraz üstünde Yermük Savaşı'nın 15 yılı Recep ayında gerçekleştiği ve Ebû Ubeyde'nin bu savaşın hemen ardından Kınnesrîn ve Antakya ordugâhına giderek buraları fethettiği kaydedilmektedir.²¹ Dolayısıyla Anadolu topraklarına ilk defa düzenlenen ve Tarsus'a kadar ulaşan bu seferin, 15 yılında Herakleios'un Yermük Savaşı sonrasında İstanbul'a dönmesinin ardından Kınnesrîn ve Antakya'da gerçekleştirilen fetihlerle eş zamanlı olarak Ebû Ubeyde'nin komutanı Meysere b. Mesrûk tarafından düzenlendiğini kabul etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Yine bu seferin, iddia edilen aksine bir fetih seferi olmadığı, Herakleios'un ardından veya ona yetişmek üzere yola çıkmış bulunan Rumları izlemek üzere düzenlenen bir takip seferi olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan bu tespitin, tarihçiler tarafından bazı yönleriyle eleştirilmekte olan²² Belâzürî'den daha önce yaşamış Ebû İsmail el-Ezdî'nin (ö. 231/846) anlatımıyla da uyum sağladığının altını çizmemiz gerekir. Söz konusu eserde Tarsus'tan hiç bahsedilmese de Anadolu topraklarına düzenlenen bu ilk sefer genişçe anlatılmakta ve buraya geçen ilk komutanın Meysere b. Mesrûk olduğu kaydedilmektedir. Bazı ayrıntılara da yer verilen bu anlatımda ilk önce üç yüz kişilik bir orduyla birlikte Malik el-Eşter Anadolu topraklarına kaçan düşmanı takip ile görevlendirilmiştir. Ancak birkaç gün sonra kendisine destek olması için iki bin kişilik bir orduyla yola çıkan Meysere b. Mesrûk, yolda Malik el-Eşter'i geçerek Anadolu topraklarına giren ilk komutan olmuştur. Rivayete göre Massisa (Misis) yakınlarında otuz bin kişilik Rum ordusuyla karşılaşan Müslümanlar, burada gerçekleşen çarpışmanın ardından Ebû Ubeyde'nin emri üzerine geri dönmüşlerdir. Halep'te Meysere'nin dönüşünü bekleyen Ebû Ubeyde, onun gelişiyi birlikte Kudüs'ü kuşatma altına almış olan Amr b. As'ın yanına gitmiştir.²³

Yermük Savaşı'nda alınan mağlubiyetin ardından Suriye topraklarının kesin olarak elden çıktığını anlayan Herakleios, Antakya'dan ayrılmadan önce yaptığı konuşmada adeta bu topraklarla kesin olarak vedalaşmıştır. Bununla birlikte bazı tedbirler almaktan da geri

²⁰ "Müslümanlarla Bizans Arasındaki Yermük Savaşı'nı Anlatan Süryanice En Eski Metin" (trc. Abdurrahman Acar), *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt V, Sayı: 2, (2003), s. 73.

²¹ Belâzürî, *Fütûh*, s. 195, 196.

²² Fayda, *Halid b. Velid*, s. 418.

²³ Ebû İsmail Muhammed b. Abdullâh el-Ezdî, *Kitâbü Fütûhü's-Şâm* (thk. Ensign W. N. Lees), Calcutta 1854, s. 214-218. Ayrıca bk. Osman Aydın, *Ümmetin Emini Ebû Ubeyde*, İstanbul 1997, s. 193-195.

kalmayan Herakleios, İskenderun-Tarsus arasında bulunan kalelerde yaşayan halkı yanında götürürken, yapmış olduğu tahribatla buraları yaşamaya elverişsiz hale getirmiştir. Kuşkusuz o, almış olduğu bu tedbirle, Müslüman askerlerin meskûn mahallerden geçerek Anadolu topraklarına rahat bir şekilde girmelerini engellemeyi hedeflemekteydi. Söz konusu rivayetlerden hareketle bu bölgenin bir takım tabii engeller oluşturulmak suretiyle tamamen savunmasız bırakıldığını ve Müslümanlara terk edildiğini düşünmek pek doğru görünmemektedir. Nitekim rivayetin devamında daha sonra bu bölgeye gelen Müslüman askerlerin halktan kimselerle karşılaşmalar da, kendileri için tuzak hazırlayan ve karşı koyan Rumlarla mücadele etmek zorunda kaldıkları açık bir şekilde kaydedilmektedir.²⁴ Belâzürî'nin konuya dair zikrettiği rivayetin baş tarafında verdiği bilgilerden bu hususu daha da netleştirmek mümkündür. Müellif, öncelikle Hz. Ömer, Hz. Osman (23-35/644-656) ve daha sonraki devirlerde Müslümanların Şam sınırlarının Antakya ile Hârûnürreşîd'in (170-193/786-809) Avâsım²⁵ olarak belirlediği şehirlerde son bulduğunun altını çizer. Ardından kendi zamanında Tarsus'un arkasında savaşıyan Müslümanların söz konusu dönemde Tarsus ile İskenderun arasında savaştığını ve buralarda Rumların kaleleri ve cephaneliklerinin bulunduğunu belirtir. Korkudan zaman zaman Bizans topraklarına sığınan Rumların, bazen de Müslümanlarla savaşmak için geriye döndükleri ve kalelere yerleştikleri kaydedilmektedir.²⁶ İslam tarihi kaynaklarında yer alan bu rivayetler karşısında suskun kalan Bizanslı tarihçi Theophanes, söz konusu bölgenin Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) dönemine kadar

²⁴ Belâzürî, *Fütûh*, s. 195, 234; Taberî, *Târih*, III, 603. Ayrıca bk. Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 37.

²⁵ Hârûnürreşîd'in 170 (786-787) yılında Avâsım olarak belirlediği bölge Antakya'dan güneybatıda Âsî nehrinin denize döküldüğü yere, güneydoğuda Halep, Menbic ve bunun kuzeyinde Bizans sınırına kadar uzanan araziye içine almaktaydı. Avâsım şehirlerini Belâzürî, Menbic, Dülûk, Ra'bân, Kurûs, Antâkiyye ve Tizîn olarak kaydederken; İbn Hurdâzbih de (ö.300/912-913) benzer şekilde Kurûs, Cûme, Menbic, Antâkiyye, Tizîn, Bûkâ, Bâlis ve Rusâfetü Hişâm olarak zikreder. Geniş bilgi için bk. Belâzürî, *Fütûh*, s. 188; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 75; Hakkı Dursun Yıldız, "Avâsım", *DİA*, IV (İstanbul 1991), s. 111-112.

²⁶ Belâzürî, *Fütûh*, s. 234.

gayrı meskûn bir mahal olarak kaldığını belirtmekle dolaylı da olsa verilen bu bilgileri teyit eder.²⁷

Müslüman Araplar, Hz. Ömer döneminde Suriye'nin kuzeyinde gerçekleştirilen fetihlerin ardından bir taraftan ele geçirilen bu topraklar üzerinde tam bir hâkimiyet kurma mücadelesi verirken, diğer taraftan da Anadolu içlerine yaz ve kış seferleri düzenlemeye başlamışlardır. Kuşkusuz, Toros dağlarının güneyinde yer alan ve Anadolu'ya girişte önemli bir mevkide bulunan Tarsus da bu seferlerden nasibini almıştır. Kronolojik sıra takip edildiğinde bu güzergâh üzerinden Anadolu topraklarına düzenlenen ilk yaz seferi 20 (640-641) yılında Ebû Bahriyye el-Kindî komutasında gerçekleştirilmiştir.²⁸ Rivayetin sahibi Taberî (ö. 310/922), Müslümanların bu sefer esnasında Tarsus'a uğradıklarını zikretmemektedir. Ancak rivayetin devamında Anadolu topraklarına ilk sefer düzenleyenin Meysere b. Mesrûk olduğunu zikredenlerin bulunduğunu kaydetmiş olması, bize her iki seferde de aynı güzergâhın takip edildiğini düşündürmektedir. Ayrıca söz konusu rivayetdeki ihtilafın altında, daha önceden tespit etmiş olduğumuz üzere düşmanı takip amacıyla Meysere b. Mesrûk tarafından düzenlenen seferin, bazı tarihçiler tarafından bir yaz seferi olarak kabul edilmemesinin yattığını düşünmek mümkündür. Dolayısıyla, buradaki teknik ayırımı bir tarafa bırakırsak, 20 yılında Ebû Bahriyye el-Kindî komutasında düzenlenen bu seferi Tarsus'a düzenlenen ikinci sefer olarak kabul etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Kanaatimizce Tarsus'a düzenlenen üçüncü sefer 21 (641-642) yılında Umeyr b. Sa'd el-Ensârî tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha önceden de bahsi geçen bu seferin amacı, Yermük Savaşı'nda Bizans ordusunun on iki bin kişilik öncü birliğine komuta etmiş olan ve yenilgi sonrasında Bizans topraklarına geçen son Gassânî Hükümdarı Cebele b. Eyhem'in İslam topraklarına geri dönmelerini sağlamaktır. Ancak Cebele b. Eyhem bütün ısrarlara rağmen geri dönmeyi kabul etmemiştir. Bunun üzerine beraberindeki kalabalık orduyla birlikte Himâr vadisi denilen yere gelen Umeyr b. Sa'd el-Ensârî, buraya düzenlediği saldırı sonrasında İslam topraklarına geri dönmüştür.²⁹ Belâzürî'den aktardığımız bu rivayette söz konusu seferin açık bir şekilde Tarsus'a düzenlendiği zikredilmez. Ancak Taberî'nin konuyla ilgili

²⁷ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor* (Trans. Cyril Mango-Roger Scott), New York 1997, s. 506

²⁸ Taberî, *Târîh*, IV, 112.

²⁹ Belâzürî, *Fütûh*, s. 194-195.

rivayetinden 21 yılında Muaviye b. Ebû Süfyân ve Umeyr b. Sa'd komutasında, aralarında Antakya ve Tarsus'un içerisinde yer aldığı Kilikya'nın da bulunduğu Şam'ın kuzey bölgesine kapsamlı bir sefere çıkıldığı anlaşılmaktadır.³⁰ Biz buradan hareketle ordusuyla birlikte Bizans topraklarına çekilmiş bulunan Cebele b. Eyhem'in henüz Müslümanların kontrolüne geçmemiş olan Tarsus ve civarına gelmiş olduğu kanaatini taşımaktayız. Belki de söz konusu sefer bu bölgede tutunmaya çalışan Cebele b. Eyhem ve ordusunu bölgeden uzaklaştırmak üzere düzenlenmiştir. Ancak mevcut veriler ışığında bu hususa kesinlik kazandıramadığımızı da belirtmemiz gerekir.

Bununla birlikte 21 yılında Muaviye b. Ebû Süfyân ve Umeyr b. Sa'd el-Ensarî komutasında aralarında Antakya ve Tarsus'un da bulunduğu Şam'ın kuzeyinde bulunan bölgelere düzenlenen sefer sonrasında Müslümanların Tarsus civarında kısmen de olsa kontrolü ele geçirdikleri anlaşılmaktadır. En azından aldıkları tedbirlerle bu bölgede gizlenmekte olan Rumların kendilerine ani saldırılar düzenleyerek zarar vermelerinin önüne geçmişlerdir. Nitekim 25 (645/646) yılında Ammûriye'ye kadar ulaşan bir sefer düzenleyen Muaviye b. Ebû Süfyân, Şam, Cezire ve Kinnesrîn bölgesinden beraberinde getirmiş olduğu bir grubu Antakya ile Tarsus arasındaki boş kalelere yerleştirmiştir. Daha sonra güvenli bir şekilde yoluna devam eden Muaviye b. Ebû Süfyân, sefer dönüşünde bu grubu da yanına alarak herhangi bir zayıf vermeden İslam topraklarına geri dönmüştür. Yine aynı yöntem bundan bir veya iki yıl sonra sefere çıkan Yezîd b. Hurr el-Absî tarafından da uygulanmıştır. Rivayetin devamında, bu yöntemin daha sonra Anadolu üzerine yaz ve kış seferlerine çıkan diğer komutanlar tarafından da aynı şekilde uygulandığı kaydedilmektedir.³¹ Alınan bu tedbirlerle güvenli bir şekilde Tarsus üzerinden Anadolu içlerine seferler düzenlemeye muvaffak olan Müslümanların bir adım sonraki girişimleri, Bizans ordusunun yeniden toparlanmak suretiyle İslam topraklarına muhtemel bir saldırı düzenlemelerini önlemeye yönelik olmuştur. Bunun için Rumların kısa bir süre önce kendilerine karşı uygulamış oldukları yöntemi tekrar etme yoluna gitmişlerdir. 31 (651/652) yılında Derevliye'ye (Eskişehir) kadar ulaşan bir sefer düzenleyen Muaviye b. Ebû Süfyân, bu sefer dönüşünde Antakya ile Tarsus arasında güzergâhı üzerinde bulunan bütün kaleleri tahrip etmiştir.³²

³⁰ Taberî, *Târîh*, IV, 144-145. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 20-21.

³¹ Belâzürî, *Fütûh*, s. 235-236. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 86.

³² Belâzürî, *Fütûh*, s. 236.

İslam dünyasında yaşanan iki iç karışıklık dönemi hariç neredeyse düzenli olarak her yıl Anadolu topraklarına yaz ve kış seferleri düzenlendiğine dair İslam Tarihi kaynaklarında yer alan kayıtları dikkate aldığımızda, doğrudan Tarsus'a veya buradan geçerek Anadolu içlerine düzenlenen fetih öncesi seferlerin sadece yukarıda zikretmiş olduklarımızla sınırlı olduğunu düşünmüyoruz. Ancak genelde yılı ve komutanı zikredilen bu seferlerin güzergâhlarına dair bilgi verilmemesi nedeniyle bunları tam olarak tespit etme imkânına sahip olamadığımızı belirtmemiz gerekir.

II- Tarsus'un Fethi, İmar ve İskâni

İslam Tarihi kaynaklarında Tarsus'un fethiyle alakalı biri Ya'kûbî'ye (ö. 294/897) diğeri muahhar tarihçilerden İbnü'l-Esîr'e ait olmak üzere iki farklı rivayet yer almaktadır. Bunlardan Ya'kûbî'nin eserinde yer alan ve zayıf olduğu belirtilen birinci rivayete göre Tarsus, Cünâde b. Ebû Ümeyye el-Ezdî tarafından 53 (672-673) yılında fethedilmiştir.³³ Ancak başta Taberî olmak üzere diğer İslam tarihçilerine göre Cünâde b. Ebû Ümeyye 53 yılında Rodos adasını fethetmiştir.³⁴ Bizanslı tarihçi Theophanes'in eserinde yer alan bir bilgi İslam Tarihçileri arasındaki bu ihtilafı çözümlenmede yardımcı olacak gibidir. Buna göre Müslümanlara ait büyük bir donanma 53 yılına denk gelen 672 yılında Kilikya'ya denizden bir saldırı düzenlemiştir.³⁵ Bu durumda Ya'kûbî'nin eserinde yer alan bu fetih rivayetinin Bizanslı tarihçi Theophanes tarafından bildirilen denizden yapılan saldırı ile alakalı olduğunu düşünmek mümkündür. Bununla birlikte, bahsedilen sefer ile Tarsus'un nihai anlamda Müslümanların eline geçtiğini söylemek için yapılan bu izahın yeterli olmadığı açıktır.

³³ Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (thk. Halil el-Mansûr), I-II, Beyrut 1419/1999, II, 167. Ayrıca bk. Cümeyl Abdullah el-Mısri, "Tarasûs: Safhatün min cihâdî'l-Müslimîn fi's-Sugûr", *Mecelletü'l-Camiatü'l-İslâmiyye bi Medîneti'l-Münevver*, Cilt:20, Sayı: 77-78, (Medine 1408), s. 107.

³⁴ Taberî, *Târîh*, V, 277; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 493. Belâzürî, Rodos adasının Cünâde b. Ebû Ümeyye el-Ezdî tarafından fethedildiğini bildirmekle birlikte bu fethin 52 yılında gerçekleştiğini kaydeder (*Fütûh*, s. 338).

³⁵ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, s. 493.

İkinci rivayet muahhar kaynaklardan İbnü'l-Esîr'e aittir. Buna göre Tarsus'a yakın bir yer olan Sebastiyе,³⁶ yerini tam olarak tespit edemediğimiz Merzübânî'nin ve Tarsus 93 (711-712) yılında Abbas b. Velîd tarafından fethedilmiştir.³⁷ Söz konusu rivayetin döneme daha yakın kaynaklarda yer almaması ilk bakışta kuşku uyandırabilmektedir. Bununla birlikte Sebastiyе'nin 93 yılında Abbas b. Velîd tarafından fethedildiğini doğrulayan Taberî,³⁸ bir yıl önceki anlatımında ise yer ismi zikretmeksizin Rum topraklarından üç kalenin fethedildiğini bildirir. Kanaatimizce bu haberler İbnü'l-Esîr'in eserinde yer alan rivayeti bir anlamda teyit eder. Yalnız ona göre bu fetihler Mesleme b. Abdülmelik tarafından gerçekleştirilmiştir. Hatta bu fetihler sonrasında Misis civarında yer alan Sûsene³⁹ halkı Anadolu içlerine doğru göç etmek zorunda kalmıştır.⁴⁰ Bunun da ötesinde Antakya-Tarsus arasında kalan bölgede cereyan eden olaylar Tarsus'un 93 yılında fethedildiğini bildiren ikinci rivayeti açık bir şekilde teyit eder. Nitekim birinci rivayetin sahibi Ya'kûbî'nin bildirdiğine göre Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında İslam dünyasındaki iç karışıklıkları fırsat bilen Bizans İmparatoru IV. Konstantinos 65 (684-685) yılında düzenlediği saldırı sonrasında Misis'e kadar gelebilmiştir. Onun bölgedeki bu ilerleyişi ancak iki taraf arasında sağlanan antlaşma neticesinde durdurulabilmiştir.⁴¹ Misis şehrinin yeniden Müslümanların eline geçmesi Halife Abdülmelik'in oğlu Abdullah'ın 84 (703) yılında düzenlediği sefer sonrasında sağlanabilmiştir. Bu seferi diğerlerinden ayıran en önemli özellik, Müslümanların ilk defa burada yerleşmek adına⁴² bazı faaliyetlerde bulunmuş olmalarıdır. Misis şehrini ele geçiren Abdullah b. Abdülmelik, şehrin iç kalesini eski temelleri üzerine yeniden inşa ederek buraya üç yüz muharip yerleştirmiş ve Tellühîsn'da bir de cami yaptırmıştır. Bu şehri artık kesin olarak ellerinde tutmak istedikleri

³⁶ Bk. İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 117; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 184.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 578.

³⁸ Muhtemelen bir sehiv eseri metinde Sebastiyе yerine Semastiyе yazılmıştır. Bk. Taberî, *Târîh*, VI, 469.

³⁹ Bk. Taberî, *Târîh*, VI, 429.

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, VI, 468.

⁴¹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 188. Ayrıca bk. E. Honigmann, "Misis", s. 364; Işın Demirkent, "Misis", *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 178.

⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 500.

anlaşılan Müslümanlar, özellikle kış aylarında olmak üzere Antakya'dan getirdikleri 1500-2000 kişilik bir birliği burada bulundurmaya da ihmal etmemişlerdir.⁴³

Bölgede yaşanan bir başka önemli gelişme, 86 (705) yılında Bizans cephesine tayin edilen Mesleme b. Abdülmelik'in zorlu mücadeleler neticesinde Cerâcime halkına karşı üstünlük elde ederek Amanos bölgesinin kesin olarak Müslümanların ellerine geçmesini sağlaması olmuştur. Bu mücadeleler neticesinde Anadolu içlerine kaçan Cerâcime halkı, Bizans İmparatoru II. Iustinianos tarafından Antalya ve çevresine yerleştirilmiştir. Bizans İmparatorluğuyla işbirliği halinde olan ve düzenledikleri saldırılarla Müslümanların Antakya-Tarsus arasında yerleşmesine fırsat vermeyen Cerâcime halkının bölgedeki etkinliğinin kırılmasıyla birlikte yeni bir safha başlamış oldu.⁴⁴ Bundan sonraki aşamada Mesleme b. Abdülmelik ve onun komutanları tarafından Antakya ve Tarsus'a çok yakın bir yerleşim yeri olan Misis çevresindeki kaleler tek tek ele geçirilerek buralara askerler yerleştirilmiştir. Bu seyri Belâzürî'nin eserinden açık bir şekilde takip etmek mümkündür.⁴⁵ Burada bizim açımızdan önemli olan husus İbnü'l-Esîr'in Tarsus'un fethiyle alakalı zikretmiş olduğu 93 yılı bu zaman dilimine tesadüf etmektedir ki, bu da bölgede cereyan eden olayların akışına tam bir uygunluk arz eder.

Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) zamanında fethedilen Tarsus'un Müslümanlar tarafından imar ve iskân edilmesi ancak Abbâsîler döneminde gerçekleşebilmiştir. Böyle bir gecikmenin yaşanmasında bölgede devam eden Rum saldırılarının etkili olduğu açıktır. Dolayısıyla Müslümanlar öncelikle Tarsus'un hemen öncesinde yer alan Misis ile Antakya arasındaki bölgede hâkimiyetlerini pekiştirme, imar ve iskân etme gayreti içinde olmuşlardır. Nitekim Misis kalesinin sürekli Rumlar tarafından muhasara edilmesine kızan Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720), Misis ile Antakya arasında bulunan kaleleri yıktırmak istemiştir. Ancak bu kalelerin yıkılması halinde Antakya dışında düşmana karşı koyacak bir engelin kalmayacağını bildirmesi üzerine bu karardan vazgeçmiş, hatta

⁴³ Belâzürî, *Fütûh*, s. 236; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 197; Taberî, *Târîh*, VI, 385; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 500.

⁴⁴ Mustafa Fayda, "Cerâcime", *DİA*, VII (İstanbul 1993), s. 389. Ayrıca bk. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, s. 38; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 122-123.

⁴⁵ Belâzürî, *Fütûh*, s. 228-230, 236-246.

Keferbeyâ adı verilen mevkide bir cami ile bir sarnıç yaptırmıştır.⁴⁶ Ondan sonra gelen halifeler zamanında da Tarsus'a yakın bölgedeki imar ve iskân faaliyetleri devam etmiş, 141 (758-759) veya 142 (759-760) yılında Misis ile Tarsus arasında yer alan Ezene (Adana) şehri kurulmuştur.⁴⁷ Tarsus'un imar ve iskân edilmesi ise ilk defa Abbâsî halifesi Mehdi (158-169/775-785) zamanında gündeme gelmiştir. 162 (778-779) yılında Bizans toprakları üzerine sefere çıkan Hasan b. Kahtabe et-Tâî sefer öncesinde veya diğer bir rivayete göre sefer sonrasında Tarsus'ta dolaşarak incelemelerde bulunmuştur. Sefer dönüşünde Tarsus kalesinin sağlamlaştırılması ve buraya asker yerleştirilmesinin sağlayacağı faydaları anlatarak bu konuda Halife Mehdi'yi teşvik etmiştir. Hasan b. Kahtabe'yi haklı bulan Halife Mehdi, Tarsus'un imar ve iskân edilmesini, ancak bu işe Maraş'a yakın bir yerde bulunan Hades'ten⁴⁸ başlanmasını emretmiştir.⁴⁹

Halife Mehdi'nin bu emrine rağmen oğlu Hârûnürreşîd'in tahta çıkmasına kadar Tarsus'un imarına başlanamadığı anlaşılmaktadır. Halife Hârûnürreşîd zamanında Rumların burayı ele geçirmek ve asker yerleştirmek istedikleri haberinin yayılması üzerine Tarsus'un imarı yeniden gündeme gelmiştir. Bunun üzerine halife 171 (787-788) yılında Bizans toprakları üzerine sefere çıkardığı komutanı Herseme b. A'yan'a aynı zamanda Tarsus'un imar edilmesi ve buraya asker yerleştirilmesi emrini vermiştir. Herseme b. A'yan adına bu işle görevlendirilen Ebû Süleym Ferec el-Hâdim, öncelikle Horasanlılardan oluşan üç bin kişilik bir birliği Bağdat'tan Tarsus'a gitmek üzere yola çıkardı. Ardından bini Misis'ten bini Antakya'dan olmak üzere iki bin kişilik ikinci bir birlik daha buraya sevk edildi. 172 yılı Muharrem ayı başlarında (Haziran 788) Tarsus'a ulaşan söz konusu iki birlik, şehrin inşası tamamlanın-

⁴⁶ Belâzürî, *Fütûh*, s. 236-237, 239.

⁴⁷ Belâzürî, *Fütûh*, s. 241.

⁴⁸ İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 97; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 227-229.

⁴⁹ Belâzürî, *Fütûh*, s. 241-242; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 227-228.

caya kadar Cihad kapısı meydanında⁵⁰ kurulan karargâhta bekletilmiştir. Tarsus kalesi ve camii inşasının tamamlanmasının ardından bu birlikler şehre yerleştirilmişlerdir (172 yılı Rebûlâhîr/Eylül-Ekim 788). Ayrıca bu ilk iskân esnasında parsellere ayrılan şehir toprakları Tarsus halkına iktâ olarak dağıtılmıştır.⁵¹ Bundan sonraki süreçte Müslümanlar hâkimiyetleri altına aldıkları Tarsus'a yerleşmeye devam etmişlerdir. Ancak Rumlarla cereyan eden mücadeleler sebebiyle Tarsus'taki hâkimiyetin belli dönemlerde el değiştirdiğini de belirtmek gerekecektir.

⁵⁰ Yukarıdaki rivayetin alındığı Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân* isimli eserinin metninde "meydân" kelimesi yerinde "Medâin" sözcüğü yer almakta ve bu iki birliğin Medâin'in Cihad kapısında ordugâh kurdukları kaydedilmektedir (*Fütûhu'l-büldân* [trc. Mustafa Fayda], Ankara 1987, s. 243. Krş. *Fütûhu'l-büldân* [thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ'], Beyrut 1407/1987, s. 232). Ancak Misis ve Antakya'dan hareket eden birliklerin Bağdat'a yedi fersah uzaklıkta bulunan Medâin'e gitmeleri ve tekrar geriye dönerek Tarsus'a gelmeleri pek makul görünmemektedir. Nitekim söz konusu rivayeti Belâzürî'den aynen nakleden İbnü'l-Adîm'in eserinde "Medâin" yerine "meydân" kelimesi kullanılmaktadır (*Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb* [nşr. Süheyl Zekkâr], I-XII, Beyrut, ts., I, 185-186). Muhtemelen Belâzürî'nin eserinin edisyon kritiğinde esas alınan nüshada veya edisyon kritik sırasında sehven bu iki kelime birbirine karıştırılarak "meydân" kelimesi "Medain" şeklinde okunmuş olmalıdır. Bundan dolayı biz bu iki birliğin Tarsus şehrinin kapılarından biri olan Cihad kapısı meydanında bekletildiğini kaydeden İbnü'l-Adîm'in eserindeki metni tercih ettik. Cihad kapısı ve Tarsus şehrinin diğer kapıları hakkında bilgi için ayrıca bk. Muhammed Abdülmün'im el-Himyerî, *Ravzü'l-mi'târ fi haberî'l-aktâr* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1975, s. 388-389.

⁵¹ Belâzürî, *Fütûh*, s. 242-243. Ayrıca bk. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, I, 185-186.

Sonuç

Hız. Ebû Bekir ve Hız Ömer dönemlerinde art arda gerçekleştirilen fetihler sayesinde Ürdün ve Filistin'in büyük bir kısmını ele geçirmiş bulunan İslam orduları Yermük Savaşı neticesinde Suriye topraklarını da hâkimiyetleri altına aldılar. Bu kesin galibiyetin ardından bir taraftan Kinnesrîn ve Antakya bölgelerinde tam bir hâkimiyet sağlama mücadelesi verirken, diğer taraftan da Anadolu topraklarına seferler düzenlemeye başladılar. Anadolu toprakları üzerine düzenlenen ilk sefer, kuvvetle muhtemeldir ki 15 (636-637) yılında Ebû Ubeyde'nin komutanlarından Meysere b. Mesrûk komutasında Tarsus üzerine gerçekleştirilmiştir. Bu seferin amacı, Yermük Savaşı'nda uğradığı kesin yenilginin ardından Antakya'dan İstanbul'a dönmekte olan Bizans İmparatoru Herakleios'u veya ona yetişmek üzere yola çıkmış Rumları takip olmalıdır. Kanaatimizce bu ilk seferi 20 (640-641) ve 21 (641-642) yıllarında düzenlenen iki yaz seferi takip etmiştir. Bundan sonraki süreçte yaz ve kış seferleri olmak üzere yılda iki kez Anadolu topraklarına seferler düzenledikleri bilinen müslümanların Tarsus üzerine yaptıkları seferlerin bunlarla sınırlı kalmadığı kesindir.

Herakleios'un İstanbul'a dönerken verdiği emir doğrultusunda halkı göç ettirilen ve yaşamaya elverişsiz hale getirilen Antakya-Tarsus arasında kalan bölgede Müslümanların hâkimiyet sağlamaları bir hayli zor olmuştur. Bizans İmparatoru IV. Konstantinos'un Tarsus'u geçerek Misis'e kadar ulaşan 65 (684-685) yılındaki seferinin durdurulmasının ve Bizans Devleti ile iş birliği yapan bu bölgede meskûn Cerâcime halkının direncinin kırılmasının ardından 84 (703) yılında Misis, 93 (711-712) yılında ise Tarsus Müslümanlar tarafından fethe edilmiştir. Tarsus'un imar ve iskân edilmesi ilk defa Halife Mehdî zamanında gündeme gelmişse de bu gerçekleşmemiştir. 172 (788) yılında Halife Hârûnürreşid'in emriyle Tarsus kalesinin ve camiinin inşası tamamlanarak buraya beş bin kişilik bir askeri birlik yerleştirilmiştir. Bu tarihten itibaren Tarsus, Müslümanların tam anlamıyla hâkimiyet sağladıkları ve yerleşmeye başladıkları bir şehir haline gelmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde Müslümanlarla Rumlar arasında cereyan mücadeleler doğrultusunda zaman zaman el değiştirmiştir.

Conquest of Tarsus by Muslims

Citation / ©- Yılmaz, S. (2010). Conquest of Tarsus by Muslims, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (1), 87-103.

Abstract: *It is thought that Tarsus which was founded in the southwest of Adana plain, in the South of Taurus Mountains, around the Kdynos (Cdynos, Berdân) River, was a settlement since ancient times. It was an important coastal town approximately until X. century thanks to Rhegma Lake which was generated by Kdynos River at coastline of Mediterranean Sea. Tarsus, having fertile agricultural land, has a strategic position because it is on a key point for access to Anatolia from the South. This is why, it passed through many hands and when Islam emerged it was under the Byzantine suzerainty. Muslims, after they had Jordan, Palestine and other Syrian territories, directed to Anatolia and set the first Anatolian campaigns in the period of Caliph Omar. However, conquest, development and settlement of Tarsus by muslims could be achieved at a late future date.*

This study, dealing with conquest of Tarsus by muslims has two chapters. In the first chapter, muslim campaigns to Tarsus until the conquest were studied. In the second chapter, first, various narrations about the conquest are argued, then the first development and settling activities in Tarsus are dealt with.

Keywords: *Tarsus, Byzantine, First Islâmic conquests, Umayyad, Abbâsid.*

Semerkandlı Hanefi-Mâturidî Âlim

Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve İlimi Konumu

Dr. İsmail ŞIK*

Atıf / ©- Şık, İ. (2010). Semerkandlı Hanefi-Mâturidî Âlim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve İlimi Konumu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1), 105-123.

Özet- Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, hicri V. asrın sonu, VI. asrın başlarında Semerkand'da yaşamış Hanefi-Mâturidî geleneğe mensup Semerkandlı kalamcı ve hanefî usulcülerdendir. Osmanlı ve Selçuklu medreselerinde son dönemlere kadar eserleri okutulan Lâmişî, hakkında pek az bilgiye sahip olduğumuz Hanefî-Mâturidî âlimlerden biridir. Lâmişî'ye ait eserler ortaya çıktıkça, üzerine yapılan çalışmalar artıkça onunla ilgili daha detaylı bilgi sahibi olabileceğimizi düşünmekteyiz. Bu bağlamda biz bu çalışmamızda kültürel mirasımıza katkıda bulunmak amacıyla Lâmişî'nin eser ve düşüncelerini incelemeye çalışacağız.

Anahtar sözcükler- Lâmişî, Hanefî-Mâturidî, Kalamcı usulcü, Semerkand Hanefileri

§§§

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, e-posta: sismail@cu.edu.tr

Giriş

Türkler tarih boyunca ağırlıklı olarak Hanefî-Mâturîdî geleneğin çizgisinde bir din anlayışını benimsemişlerdir. Semerkand ve civarında yaygınlaşan bu din anlayışı birçok önemli din âlimi ve kıymetli eseri ilim dünyasına kazandırmıştır. Çalışmamıza konu aldığımız Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî bu geleneğe mensup önemli isimlerden biridir. Ancak tabakât kitaplarında hakkında ayrıntılı bilgiler bulamadığımız Lâmişî, eserleri ve ismi unutulmaya yüz tutmuş değerlerimizden sadece biridir.

Son dönemlerde Hanefî-Mâturîdî gelenek üzerine yapılan çalışmaların arttığını söylemek mümkündür. Fakat bunların yeterli olmadığını vurgulamak isteriz. Bu eksikliği belli bir ölçüde doldurmak amacıyla bu çalışmamızda Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin eser ve fikirlerini inceleyeceğiz.¹

1.Hayati

Kaynaklarda Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî hakkında oldukça az ve kısıtlı veriler mevcut olduğu için Hanefî-Mâturîdî gelenek üzerinde yapılan birçok çalışmada onunla ilgili bilgi ya hiç yoktur ya da oldukça azdır.² Bu durum farklı açılardan değerlendirilebilir. Hanefilerin biyografi konusundaki ilgisizlikleri ve Hanefî-Mâturîdî geleneğe mensup âlimler ve eserlerine gösterilen ilginin azlığı sayılabilecek nedenlerin başında yer almaktadır. Nitekim Hanefiler arasında yaygın olan bu tutumun Lâmişî gibi birçok Hanefî âlimin kayda alınmadan tarih sahnesinde unutulmasına sebep olduğu bilinmektedir.³

Buna rağmen geçmişte yaşamış bilim insanlarından haber veren tabakât ve terâcim kaynakları incelendiğinde araştırmamıza konu olan Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ile ilgili farklı

¹ Bu çalışma Dr. İsmail ŞİK tarafından Prof. Dr. Ahmet Akbulut danışmanlığında AÜSBE'de 2009 yılında Ankara'da yapılan "Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin Kelam Anlayışı" adlı doktora tezinden çıkarılmıştır.

² Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDVY, Ankara 1990, s. 45; Bkz. Aydın, Ömer, *Türk Kelam Bilginleri*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 45; Bedir, Murtaza, "Mâturîdî Usulü", *Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul 2009, s.177-179; Zysow, Aron, "Hanefî Hukuk Kuramında Mutezillilik ve Mâturîdîlik", çev: Süleyman Aydın, *Hikmet Yurdu*, Malatya 2009, s.158.

³ Watt, Montgomery, "Mâturîdî Problemi", Haz: Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Kitabiyât, Ankara 2003, s. 152-153; Karadaş, Cafer, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu- Mâturîdîlik- Oluşum Zeminini ve Gelişim Süreci", *Usul-İslam Araştırmaları*, Temmuz-Aralık, Sayı 6, İstanbul 2006, s. 68.

kaynaklara serpiştirilmiş bilgi kırıntılarıyla karşılaşılacak mümkündür. Ancak bu bilgilerin sınırlı olması ve farklılık arz etmesinin bir takım çelişki ve tartışmalara sebebiyet verdiği unutulmamalıdır. Bu sebeplerden dolayı Lâmişî'nin ismi başta olmak üzere, vefat tarihi, hayatı ve eserleri hakkında kesin bilgilere ulaşmak kolay olmamıştır.⁴

Lâmişî'nin yaşadığı çevreyi iyi tanımanın, yaşadığı bölgenin sosyal, siyasi, kültürel ve ilmi yapısını analiz etmenin onu ve düşüncelerini daha iyi anlayabilmemizi sağlayacağı kanaatindeyiz. Bilindiği üzere Kalam kitapları genel olarak yazıldıkları dönemde var olan tüm düşünce ve anlayışlara yer vermek yerine, yazarın bulunduğu coğrafyada etkili olan fikirlerden ya da etkisi hissedebilen din, mezhep ve akımlardan bahsetmişlerdir.⁵ Onun eserleri ve yaşadığı dönemde içinde bulunduğu sosyo-kültürel şartlardan elde ettiğimiz veriler bizim Lâmişî'yi ve fikir dünyasını daha iyi tanımamız konusunda yardımcı olacaktır.

Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'ye nisbesini de veren "Lâmiş" yerleşkesi, Semerkand'ın güneyinde "Fergana" vadisinde bulunan bir köy ya da ufak çaplı bir yerleşim yerinin adıdır.⁶ "Fergana", ise Mâverâunnehir'de Semerkand'a sınırı olan, çok sayıda köy ve kasabayı içine alan geniş bir vadedir.⁷

⁴ Şık, İsmail, *Hanefi-Mâturidî Geleneğinin Usulu'd-Din Anlayışı Lâmişî Perspektifinde Kalam-Usulu'l-Fıkh- Diyaloğu*, Asil Yayıncılık, Ankara 2009, s. 36.

⁵ Karadaş, "Semerkand Hanefi Kalam Okulu-Mâturidilik- Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", s. 68.

⁶ Hamevi, Yakut, *Mucemü'l-Buldân*, Beyrut 1985, s. 1516; Suyuti, *Lubbu'l- el-Bâb fi Tahriri'l Ensâb*, s. 88; Sem'âni, *el-Ensâb*, Cilt II, s. 1452; İbn Manzur, *Muhtasâr Tarihu'l-Dimeşk*, s. 3149; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, Kahire trs; s. 3624; Feyruzabâdi, Muhammed b Yakub, *Mirkâtu'l-Vafiyye fi Tabâkatü'l-Hanefiyye*, Süleymaniyye Ktp, Resiü'l Küttab Kısmı, no: 671, vr. 22b.

⁷ *Fergana*, Pehlevi kaynaklarda "Parkana", Çin kaynaklarında "Davan" olarak geçer. Bu bölgede şehir, kasaba ve köy olmak üzere yetmiş kadar yerleşim merkezi mevcut olup bölge Ahıske'te kadar uzanır. Lâmişî, *Keşfü'l-Elfâz*, s. 247. Fergana vadisinin yerli halkı, Sakalar, Göktürkler, Türgişler, Karluklar ve Yüeciler gibi çeşitli Türk boylarından oluşur. Türklerin ms. 650 ve sonrası bölgede yoğun yaşadıkları belirtilmekle beraber ağırlıklı görüş bu bölgenin daha eskilerden beri Türklerin yaşadığı bir bölge olduğu doğrudur. Jusubaliev, *Fergana Bölgesine İslamiyet'in Girişi ve Yayılışı*, s. 13, 65; Fry, Richard Nelson, *Orta Çağın Başarısı Buhara Örneği*, trc: Hasan Kurt, Ankara 2000, s.134. Fergana bölgesine miladi IV. asırdan itibaren ciddi boyutta Türk boyları iskân edilmiştir. Can, Yılmaz, "Anadolu Öncesi Türk Kenti", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay, Ankara 2002, s.152. Bundan dolayı Makdisî Fergana bölgesini tarif ederken "Türkler'e sınır olan doğu taraftaki bölge" şeklinde tasvir eder. Makdisî, Şemsüddin Ebu Abdillah, *Ahsenü't-Tekâsim fi Marifeti'l-Ekâlim*, thk: İ. Goeje, Leiden 1906, s. 261.

Tarihte olduğu gibi günümüzde de birçok yerleşim yeri bu vadide bulunmaktadır. Bu yönüyle Fergana çeşitli din ve kültürlerin bulunduğu bir bölge olup burada İslam öncesi yaygın olan dinler Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm'dir.⁸ Fergana Bölgesinin İslam'la ilk tanışması Hz. Osman döneminde olmuştur.⁹ Daha sonraki dönemlerde bölgede yaşayan Türklerin müslümanlaşmasında mezhepsel olarak Mürcie'nin ciddi etkisinin olduğu görülmektedir.¹⁰

Fergana bölgesinde siyasi iktidar sıklıkla el değiştirmiştir. Bölgeye ilk olarak Samaniler, sonraları Karahanlılar hâkim olmuşlardır. Siyasi yapının bu şekilde olması bölge istikrarına olumsuz etki yapmıştır. Her iki devlette de Hanefilik, resmi mezhep olarak kabul edilmiş, Hanefi itikad ve fıkıh anlayışını öğreten medreseler açılmış ve bölge yetiştirdiği fâkihlerle ün yapmıştır.¹¹ Miladi XI. yüzyıla gelindiğinde Fergana bölgesi Selçuklu hâkimiyetine girmiş ve bu hâkimiyet uzun yıllar devam etmiştir.¹² Bölgede ancak bu dönemden sonra siyasi istikrarın sağlandığından bahsedilebilir.

Kaynaklarda Fergana bölgesinin "Lâmiş" yerleşkesinden olan Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin doğum tarihi hakkında her hangi bir bilgi olmadığı gibi, ölüm tarihi hakkında verilen bilgiler de birbirinden farklıdır. Bu veriler Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ile "Lâmiş" lakabını taşıyan diğer âlimlerin karıştırıldığına dair bir kanaat oluşturmaktadır.

"Lâmiş" lakabını taşıyan üç farklı kişiden bahsedilebilir. Bunlardan ilki Hüseyin b. Ali b Ebî Kasım el-Lâmişî'dir. Hicri 441 yılında Lâmiş'te doğmuş, fıkıh eğitimi almış, çeşitli

⁸ Kitapçı, Zekeriyya, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleri İle İslami Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan (Mâveraunnehir), *Diyanet Dergisi*, XVII, Eylül-Ekim 1978, s. 282.

⁹ Bölge, Horasan valisi Umeyr b. Osman b. Sa'd tarafından fethedildiğine dair rivayetler varsa da (Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, s.39.) Müslim b. Kuteyb (94/713) tarafından fethedildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Belâzurî, Ahmed b Yayha, *Futuhu'l-Buldan*, çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 615. Bu tarihten sonra bölgeye müslüman Araplar yerleşmiştir. Abbasi halifeliğinin zayıflaması ve küçük devletçiklerin kurulması devrinde bölge Samaniler hâkimiyetine girer. Samanilerin 389/999'da Karahanlılar tarafından yıkılmasından sonra Fergana da dâhil olmak üzere tüm Mâverâunnehir bölgesi Karahanlıların hâkimiyetine girmiştir. İbnü'l-Esir, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev: Ahmet Ağırakça-Yunus Apaydın, İstanbul 1985, Cilt IX, s. 261. Miladi XI. yy. da Selçuklular Fergana dâhil bütün İrani ve Çin'e kadar uzanan Orta Asya'yı hâkimiyetleri altına almışlardır. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.54.

¹⁰ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 218-240.

¹¹ Acimamatov, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin Rolü*, s. 98.

¹² Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.56.

devlet görevlerinde bulunmuş, tanınmış büyük bir hanefî fakihidir. Hicri 522 yılında Ramazan ayının beşinde pazartesi günü Semerkand'da vefat etmiştir. Yine Semerkand'da "re'sü kantara" mezarlığına defnedilmiştir.¹³

Lâmişî, lakabıyla tanınan ikinci şahıs ise Muhammed b. Musa b. Abdillâh'tır. Ebû Abdillâh el-Balâsagunî el-Lâmişî künyesiyle de tanınır. Şam'da kadılık yapmıştır. Hanefî mezhebindeki taassubu ve diğer mezheplere karşı aldığı sert tutumuyla tanınmıştır. Hicri 506 yılında Şam'da vefat etmiştir.¹⁴ Ebû Abdillâh el-Balâsagunî'nin hem yaşadığı coğrafya hem de hakkında verilen diğer bilgiler ışığında, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ile karıştırılma ihtimalinin az olduğu görülmektedir.

"Lâmişî" lakabını kullanmaları ve aynı coğrafyada yakın tarihlerde yaşamaları nedeniyle Ali b. Ebî Kasım el-Lâmişî ile Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin karıştırılma ihtimali yüksektir. Ayrıca bazı eserlerde Ebû Kasım el-Lâmişî'nin vefat tarihi hakkında verilen bilgiler, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'ye ait olan eserlerin yazma nüshalarında aynı şekilde kullanılmış olması dikkat çekicidir.¹⁵ Bu konuda elde ettiğimiz veriler ışığında dikkatimizi çeken diğer bir husus ise Ali b. Ebî Kasım el-Lâmişî'ye izafe edilen "el-Vâkatü'l-Fetâvâ" ve "Usulu'l-Fıkh" adlı eserlere ait olduğu düşünülen metinlerin, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'in eserlerinde mevcut olan ibarelere benzemesidir. Bunlar fıkıh ve usul konularında ilgi gören ve başvuru alan eserler olmuştur.¹⁶

Ayrıca Hanefî tabakât kitaplarından bazıları Lâmişî'den bahsetmekte ancak sınırlı ve çok az bilgi vermektedirler. Bu kaynaklardan ilki Kuraşî'nin "el-Cevheretü'l-Mudriyye fi

¹³ Sem'âni, *el-Ensâb*, II, s. 1452; Yakut Hamevi, *Mu'cemü'l-Buldân*, s. 1516; İbn Manzur, *Muhtasâr Tarihu'l-Dımeşk*, s. 3149; Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, s. 3624; İbn Tağriberdi, *en-Nucumu'z-Zâhira fi Muluki'l-Mısır ve'l-Kahira*, s. 561; Abdülkadir et-Temimi, *Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Cilt III, s. 149; Feyruzabâdî, Mahmud b. Yakup, *el-Mirkâtü'l-Vafiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, v. 22b; Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Kitâbu'l-A'jami'l-Ahyâr*, Süleymaniye Ktp, Reisülkütâb Böl., no: 690, v 5b.

¹⁴ İbn Manzur, *Muhtasâr Tarihu'd-Dımeşk*, s. 3149; İbn Tağriberdi, *en-Nucumu'z-Zâhira fi Muluki'l-Mısır ve'l-Kâhira*, s. 552; Sem'âni, *et-Tahbir fi Mücemi'l-Kebir*, s. 26.

¹⁵ Lâmişî, *et-Temhid li Kavaidi't Tevhid*, Süleymaniye ktp/ Laleli Böl., kyt. No: 3658/4, vr. 138a.

¹⁶ Nitekim bazı kaynaklarda "Usulu'l-Fıkh" adlı esere dayandırılarak verilen örnekler, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'ye ait olan "Usulu'l-Fıkh" ve "Keşfu'l-Elfâz" adlı eserlerle ifade ve metin olarak birbir uymaktadır. İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, Kahire, 1980, Cilt I, s. 250, 333; Cilt II, s. 230, Cilt IX, s. 72; Cilt XV, s. 376.

Tabakâti'l-Hanefiyye" adlı eseridir. Bilindiği üzere Kuraşî (ö.775 h./1334 m.) hicri VIII. asırda yaşamış hanefi tabakât yazarıdır. Kuraşî bu çalışmasında dönemine kadar yaşamış olan Hanefi âlimler ve onların eserleri hakkında bilgi vermektedir. O eserinde, Lâmişî'den "*Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî*" ismi ile bahsetmekte ve ona ait yaklaşık kırk sayfalık bir usul eseri olduğunu ve bu eseri bizzat gördüğünü belirtmektedir.¹⁷

Lâmişî'den bahseden diğer kaynak Hacı Halife'nin "*Keşfu'z-Zunûn*" adlı eseridir. O, usul ilmini açıklarken Lâmişî'yi anmakta ve ondan "*İmam Bedrüddin Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî*" şeklinde bahsetmektedir.¹⁸ Ancak Lâmişî hakkında verdiği bilgiler oldukça sınırlıdır. Nitekim eserde, Lâmişî hakkında vefat yılı, hayatı, kelâm eserleri ve düşünceleriyle ilgili bir bilgi yoktur. Sadece onun fıkıh usulü sahasında bir eseri olduğuna dair not yer almaktadır.

Lâmişî ile ilgili bilgi veren diğer bir kaynak da İbn Kutluboğa'nın "*Tâcut-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*" adlı eseridir. Kutluboğa Lâmişî'den "*Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî*" şeklinde bahsetmektedir. Lâmişî'ye ait kırk varaklık bir fıkıh usulü eseri olduğunu söylemiş, ancak diğer eserlerinden o da bahsetmemiştir.¹⁹

Bu bilgi eksikliği ve karmaşası içerisinde Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî hakkında yapılan modern döneme ait çalışmaları incelediğimizde durumun pek farklı olmaması dikkatimizi çekmektedir. Günümüzde Lâmişî hakkında yapılan çalışmalar, ondan bahseden bu üç kaynağın hepsine birden dayanmamış, araştırmacılar bir ya da iki kaynağı bir arada kullanmıştır.²⁰ Bu durum bilgi eksikliği ile birleşince ortaya daha önce bahsettiğimiz bilgi karmaşası çıkmıştır.

Biz çalışmamızda bu üç kaynağı ve Lâmişî'nin yazma eserlerinde bulunan bilgilerin tamamını bir arada kullanma şansını yakaladık. Elde edilen veriler ışığında hem onun eserleri hem de onlar üzerine yapılan çalışmalardan elde ettiğimiz tespitleri şöyle sıralamak mümkündür.

¹⁷ Kuraşî, *el-Cevheretü'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, s. 392; İbn Kutluboğa, *Tâcüt-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat 1962, s. 24.

¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1971, s. 93.

¹⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcüt-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat 1962, s. 24.

²⁰ Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, *et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid*, thk: Abdülmeccid Türkî, Paris 1995; *Kitâbu fi Usul'l-Fıkh*, thk: Abdülmeccid et-Türki, Paris 1995; "*Keşfü'l-Elfâz*", thk: M. Hasan Mustafa Çelebi, *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmi ve Tûrâsi'l-İslami*, 1398 yılı 1 Sayı, s. 245-267.

İlk olarak Lâmişî'nin eserlerinin yazma nüshalarına baktığımızda onunla ilgili farklı bilgilerin söz konusu olduğunu görmekteyiz. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümünde kayıtlı "*et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid*" isimli kelâm eserinin hemen başında farklı bir yazı ilave edilmiş bu bilginin sonradan ilave edildiğini düşündüğümüz ve farklı bir yazı ile Lâmişî'nin 81 yaşında hicri 522 yılı ramazan ayının beşinde vefat ettiği yazılıdır. İsmi kolay okunur bir yazıyla "*eş-Şeyhü'l- İmâmu'l-Ecel ez-Zâhid Ebû Senâ Mahmud b. Zeyd*" olarak kaydedilmiştir. Bu ibarelerin farklı bir hat ve kalemle yazılmış olması ve verilen tarihin aynı zamanda Ebû Kasım Ali el-Lâmişî için tabakât ve terâcim kitaplarında geçen ölüm tarihi olması dikkat çekicidir. Ayrıca nâsihin, Lâmişî'nin ölüm tarihi ve yaşı ile ilgili verdiği bu ayrıntılı bilgilerin kaynağı hakkında bir bilgi notu yoktur. Her iki Lâmişî'nin vefat tarihlerinin gün, ay ve yıl olarak aynı olarak kaydedilmesi, nasihin Mahmud b Zeyd el-Lâmişî ile Ali b. Ebî Kasım el-Lâmişî'yi karıştırdığını göstermektedir.

Aynı eserin diğer bir nüshası olan Süleymaniye Kütüphanesi Erzincan bölümüne kayıtlı "*Usulu'd-Din*" adlı yazmada eser sahibi için "*Allâme Şeyhu'l-İslam el-Lâmişî*" şeklinde bir ibare vardır.²¹ Ve yine aynı itikad eserinin Milli kütüphane nüshasında ise eserin adı için "*Akîdetü fi Usûli'd-Din li İmam Allâme Şeyhi'l-İslam el-Lâmişî*" şeklinde bir bilgi notu düşülmüştür.²² Lâmişî'ye ait olan bu akaid eserinin şerhli nüshası olan "*Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadu't-Tecrid*" te ise yazar, "*Ebû'l-Meâli Muhammed b. Mubeyyin el-Lâmişî*" şeklinde kaydedilmiştir.²³ Aynı eserin Süleymaniye kütüphanesinde bulunan diğer bir nüshasında ise eser "*Akâidu'l-Lâmişî*", yazar ise "*Şeyhu'l-İmam Seyfu'l-Hak Nâsırü's-Şeria el-Lâmişî*" şeklinde kaydedilmiştir.²⁴ Ayrıca Lâmişî'nin çeşitli istihlaları açıkladığı "*Keşfü'l-Elfâz*" isimli risalesinde ise, yazarın adı "*Ebu Mehâmid Bedrüddin Mahmud b Zeyd el- Lâmişî el-Hanefî*" şeklinde yazılmıştır.²⁵

Bu risalenin tahkikini yapan Hasan Mustafa Çelebi'nin Lâmişî ile ilgili ortaya koyduğu bilgiler ise oldukça ilginçtir. Çelebi'nin iddialarına göre özellikle iki eserde Lâmişî'den

²¹ Lâmişî, *Akîdetü fi Usûli'd-Din*, Süleymaniye Ktp, Erzincan Bölümü no:159/5, v. 205a.

²² Lâmişî, *Akîdetü fi Usûli'd-Din*, Milli ktp, 06 Mil Yz. A. 4316, vr. 6b.

²³ Lâmişî, Mahmud. Zeyd, *Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadi't-Tecrid*, Süleymaniye ktp, Hacı selim Ağa Bölümü, no: 587, vr.120 b.

²⁴ Lâmişî, Mahmud b. Zeyd *Akâidu'l-Lâmişî*, Beyazıt ktp, BDK-7930, vr.1b.

²⁵ Lâmişî, Mahmud b. Zeyd *Keşfü'l-Elfâz*, el-Mektebetü'l-Beldiyye, İskenderiye, no: F 33 Ş 646, Yazma no: B1345, vr. 1a- 6b.

bahsedilmesi manidardır. Bu iki eser, “*Tahkik-i Şerh-i Ahısketi*” ve “*Tevzih-i Şerhi'l-Mukaddimeti Ebi Leys*” dir. “*et-Tahkik*” adlı eserin sahibi, Abdülaziz b. Ahmed el-Buhari²⁶ dir. Bu eser Hüsamüddin Muhammed b. Muhammed Ömer el-Ahısketi'nin²⁷ fıkıh alanına ait muhtasar eserinin bir tahkikidir. “*Tevzih*” adlı eser de, Şeyh Muslihüddin Mustafa b. Zekeriya Aydoğmuş el-Kirmanî'ye²⁸ aittir ve “*Şerhü'l-Mukaddimeti Ebi Leys*” adlı eserin bir şerhidir.

Çelebi'nin iddiasına göre Ebu Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkandi²⁹ bu eserde Lâmişî'den bahsetmektedir. Eğer bu bilgi doğruysa Lâmişî'nin hicri IV. asrın sonları ve beşinci asrın başlarında yaşamış olması gerekmektedir. Ona göre Lâmişî'nin, Ebu'-Leys es-Semerkandi'nin çağdaşı olması, birbirlerinden etkilenmeleri hatta hoca-öğrenci ilişkisinde olmaları da mümkündür.³⁰

Ancak araştırmalarımız neticesinde Çelebi'nin verdiği bilgilerin hem diğer kaynaklarda bulunan bilgilere uymadığını, hem de tek bir eser ve bu eserin tek nüshasına dayandığı için eksik ve yanlış olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim eserlerin yazma nüshalarından elde ettiğimiz bilgilere göre bu ilave notlar şârih ya da nasihin esere yaptığı eklerdir. Ayrıca Çelebi, bu çalışmayı yaptığı dönemde Lâmişî'ye ait olan diğer eserlerin tamamından haberdar değildir. Bugün elimizde var olan Lâmişî'ye ait tahkik edilmiş eserler, o gün itibarıyla tamamlanmamış çalışmalardır. Bunlara ilaveten Lâmişî'ye ait eserlerde geçen şahıs isimleri incelendiğinde onun hicri IV. asırda yaşamasının mümkün olmadığı gerçeği ortaya bir kere daha çıkmaktadır. Bu konuya Lâmişî'nin akâid eserinde Ebû'l-Mûin en-Nesefî ve onun “*Tabsiratü'l-Edille*” isimli eserine sıklıkla atıfta bulunması örnek verilebilir. Eğer Çelebinin Lâmişî için verdiği bilgiyi doğru kabul edersek, kendisinden çok sonraları yaşamış olan en-Nesefî'den bahsetmemesi gerekmektedir. Fakat Lâmişî eserinde Nesefî ve görüşlerinden birçok konuda bahsetmektedir. Bu bağlamda Çelebi'nin verdiği bilgiler elimizdeki tahkikli eserler ve bu eserlerin orijinal yazmalarından elde ettiğimiz bilgilere uymamakta, hatta çelişki arz etmektedir.

²⁶ Hanefi Fıkıh bilgini, v. 730h. / 1329 m.

²⁷ Hanefi Fıkıh bilgini, v. 644 h. / 1246 m.

²⁸ Hanefi Fıkıh bilgini v. 809 h. / 1406 m.

²⁹ Hanefi Fıkıh bilgini v. 373 h. / 983 m.

³⁰ Lâmişî, *Keşfu'l-Elfâz*, s. 248.

Yine Lâmişî'nin fıkıh usulü alanındaki eserinin nüshalarına baktığımızda, Fas nüshasının "*Kitâbu'l-Lâmişî fi Usulî'l-Fıkh*" şeklinde kaydedildiğini ve yazarının adının ise "*Ebû Mehâmid Bedrüddin el-Lâmişî*" olarak yazıldığını görmekteyiz.³¹ Aynı eserin Londra nüshası ise, "*İmamü'l- Ecel ez-Zâhid Üstâd Sadruddîn Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî el-Hanefî*" olarak kaydedilmiştir.³²

Lâmişî'nin ölüm tarihi ile ilgili en net bilgi ise iki eserini tahkik edip yayınlayan Türkî'ye dayanır. Fıkıh Usulü eserinin Londra nüshasının sonunda yazılan bilgi ışığında Lâmişî, hicri 539 yılında bu eser yazılırken hayattadır.³³ Biz doktora çalışmamız sırasında tüm çabalarımıza rağmen Londra ve Fas nüshalarını elde edemedik. Ancak tahkikli metinde verilen bu yazmaların ilk ve son sayfa resimlerini incelediğimizde Türkî'nin, Lâmişî'nin ölüm tarihi olarak verdiği hicri 539 diye okuduğu tarihin, aslında hicri 534 olduğunu tespit ettik. Türkî'nin yazmada geçen hicri 534 tarihinde bulunan Arapça dört rakamını (٤), dokuz olarak okuduğundan yanlış bilgiye ulaştığını düşünmekteyiz.³⁴

Bu bilgiler ışığında tarih sahnesinde Lâmişî lakabıyla ünlenen üç kişiden bahsedebiliriz. Bunlardan Muhammed b. Musa b. Abdillâh el-Lâmişî'nin hicri 506 yılında başka bir bölgede vefat ettiği kesin olduğundan, diğer iki kişiden Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ile Ebû Kasım Hüseyin b. Ali el-Lâmişî'nin birbirleriyle karıştırıldığı kanısındayız. Bu düşüncemizi destekleyen diğer bir delil de Fas Karaviyyîn Kütüphanesi yazma katalogunda, Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'ye ait olan fıkıh usulü eserinin Ebû Kasım Hüseyin b. Ali el-Lâmişî ismi ile kaydedilmiş olmasıdır.³⁵ Müelliflerin lakaplarındaki bu benzerlik nedeniyle her ikisinin de aynı şahıs olduğu yanlışlığına sıklıkla düşülmüştür. Ancak kesin olan şudur ki Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve Ebû Kasım el-Lâmişî ayrı iki şahsiyettir.

Araştırmamıza konu olan Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, Semerkand ve civarında yaşamış, kelâm ve fıkıh ilimleri ile uğraşmış bir Hanefi-Mâturidî âlimdir. Tahminen, Selçuklu hâkimiyeti altında, Moğol istilasından hemen önceki bir dönemde yaşamıştır. Nitekim yaşadığı bölgede miladi X. ve XI. yüzyıllarda merkezi otorite zayıflamış, siyasi bir kargaşa ortamı

³¹ Lâmişî, "*Kitâbu'l-Lâmişî fi Usulî'l-Fıkh*", Karaviyyin ktp, no:633, vr. 1a.

³² Lâmişî, *Usulu'l-Fıkh*, Londra, British Musem, Or.13,-Or 18, vr. 54-97.

³³ Lâmişî, *Usulu'l-Fıkh*, s. 16.; *et-Temhid li Kavaîdi't Tevhid*, s. 11.

³⁴ Lâmişî, *Usulu'l-Fıkh*, Londra, British Musem, Or.13,-Or s. 97.

³⁵ Lâmişî, *Kitabun fi Usulî'l-Fıkh*, s. 14.

oluşmuş ve bu ortam uzunca bir süre devam etmiştir.³⁶ Lâmişî'nin yaşadığı dönem aynı zamanda Hanefi-Şâfi/Hanbelî, Mâturîdî-Eş'ari çatışmalarının yoğun yaşandığı bir dönemdir.³⁷

Hanefi-Mâturîdî geleneğe mensup âlimler üzerine yapılan çalışmaların azlığından çalışmamızın başında bahsetmiştik. Son dönemlerde bu alana yönelik bir çalışma yoğunluğu olduğunu da burada vurgulamak isteriz. Bu çerçevede son yıllarda bu geleneğe mensup Semerkandlı hanefi âlim Lâmişî ve eserleri ile ilgili birkaç çalışma yapılmıştır. Bu araştırmaların üç tanesi tahkik üzerine olup dördüncüsü ise fıkıh usulü anlayışı ile ilgili bir yüksek lisans çalışmasıdır. Yapılan bu çalışmaların ilkinde Abdülmecid et-Türkî, Lâmişî'nin "*Usulu'l-Fıkh*" ve "*et-Temhid li Kavaîdî't-Tevhid*" adlı eserlerini 1995 yılında Fransa'da tahkik etmiştir. Türkî, herhangi bir kelamcının kitabında ismi geçmeyen, kelam konularını işleme ve açıklamada Ebû'l-Mûin en-Nesefî'yi takip eden ancak kendine has ayrı bir metot ve üslubu olan Lâmişî'nin eserlerini tahkik etmiştir. Onun bu konudaki çalışması Lâmişî'nin fıkıh usulü alanına ait eserlerini araştırırken kelam eserini tesadüfen bulmasıyla başlamıştır.³⁸

Türkî bu çalışmalarında Lâmişî'nin "*Usulu'l-Fıkh*" eserini, Londra British Museum nüshası ve Fas Karaviyyîn Kütüphanesi nüshalarına, "*et-Temhid*" adlı kelam eserini ise Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli ve Erzincan bölümündeki nüshalarına dayandırmıştır. Lâmişî'nin eserleri üzerine yapılan diğer bir tahkik ise M. Hasan Mustafa Çelebi'nin yaptığı çalışmadır. O da, Lâmişî'nin "*Kitabu'l-Beyan Keşfu'l-Elfâz*" adlı eserini tahkik etmiştir. Çelebi, bu çalışmasını eserin şu anda bilinen tek nüshası olan İskenderiye Kütüphanesi nüshasına dayandırmıştır.

Ayrıca akademik sahada Lâmişî'nin fıkıh usulü alanındaki görüşleri üzerine yapılan bir Yüksek Lisans çalışması mevcuttur. Bu çalışma Prof Dr. Ömer Abdülaziz Muhammed danışmanlığında Khalid b. Ali Hâmid el-Ganem el-Temimî tarafından Suudi Arabistan'da *el-Câmiatü'l-İslamiyye*'nin Şeria Fakültesinde Usulu'l-Fıkh Anabilim dalında "*Ebû Mehamid Bedreddin Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî'nin Usulu'l Fıkh Anlayışı*" ismiyle tamamlanmıştır.

Araştırmamız sırasında tespit edebildiğimiz kadarıyla Lâmişî'nin görüşlerinden alıntı yapan çok sayıda eser mevcuttur. Ondan alıntı yapan birçok âlim, onun eserlerini kullanıp

³⁶ Uğur, Ahmet, "Mâturîdî Zamanında İslam Âlemine Kısa Bir Bakış", *Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdî*, Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri 1986, s. 4.

³⁷ Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, s. 167.

³⁸ Lâmişî, *et-Temhid li Kavaîdî't Tevhid*, s. 6.

ondan sadece lakabını vererek bahsetmiştir. Özellikle Kelam ve Fıkıh Usulüne dair görüşlerinden istifade edenlerin onun “zan”, “zâhir”, “cevher”, “âraz”, “nazar” ve “icma” vb. konular-daki fikirlerinden sıklıkla yararlandığı görülmektedir.³⁹

Dikkat çeken diğer bir husus Lâmişî'nin Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki görüşlerinin diğer bazı Mâturidî kelâmcılarda da olduğu gibi, Kelâm sahasındaki görüşlerinden daha fazla ilgi görüp daha çok yayılmış olmasıdır.⁴⁰ Bu ilginin sebebinin hanefi usulcülerin pratik alana yönelik gayretleri daha fazla önemsemeleri ve bu çalışmaların teorik alandaki çalışmalara göre halk tarafından daha yoğun ilgi görmesi nedeniyle olduğu düşünülebilir.

2. Eserleri

Lâmişî'nin hayatı gibi eserleri hakkında da ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Ancak bu onun eserlerinin tamamının günümüze gelmediği ya da eserleri hakkında bilgimizin olmadığı anlamına gelmemektedir. Lâmişî'nin şu an itibarıyla elimizde bulunan birkaç eseri vardır. Bu eserlerden ilki, *et-Temhid li Kavâidi't-Tevhid/ Usulü'd-Din/ Akâidu'l-Lâmişî/ Akide fi Usûli'd-Din* gibi farklı isimlerle bilinen Kelâm/Akaid konusundaki çalışmasıdır. Bu eserin orijinal metni ile beraber “*Kitâbu't-Temhid ma' Şerhi fi Mevadii't-Tecrid*” isimli bir şerhi de mevcuttur. Lâmişî'nin günümüze ulaşan diğer eserleri “*Usulü'l-Fıkh*” adlı fıkıh usulü sahasındaki çalışması ve bazı felsefi ve dini kavramları açıkladığı “*Keşfü'l-Elfâz*” adlı risalesidir.

Bu eserlerin Türkiye'de farklı kütüphanelerde kayıtlı, farklı nüshaları bulunmaktadır. Bununla beraber çeşitli yerlerde Lâmişî'ye nispet edilen fakat şu an itibarıyla bize ulaşmayan eserlerinden de bahsedilmektedir. Örneğin Sönmez Kutlu tarafından yayınlanan Mâturidî

³⁹ Kadı Han, *Bahru'r-Rakâik Şerhü Kenzid- Dekâik*, trs, Cilt I, s. 52; Cilt II, s.123; Cilt V, s. 6; Cilt VII, s. 382; Cilt XV, s. 136, 168; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, Cilt I, s. 250, 333, Cilt II, s. 230; İbn Âbidin, *Haşiyeye âla er-Reddu'l-Muhtâr*, trs, Cilt I, s. 106, 133; Cilt IV, s. 449; Cilt 10, s.23; Osman ez-Zeylayyî, *Tebyinü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dakâik*, trs, Cilt X, s. 23.; Hammad b. Ferâmuz b Ali, *Durer'ül-Hukkâm Şerhu Gurari'l-Ahkâm*, trs, Cilt VI, s. 243; Cilt IX, s. 72; Cilt XVI, s 376; İbn Nuceym, *Eşbâhu ve'n-Nezâhir*, trs, Cilt I, s. 93, s.125; Ahmed b Abdurrahmân, *el-Munkihu Fetevâ Hamidiyye*, trs, Cilt V, s. 220; Labbâni, *Şerhu Usulu'l-Pezdevi*, trs, Cilt I, s.120; Cilt IX, s. 191; Hamevi, Muhammed, *Gamzu'l-Uyuni'l Basâir fi Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Cilt II, s. 13, 158;el-Askalâni, Ali b Muhammed , *Tabsiratü'l-Muntebih bi't-Tahriri'l-Müştebih*, Cilt I, s. 283; El-Halebi, Muhammed b. Hasan, *et-Takrir ve't-Tahbir*, trs, Cilt III, s. 378.

⁴⁰ Yine bir Hanefi-Mâturidî olan Sadru's-Şeria da önceleri sadece “Fıkıh” ve “Usulu'l-Fıkh” sahasındaki görüşleri ile tanınmış, Kelam ve Felsefe sahasında görüşleri uzun yıllar ihmal edilmiştir. Ay, *Şadru's-Şeria' da Varlık Tâdilu'l-Ulum Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması*, s. 14.

kültür çevresiyle ilgili bir bibliyografyada Ebû Meâli Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî ismine kayıtlı “*Fevâidu'l-Akaid*” isimli bir eserin ismi geçmektedir.⁴¹ Ancak biz bu isimde bir esere tüm çabalarımıza rağmen başka bir kaynaktan ya da yazma kataloglarında rastlayamadık. Yine Abdulmecit et-Türkî tahkik yaptığı eserlerin sunumunda, Lâmişî’ye ait “*el-l’câz fi’l-İ’tiraz ala Edilleti’ş- Şerriyye*”, “*Meşrikü'l-Envâr fi Müşkili'l-Asâr*”, “*el-Mukaddime Refi’i'l-Yedeyn fi’s-Salât*” ve “*el-Buğye*” adlı eserlerinin olduğunu söylemektedir. Türkî’nin aktardığına göre bu bilgiler, fıkıh usulü eserinin Fas nüshasında farklı bir yazı ile kaydedilmiştir.⁴²

Ayrıca Türkî’ye göre Lâmişî’nin eserleri arasında sayılan “*Keşfu’l-Elfâz*” müstakil bir eser olmayıp, fıkıh usulü kitabında verdiği ilk bölüm olan sözlük kısmından ibarettir.⁴³ *Keşfü’l-Elfâz*’da mevcut olan kavramların büyük çoğunluğunun *Usulu’l-Fıkh*’ adlı eserinde bulunduğu bir gerçektir. Ancak *Usulu’l-Fıkh* eserinde olup da *Keşfu’l-Elfâz*’da olmayan farklı kavramlar da söz konusudur. Bu açıdan usul eserinin daha kapsamlı olduğu söylenebilir.

a. et-Temhid li Kavâidi’t-Tevhid / Usulu’d-Din

Lâmişî’nin kelâm/akaid sahasında yazdığı eseri “et-Temhid li Kavâidi’t-Tevhid/ Usulu’d-Din” dir. Bu eserin ülkemiz kütüphanelerinde farklı isimlerle kaydedilmiş birkaç nüshası vardır. Türkî, tahkik sırasında bu nüshalardan sadece Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan Laleli ve Erzincan bölümü nüshalarını bulmuş ve kullanmıştır. O aynı zamanda bu nüshaların eserin mevcut olan tek nüshaları olduğunu iddia etmiştir. Ancak biz çalışmamız sırasında bu nüshalardan farklı üç nüshaya daha ulaştık. Eserin ülkemizde bulunan nüshaları: Lâleli Nüshası⁴⁴, Erzincan Nüshası⁴⁵, Beyazıt Nüshası⁴⁶, Milli Kütüphane Nüshası⁴⁷, Üsküdar Hacı Selim Ağa⁴⁸ nüshalarıdır.

⁴¹ Kutlu, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, s. 392.

⁴² Lâmişî, *et-Temhid li Kavâidi’t-Tevhid*, s. 12.; not: Fas nüshasına sahip olmadığımızdan bu bilgiyi teyit edemiyor ancak aktarıyoruz. Fakat kaynak taramasında, konuyla ilgili kütüphane ve katalog araştırmalarımızda bu isimlerde eserlere rastlayamadığımızı belirtmek isteriz.

⁴³ Lâmişî, *Kitabun fi Usuli’l-Fıkh*, s. 20.

⁴⁴ Süleymaniye Kütüphanesi Laleli bölümünde no: 3658/4 de kayıtlı bir mecmuada dördüncü sırada, 138-171 sayfaları arasında bulunur. Nüshanın yazımı 1164 h. / 1750 m. yılında tamamlanmıştır. Ancak bu nüshada, eserin son kısmı olan imamet bölümü eksiktir. Dipnot ve açıklama metinleri ise okunaksızdır. Eser, “*Kitabu’t-Temhid li Kavâidi’t-Tevhid*” ismi ile kayıtlıdır. Hasan es-Semerkindî’nin “*el-İrşad fi usuli’d-Din*” adlı eserinden Sofistlerden bahseden kısımdan alıntılar mevcuttur. Yazan kişinin üzerine yaptığı ilaveler eksikliğin giderilmesi mi yoksa bir nevi şerh mi belli değildir.

Bu eserde Lâmişî, kelâm ilmine giriş kısmı diyebileceğimiz bilgi anlayışından başlayarak kelâma dair birçok konuyu tartışarak işlemiş, bu konulardaki kelâmî görüşlerini Hanefî-Mâturdî anlayışına uygun bir tutum çerçevesinde delilleriyle açıklamıştır.

b. Usulu'l-Fıkh

Lâmişî'nin bu eseri de Türkî tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır. O bu tahkikinde Fas Karaviyyîn Kütüphanesi ve Londra British Museum nüshalarını kullanmış olup, bu eserin başka bir nüshası olmadığını da ısrarla vurgulamıştır. Ancak biz Hüseyin Atay'ın usul ile ilgili bir eseri çevirirken giriş olarak eklediği Hanefî-Mâturdî ekole mensup âlimlerin yazma eserleri ile ilgili katalog çalışmasından⁴⁹ hareketle Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi kısmında bu eserin farklı bir nüshasının daha olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.⁵⁰

⁴⁵ Süleymaniye Kütüphanesi Erzincan bölümünde no: 159/5 te kayıtlı bir mecmuanın beşinci metni olup 205-220 nolu sayfalar arasında bulunur. Hicri 1135/1722 yılında Muhammed b. Hacı Ali tarafından kaleme alınmıştır. Ancak eser pek okunaklı olmayıp kelimelerde bazı eksiklikler vardır. Eser, “*Akîdetü fi Usûli'd-Dîn li İmam Allâme Şeyhü'l-İslam el-Lâmişî*” ismiyle kayıtlıdır. Lâmişî, *Akîdetü fi Usûli'd-Dîn li İmam Allâme Şeyhu'l-İslam el-Lâmişî*, Süleymaniye ktp, Erzincan Böl., no: 159/5, vr. 205b-221b.

⁴⁶ *Akâidu'l-Lâmişî* ismi ile Beyazıt kütüphanesinde BDK-7930 numarası ile kayıtlıdır. Eser, 1b-46b aralarında 46 varak olup, içinde birkaç farklı eserin bulunduğu bir mecmuanın başındadır. Yazmanın sonunda hicri 761'de tamamlandığına dair bilgi notu mevcuttur. Lâmişî, *Akâidu'l-Lâmişî*, Beyazıt ktp, BDK-7930, vr. 46b.

⁴⁷ Nüsha 06 Mil Yz. A. 4316 arşiv numarası ve dvd no: 236 ile “en-Nâsır eş-Şeri'a el-Lâşî” ismine kayıtlıdır. Yazarın bu şekilde yanlış yazılması eserin bulunmasını zorlaştırmıştır. Eserin yazmanın başındaki adı ise, “*Akîdetü fi Usûlid-dîn li İmam Allâme Şeyhul İslam el-Lâmişî*” şeklindedir. Eser 6b-25a sayfaları arasındadır. Malatya'da 1124 h. / 1711 m. yılında yazılmıştır.

⁴⁸ Bu yazma eserinin bir şerhidir. Ancak yaygın şerh anlayışından farklı olarak eserin hemen her sayfasına bazı kısa açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamaların kim tarafından ne zaman yapıldığı ise belli değildir. Eserin adı “*Kitâbu't-Temhid maa' Şerhi fi Mevadi't-Tecrid*” olup Süleymaniye kütüphanesi Hacı Selim Ağa Bölümü no: 587 de kayıtlıdır. Yazma 761/1359. yılında İbrahim b. Mahmud el-İsferânî tarafından yazılmıştır.

⁴⁹ Hallâf, Abdulvahap, *İslam Hukuk Felsefesi-İlmî Usulü'l-Fıkh*, çev: Atay, Hüseyin, Ankara 1985, s.158.

⁵⁰ Lâmişî, *Kitabu Usulü'l Fıkh*, Süleymaniye ktp, Carullah Efendi Böl., kyt no: 438/ vr. 3b-78b.

Eserin bulunan yazma nüshaları: Fas Karaviyyîn Kütüphanesi Nüshası⁵¹, Londra British Musuem Nüshası⁵², Carullah Efendi Nüshasıdır.⁵³

Londora nüshası En eski tarihli nüsha olup Şark ve Arapça yazmaların bulunduğu kısımda OR.13, O 18 numarasıyla kayıtlıdır. Bir mecmua içerisinde 54a-97b nolu sayfalardadır. Her sayfa 19 satırdan oluşmaktadır, hattı düzgün olup, kolay ve okunabilmektedir. Eser Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ismine kayıtlıdır ve nüshada eserin hicri 534 yılında Muharrem ayının dokuzunda tamamlandığı yazılıdır. Eserin nâsihi Hanefi Hâtimi Ebû Hasan Ali b. Ahmed Abdulâlam'dır. Eserde yazmanın tamamlandığı yıllarda Lâmişî'nin hayatta olduğu bilgisi vardır.

c.Keşfu'l-Elfâz

Bu risale kelâm ve fıkhıta yer alan bazı kavramların açıklandığı küçük boyutlu bir eserdir. Yazarı "*Ebû Mehamid Bedruddin Mahmud b. Zeyd el-Lamişî el-Hanefî*" şeklinde kaydedilmiştir.⁵⁴ Eserin bilinen tek yazması Mısır, İskenderiyye'de el-Mektebetü'l-Belediyye kütüphanesinde tasnif no: F 33 Ş 646, yazma no: B1345 ile kayıtlıdır.⁵⁵ Bu risale M. Hasan

⁵¹ Bu nüshanın her sayfası 13 satırdan oluşmakta olup, toplam 156 sayfadır. Yazma 633 kayıt numarası ile yazma kataloguna kaydedilmiştir. Metinde nâsih tarafından yapılan bazı açıklamalar da vardır. Ancak nâsihin ismi zikredilmemiştir. Türkî, görevliler tarafından eserin aslının kullanılmasına izin verilmediğini, ancak zorlukla mikrofilmine ulaşabildiğini söylemektedir. Bizde araştırmamıza ve talep etmemize rağmen bu nüshaya ulaşamadık Yazma eser hicri 762/1360 de tamamlanmış olup, Melik Vahhap Halife Mansur tarafından kütüphaneye vakfedilmiştir. Eserin ilk sayfasının sonunda farklı bir yazı ile "Emirü'l-Müminin Ebi Abbas Mansur Billah" tarafından hicri 1001/1592 senesinde kütüphaneye verildiğine dair kayıt mevcuttur. Karaviyyin Kütüphanesi yazma katalogunda eser ve yazarının ismi Ebû Kasım Hüseyin b. Ali el-Lâmişî ile karıştırılmış onun adıyla kaydedilmiştir. Lâmişî, *Kitabu fi Usulî'l-Fıkh*, s. 14.

⁵² Lâmişî, *Usulu'l-Fıkh*, Londra, British Musuem, Or.13,-Or 18.

⁵³ Lâmişî'nin Usulu'l-Fıkh eserinin Türkiye'deki bilinen tek nüshasıdır. Bağdat'ta İmam Âzam türbesi yakınlarında bir medresede Cafer b. Mümin es-Semerkandî tarafından 730 h. / 1329 m. yılında kaleme alınmıştır. Eser 13 satırdan oluşur. Yazma 1b-78a arasında yaklaşık 78 varaktan müteşekkildir. Yazısı okunaklı ve harekeli olup kenar kısımlarında bazı açıklamalar bulunmaktadır. Lâmişî, *Kitâbu Usulî'l-Fıkh*, Süleymaniye ktp, Carullah Efendi Böl., no: 438.

⁵⁴ Lâmişî, *Keşfü'l-Elfâz*, el-Mektebetü'l-Belediyye, İskenderiye, tasnif no: F 33 Ş 646, Yazma no: B1345, s.1- 6.

⁵⁵ Lâmişî, "Keşfü'l-Elfâz", thk: M. Hasan Mustafa Çelebi, *Mecelletü'l-Bahsü'l-İlmi ve Tûrâsî'l-İslami*, Mekke 1398, sayı 1, s. 245-267.

Mustafa Çelebi tarafından tahkik edilerek basılmıştır.⁵⁶ Yazma tarihsizdir, sıradan bir yazı ile yazılmıştır. Çelebi'ye göre yazı karakteri hicri VII-VIII. asrı andırmaktadır.⁵⁷ Yazmanın üzerinde hicri 813 yılında vakfedildiğine dair bir yazı da vardır.

3. Bir Hanefi-Mâturidî Olarak Lâmişî

Lâmişî'nin yaşadığı dönem, İslam kelâmının teşekkülünü tamamladığı devreye denk gelir. O döneme kadar çoğu kelâm problemleri farklı kişi ve gruplarca tartışılmış, her ekol bu problemlerle ilgili kendi görüşünü açıklamış, ekoller arasındaki farklılıklar belirginleşmiştir. Bilindiği üzere sosyo-kültürel ortam, siyasi ve iktisadi durum kelâmî problemler karşısında alınacak tutumların belirlenmesinde etkilidir. Ayrıca İslam düşüncesi ile ilgili yapılan çalışmalarda, nasların anlaşılması ve yorumlanması konusunda düşünürlerin bilgi ve alışkanlıkları, zihin yapıları ve felsefi düşünme tarzlarının büyük etkisi olduğu unutulmaması gereken önemli bir husustur.⁵⁸ Bu bağlamda felsefi ve teolojik düşüncelerin arkasındaki siyasi ve içtimai dayanaklar göz ardı edilemez.⁵⁹

Lâmişî, Semerkand ve civarında yaşamış, Hanefi-Mâturidî ekole mensup ve o kültür çevresinde yetişmiş bir âlimdir. Lâmişî'nin görüş ve düşüncelerinin Semerkand Hanefiliği ya da Mâturidîlik diyebileceğimiz ekol ekseninde geliştiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda onun düşünce yapısı fıkhîta Hanefîlik, itikatta ise Mâturidîlik ile ciddi bir ilişki halindedir. Nitekim o, Mâturidîlik'e kaynak olan Hanefîleri başlıca Semerkand ve Irak ekolleri olarak iki gruba ayırıp, eserlerinde onların görüşlerini aktarmış ve farklılıkları göstermiştir. Lâmişî, bu iki Hanefî grup arasında tercihte bulunarak doğru görüşe sahip olanların Semerkandlı Hanefîler olduğunu söylemiştir. Onun bu ayrımı yapması ve Semerkandlı Hanefîleri doğru kabul etmesi, düşüncesinin beslendiği alanı göstermesi bakımından önemlidir.

Lâmişî, Mâturidî'yi Semerkand Hanefî ekolünün lideri olarak kabul etmiş ve tanıtmıştır. Bu bize Lâmişî'nin yaşadığı dönemde Mâturidîliğin mezhep olarak teşekkülünü tamamlama aşamasında olduğunu göstermektedir. Bu açıdan Lâmişî'nin yaşadığı dönemde

⁵⁶ Lâmişî, "Keşfu'l-Elfâz", s. 245-267.

⁵⁷ Vakfiye tarihinin hicri 813 olmasından dolayı eserin bu tarihten önce yazılmış olması gerekir. "س" harfinin yazılış karakterinde dişli yada dişsiz olarak yazılması buna işaret etmektedir. "س" harfinin bu şekilde dişsiz kullanılması hicri 7. ve 8. asırlardan sonra ortaya çıkan bir özelliktir.

⁵⁸ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmamı Mâturîdi*, s. 143.

⁵⁹ Watt, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, s. 30.

Mâturidîlik, genel anlamda ilhamını Ebû Hanife'den alan bir itikadi mezhep veya Hanefiliğin itikadi görüşlerinin Semerkand ve civarındaki yorumu olarak tanımlanabilir. Nitekim eserlerin başlarında yazarların ismi ve lakabıyla ilgili bilgi verilen kısımda bu döneme ait müelliflerin geneli için “*el-Mâturidî*” lakabı yerine “*el-Hanefî*” lakabı kullanılmıştır.⁶⁰ Mâturidîlik her ne kadar bazı konularda veya bazı bakımlardan Hanefilikten ayrılrsa da temel esas ve düşüncelerdeki aynilikten dolayı Hanefiliğin bir devamı ve uzantısı sayılmıştır. Ancak Ebû Hanife'nin diğer takipçileri dikkate alındığında Mâturidî ve takipçilerinin oluşturduğu Semerkand ekolünün farklılığı ortaya çıkacaktır.

Bir Hanefi-Mâturidî olarak Lâmişî, kelâm anlayışı ve metodunu kavram ve ıstılahlara dayandırılmış, kelim metodunu akli çıkarım yöntemleri üzerine kurmuştur. O öncelikle bu kavramları değerlendirir ve düşüncelerini bu incelemeleri sonucunda açıklar. Nitekim Lâmişî özellikle “*Keşfu'l-Elfâz*” adlı risalesinde ve usule dair eserinde bu kavramları tanımlamıştır. Kelâm eserinde ise irdeleyip incelediği bu kavram ve ıstılahları sistematik kelâm konularını işlerken uyumlu ve tutarlı bir şekilde kullanmıştır. Bu şekilde, kullandığı kavramları belirleyip, sınırlarını çizmesi ilmi anlayış ve bilimsel düşünce açısından oldukça dikkat çekici bir husustur. Buradan hareketle Lâmişî'nin düşünce yapısını bu temel kavramlar üzerine kurduğunu söyleyebiliriz. O böylece tutarlı ve sistematik düşünmenin ilk adımı olarak kullanacağı kavramları usul eserinin başında ortaya koyup değerlendirmesini yaparak düşünce kalıplarını belirlemekte, daha sonra bu kalıplara göre sistematik olarak görüşlerini ortaya koymaktadır.

Lâmişî, eserlerinde kelâm ve fıkıh mezheplerini muhatap alır. Onların fikir ve görüşlerini tenkit ettikten sonra, akli ve nakli delillerle kendi fikirlerini açıklar. O bunu yaparken akli çıkarım yollarını ve nakilleri kullanmaktadır. Lâmişî'nin dikkat çeken diğer bir özelliği de rivayetleri kullanma şekli ile alakalıdır. O, rivayetleri kullanırken genellikle rivayet metnini senetsiz olarak vermektedir. Aslında bu yaklaşım Hanefilerin birçoğunun tercih ettiği bir tarzdır. Anlam yolu ile rivayet anlayışı olarak da tanımlanan bu yaklaşım rivayet zincirinden ziyade metnin içerdiği anlamın önemli olduğu, aktarılması gerekenin anlam olduğu düşüncesine dayanmaktadır.⁶¹

Lâmişî, hanefi Mâturidî yaklaşımın temel düşüncesi olan rey anlayışını benimsemiş bunu yeri geldiğinde vurgulamıştır. O, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamberin söyledikleri dışın-

⁶⁰ Lâmişî, *Akâidu'l-Lâmişî*, Beyazıt ktp, BDK-7930, vr. 46b.

⁶¹ Şık, *Hanefi-Mâturidî Geleneğinin Usulu'd-Din Anlayışı*, s.75-79.

daki her şeyin reye dayandığını, rey bildirme yeteneği ve gücüne sahip olan birinin bunların dışında herhangi bir otoriteyi kabul etmesinin yanlışlığı ve gereksizliğini vurgulamaktadır. Bu bağlama onun eserlerinde rey anlayışını benimseyip savunduğunu meselelere Hanefi-Mâturidî çizginin metodik tavrıyla yaklaştığını görmekteyiz.

Sonuç

Türkler çoğunlukla Hanefi-Mâturidî geleneğin benimsediği akıl-nakil dengesine dayanan bir din anlayışını benimsemişlerdir. Her kültürün oluşturduğu bir din anlayışı ve bunun güncel bir yorumu vardır. Günümüzde karşılaştığımız pek çok kelâmi probleme Hanefi-Mâturidî geleneğin metodu ve bakış açısı ile daha doyurucu çözümler üretmek mümkündür. Çünkü bu gelenek ne sadece kültür ve metin etrafında döner ne de akıllı yegâne düstur alıp onun peşinde gider. Onun en belirgin özelliği akıl-nakil dengesini kurması, var olanı yok saymayıp ideale yönelmesidir.

Hanefi-Mâturidî yaklaşım açısından Usulu'd-din kavramı itikad ve fıkhnın birleştiği bir noktayı göstermektedir. Bu gelenek içerisinde pratik ve teorik akıl bütün olarak ele alınmış, inanç ve amel kavramları farklı kabul edilmekle beraber ayrıştırılmamıştır. Bu şekilde usulu'd-din çatısı altında Kelâm ve Fıkhn Usulü ilimleri diyalog halindedir. Bu gelenek içerisinde yer alan Lâmişî Usulu'l-Fıkhn ve Kelâm alanlarında vermiş olduğu eserler bu bağlantıyı ortaya koymaktadır.

Hanefi-Mâturidî gelenek ve kültür içerisinde yetişmiş olan Lâmişî, yaşadığı dönemin ilmi özelliklerini barındıran, Semer kandlı kelâmcı usul âlimidir. Lâmişî'nin de içerisinde yer aldığı Mâturidî kelâm sistemi ise, Ebû Hanife'den başlayan bir süreç içerisinde hicri VI. asrın sonuna kadar teşekkülünü tamamlamış, Semer kand Hanefiliğinin yerel kelâm öğretisidir.

Lâmişî, Mâturidîliğin oluşum sürecinin sonlarında yaşayan bir din bilginidir. Felsefi tartışmalar içerisinde boğulmadan akaid konularını akılcı bir yöntemle, pratik değeri gözeteerek dine ve dini meselelere bakabilen bir âlim olmuştur. O bu yaklaşımında karmaşık ve felsefi bir dil yerine sade, anlaşılır ve akılcı bir dil ve üslubu benimsemiştir. Onun düşüncelerini kavramlar üzerinden kurması, bu kavramları tanımlarken sistemli ve tutarlı hareket edebilmesi oldukça manidardır.

Lâmişî, çalışmalarında sistematik ve tutarlı bir tavır içerisinde olmuş, kavram tanımlarını Hanefi-Mâturidî geleneğin anlayışını esas alarak yapmış, bu kavramları kelâmi ve fikhî

görüşlerini açıklarken kullanmıştır. Bu bağlamda onun, teorik ve pratik aklın birleştirilmesi anlamında Kelâm ve Fıkh Usulü ilimlerini bütün olarak gören Usulü'd-Din anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz. Bu yaklaşım tarzı Hanefi-Mâturidî geleneğe mensup âlimlerin büyük bir çoğunluğun benimsediği bir tavidir. Bu açıdan sayılan bu ilkelerle Lâmişî hem dinde asıl olan bilgiye ulaşmayı, hem de fûru'da metot ve usul olan bilgiyi elde etmeyi amaçlamıştır. Bu düşüncesini eserlerinde Mâturidîlik çerçevesinde sunan Lâmişî, hukuk teorisini kelami perspektiften düşünmüş, düşünce yapısını bu zihin yapısına göre kurgulamayı başarabilmiş Semerkandlı Hanefi-Mâturidî âlimdir.

**Mahmud b. Zayd al- Lâmishi and His Scientific Position in the Hanafi-
Maturidi Tradition**

Citation/©- Şık, İ. (2010). *Mahmud b. Zayd al- Lâmishi and His Scientific Position in the Hanafi-Maturidi Tradition*, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity, 10 (1), 105-123.

Abstract- *Mahmud b. Zayd al- Lâmishi, lived in Semerkand at the end of the 5th century and at the beginning of the 6th century (AH), a member of Hanafi-Mâturidi tradition was a theologian and jurist. His works related to theology, law and method of law were read in madrasahs in the periods of Ottoman and Seljukids. Although we don't know much information about him and his scholarly activities it is known that his thoughts of theological and law are in the frame of school of maturidism. Our work's goal is to introduce Lâmishi and his period.*

Key Words- Lâmishi, Hanafi- Mâturidî, theologian and Jurist, method of law.

Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an

Arş. Gör. Hadiye ÜNSAL*

Atf / ©- Ünsal, H. (2010). Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 125-160.

Özet- Bu çalışma, Mirza Gulâm Ahmed'in (ö. 1908) kurduğu Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) adlı dinî hareketin bir kolu olan Lahor Ahmedîliğinin lideri Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî'nin (ö. 1951) *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* adlı meal-tefsirinin tahlil ve tenkidini içermektedir.

Anahtar Kelimeler- Mevlana Muhammed Ali, Kâdiyânîlik (Ahmedîlik), Meal, Tefsir.



Giriş

Mevlana Muhammed Ali Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) adlı dinî hareketin bir kolu olan Lahor Ahmedîliğinin kurucu figürü olup Kur'an ve tefsirle ilgili en önemli eseri *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsiridir. Bu eser dikkat çekici birçok görüş ve yorum içermesi sebebiyle çağdaş meal-tefsir literatüründe kayda değer bir yere sahip olması gerekirken, özellikle Ehl-i Sünnet muhitinde muhtemelen mezhebî ve siyasî muhalefet saikiyle pek tanınmamıştır. Gerçi Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) *Tanrı Buyruğu (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri)* adlı mealindeki açıklama notlarında Muhammed Ali'ye "Hindistan efdalı ulemasından" gibi övücü ifadelerle

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı.

sıkça atıfta bulunmuş; ancak bu atıflar Doğrul'un Kâdiyânîliğe mensubiyetle itham edilmesine neden olmuştur. Öte yandan, Muhammed Esed'in (ö. 1992) *Kur'an Mesajı* adlı meal-tefsirindeki birçok dikkat çekici yorum da Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an*'ındaki açıklama/tefsir notlarından nakledilmiş gözükmektedir. Böyle iken Esed eserinin hiçbir yerinde *The Holy Qur'an*'ı kaynak göstermemiştir. Bu husus bazı akademisyen araştırmacılar tarafından intihal olarak değerlendirilmiştir.¹

Günümüz Türkiye'sinde genellikle Esed'e ait olduğu sanılan birçok özgün Kur'an yorumunun gerçekte kime ait olduğunun ortaya çıkmasına da katkı sağlayacak olan bu çalışmada ilkin Muhammed Ali'nin hayatı, ilmî kişiliği ve belli başlı eserleri hakkında kısa bilgi verilecektir. Ardından müellifin genel çerçevede Kur'an'ı anlama ve yorumlama metodu ortaya konulmaya çalışılacak; ayrıca kıyamet, ahiret, gaybî varlıklar, kıssalar, mucizeler ve ahkâm (toplumsal düzen ve hukuk) gibi belli başlı konularla ilgili ayetleri nasıl yorumladığı derli toplu biçimde aktarılmaya çalışılacaktır.

Muhammed Ali'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Mevlana Muhammed Ali, İslam dünyasının askerî, siyasî, ekonomik ve kültürel alanlarda geri kalmışlık badiresiyle boğuştuğu 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısında İngiliz işgali altında bulunan Hint alt kıtasında yaşamış bir müelliftir. 1874'te Hindistan'ın Pencap bölgesinde Kapurthala eyaletinin Murar köyünde doğan Muhammed Ali Batı tarzında eğitim veren okullarda öğrenim gördü. 1894'te Lahor'daki Government College'den mezun oldu ve aynı yıl yine Lahor'daki Islamia College'ye matematik hocası olarak atandı. Bu okulda üç yıl görev yaptı. Diğer yandan, 1895-1896'da İngiliz dili ve hukuk alanında yüksek lisansını tamamladı. 1897'de Islamia College'den ayrılıp Oriental College'da (Lahor) öğretim üyesi oldu ve Mayıs 1899'a kadar burada görev yaptı. Hocalık yıllarında Lahor Ahmedîleri'nin önemli bir ismi olan ve Islamia College'de çalışmalarını sürdüren Hoca Kemâleddîn ile tanıştı. Onun yönlendirmesiyle 1897 Mart'ında Kâdiyânîliğin (Ahmedîlik) kurucusu Mirza Gulam Ahmed'e biat etti.

Gulam Ahmed'in halifesi Hakîm Nûreddin'in 1914'te vefatı üzerine ikinci halife seçilen Mirza Beşîrûddîn, Gulâm Ahmed'in peygamberliğine inanmayanları kâfir ilan edince M. Ali bazı arkadaşlarıyla birlikte Kâdiyân'ı terk edip Lahor'a yerleşti. Lahor'da *Ahmediyye Encü-*

¹ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine", *İslâmiyât*, Cilt: 10, Sayı: 3 (2007), s. 117-140; a. mlf., *Meal Kültürümüz*, Ankara 2008, s. 105-138.

men-i İşâât-ı İslâm adındaki cemaatin bir şubesini açtı ve ölümüne kadar bu cemaatin başkanlığını yaptı. Cemaat faaliyetlerinin büyük bir kısmı Lahor merkezli olarak yürütüldüğü için, bu hareketin mensuplarına Lahor Ahmedîleri denildi. M. Ali Lahor'da meal-tefsir dersleri verdi ve bu esnada birçok kişi ona biat etti. M. Ali 13 Ekim 1951 (10 Muharrem 1371) tarihinde Karaçi'de öldü ve Lahor'da defnedildi.

Muhammed Ali Kâdiyânîliğin Kâdiyân kolunun özellikle Gulâm Ahmed'in nübüvvet iddiası gibi birtakım aşırı görüş ve iddialarını onaylamadığı için, bazı arkadaşlarıyla birlikte hareketin ana gövdesinden ayrılıp daha ılımlı bir çizgide Lahor Ahmedîliğini tesis etmiştir. Ona göre Ahmedîliğin asıl amacı İslamiyet'i yaymaktır. Peygamberlik (nübüvvet) Hz. Muhammed'le sona ermiştir. Dolayısıyla Gulâm Ahmed peygamber değil müceddit ve/veya beklenen Mehdidir. Buna göre Gulâm Ahmed'in kitaplarındaki vahiy ve nübüvvet iddiasıyla ilgili ifadeler tasavvufî-işârî yorum çerçevesinde sembolik ve alegorik manaya hamledilmelidir.

M. Ali çeşitli eserlerinde Hıristiyan misyonerlerinin İslam'a yönelik eleştirilerine cevap vermiş, ayrıca Osmanlı'nın özellikle İngilizlerle mücadelesine kayıtsız kalan Gulâm Ahmed ve takipçilerinin aksine Osmanlı hilafetini desteklemiştir. Benzer şekilde hareketin Kâdiyân kolu Hindistan'daki İngiliz yönetimine mutlak sadakat siyasetini benimserken M. Ali en azından bazı durumlarda Müslümanların yanında yer almayı tercih etmiştir. Bu bağlamda "Cawnpore (Kavnpur) Cami Ayaklanması" diye tarihe geçen olay zikredilmeye değerdir. 1913 Ağustos'unda İngiliz hükümeti Cawnpore'da bir yolu genişletmek ister. Ancak caminin köşesi yolun sınırlarına dâhil olduğundan yıkılması gerekmektedir. Bu olay karşısında Müslüman halk caminin yıkılmasına engel olmak üzere ayaklanır. Gulâm Ahmed'in İngiliz hükümetine mutlak sadakat gösterilmesi yönündeki telkinlerine rağmen M. Ali Hoca Kemâleddin'le birlikte Müslüman halktan yana tavır koyar; ayrıca İngiliz yönetimi aleyhinde bir dizi makale kaleme alır.

M. Ali birçok konuda geleneksel İslam anlayışına sahiptir. Bununla birlikte özellikle Gulâm Ahmed'in hayatına ve eserlerine sıkça atıf yapması, onu beklenen Mehdi ve Mesih olarak anması, modernist görüşlerinde Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) ve diğer Hint-İslam modernistlerini takip etmesi, modern bilimin verilerine çok güvenmesi gibi hususlar sebebiyle birçok kişi ona tereddütle yaklaşmıştır.²

² M. Ali'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving: The Biography of Maulana Muhammad Ali*, İngilizceye çev. Akhtar Jabeen Aziz, Lahor 2004, s. 1-458; S. Muhammad Tufail, "The Maulana Muhammad 'Ali", [The Maulânâ Muhammad 'Ali, *The*

Muhammed Ali Lahor Ahmedîliğinin önderi olduğu için Ahmedîlik/Kâdiyânîlik hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Kâdiyânîlik 1889'da Mirza Gulâm Ahmed (1839–1908) tarafından Hindistan'ın Pencap bölgesinin Kâdiyân şehrinde kurulan bir harekettir. Dinî ve siyasî karakterli bu hareket Mirza Gulâm Ahmed'in ismine nispetle Mirzâiyye, ortaya çıktığı yere atfen de Kâdiyânîyye diye anılır.³ Ancak Gulâm Ahmed, taraftarlarının resmî kayıtlarda belli olmalarını sağlamak için 4 Kasım 1900 tarihinde yayımladığı bildiriyle Hz. Peygamber'in ismine işaret etmek üzere mezhebin adını Ahmediyye olarak ilan etmiştir. Bu tarihten itibaren gerek bu hareketin mensupları gerekse Batılılar Ahmediyye ismini kullanmayı yeğlemiştir. Sünnî Müslümanlar ise bu adlandırmanın Gulâm Ahmed'in kendisine işaret ettiğini ileri sürerek Kâdiyânîyye ismini kullanmayı tercih etmiş ve modern dönem Mezhepler tarihi literatüründe de genellikle bu isim kullanılmıştır.⁴

Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed, Hindistan'da Pencap eyaletinin Gurdâspûr bölgesindeki Kâdiyân'da -kendi beyanına göre- 1839 veya 1840 yılında doğmuştur. Oğlu Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed ve diğer bazı Kâdiyânîler 1835 tarihinde doğduğunu söylemişlerse de Gulâm Ahmed'in genel kabul gören doğum tarihi 1839 yılıdır.⁵ Gulâm Ahmed'in ailesi 1530'da Semerkant'tan Hindistan'a göç eden Hacı Barlas soyundan gelmektedir.⁶ Babası Mirza Gulâm Murtaza bir hekimdir. Gulâm'ın ailesi Sih idaresinden çok eziyet çektiği için İngiliz yönetiminin himayesine sığınıp bu idareye mutlak sadakat göstermiş ve bunun bir ödülü olarak elde ettikleri topraklarda tarımla uğraşmışlardır.⁷

Ahmediyyah Movement içinde], çev. S. Muhammad Tufail, Lahor 1973, s. ii-xiii; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir 1986, s. 93-95; Azmi Özcan, "Muhammed Ali Lâhûrî", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 500-502; Sajida S. Alvi, "Lahuri, Muhammad Ali", *ER*, New York-London 2005, VIII. 5284-5285.

³ The Maulânâ Muhammad 'Ali, *The Ahmediyyah Movement*, çev. S. M. Tufail, Lahore 1973, s. 20.

⁴ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Kâdiyânîlik", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 137.

⁵ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 45.

⁶ M. Ali, *The Ahmediyyah*, s. 1.

⁷ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 45; a. mlf., "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV. 137. Ayrıca bkz. Surendra Nath Kaushik, *Ahmediyya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation*, New Delhi 1996, s. 3.

Gulâm Ahmed 1885'de kendisinin hicrî 14. asrın müceddidi olduğunu ilan etti.⁸ 1886'da babasının ölmesi Gulâm'ın yaşamında köklü denebilecek değişimlere sebep oldu.⁹ Babasının vefatından sonraki dönemde 1891 yılında sözde mazhar olduğu vahye dayanarak Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi tabii bir ölümle öldüğünü, kendisinin Muntazar Mehdi ve Mesih olduğunu iddia etti. Gulâm'a göre Hz. İsa çarımıhta ölmemiş, öldü zannıyla defnedilmiştir. Mezara konulduktan sonra kendine gelmiş; Merhem-i İsa denen bir ilaçla yaralarını iyileştirmiştir. İncil'i yaymak ve kayıp "On İsrail Koyunu"nu aramak üzere Keşmir'e gitmiştir. 120 yaşında iken Keşmir'de vefat etmiş ve Srinagar'da toprağa verilmiştir.¹⁰

Kâdiyânîlerin iddiasına göre âhir zamanda gelmesi beklenen kişi Meryem oğlu İsa değil, yaratılış bakımından ona benzeyen ve Muhammed ümmetine mensup bir şahsiyettir. Müslümanların beklediği Mesih ve Mehdi aynı kişidir. O kişi de Mirza Gulâm Ahmed'in kendisidir. Gulâm hem Hz. Muhammed hem de Hz. İsa'nın ruhunu taşımakta olduğu için barışçıdır; bu yüzden cihad misyonunu savaşla değil tebliğle gerçekleştirecek ve İslam'ı bu şekilde dünyaya yayacaktır.¹¹

Gulâm Ahmed 11 Nisan 1900 tarihinde kurban bayramı namazında Arapça bir hutbe okumuştur. *el-Hutbetü'l-İlhâmiyye* (Kâdiyân 1901) adıyla yayımlanan bu hutbe üzerine taraftarlarından Mevlâ Abdülkerîm onun için "nebi" ve "resul" sıfatlarını kullanmıştır. Buna mukabil bazı Kâdiyânîler bu iki sıfatın Gulâm Ahmed hakkında kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ancak Gulâm anılan sıfatların kendisine atfedilmesine karşı çıkmamış, bunların bildik anlamlarından farklı bir manada kullanıldığını ileri sürmüştür. Buna göre kendisi nebidir, ancak bu "yeni bir kitap getiren kişi" (peygamber) demek değildir. Burada sözü edilen nebilik ve/veya nübüvvet, "Allah'ın has ve seçilmiş bir kulu" anlamına gelir. Bu izahlarına rağmen hareketin Kâdiyân kolu Gulâm Ahmed'in gerçek anlamda nebi olduğunu kabul etmiştir. M. Ali'nin önderliğindeki Lahor kolu ise Hz. Peygamber'in son nebi/rasul olduğunu, ondan sonra gerek hakiki

⁸ M. Ali, *The Ahmadiyyah*, s. 2.

⁹ Prabha Chopra, "Ghulam Ahmad, Mirza", *Encyclopedia of India*, Delhi 1988, I. 148; M. Ali, *The Ahmadiyyah*, s. 1.

¹⁰ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 53-55; a. mlf., "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV. 137; Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad, *Ahmadiyya Movement*, Lahore 1967, s. 34-35.

¹¹ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 55.

gerek mecazî anlamda hiçbir nebinin gelmeyeceğini ifadeyle Gulâm Ahmed'in gerçekte bir müceddit ve Mehdi olduğunu savunmuştur.¹²

Gulâm Ahmed 26 Mayıs 1908'de Lahor'da vefat etti. Taraftarları Gulâm Ahmed'in vasiyetine uyarak sağlığında oluşturulan Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'nin başına Mesih'in birinci halifesi sıfatıyla Hakîm Nûreddin'i getirdiler. Hakîm Nûreddin'in 1914'te vefatı üzerine Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'i Mesih'in ikinci halifesi olarak seçen Kâdiyân Ahmedîleri Gulâm Ahmed'in nübüvvetine inanmayanların kâfir olduğunu ileri sürdüler.

Yeri gelmişken Kâdiyânîlik hareketinin Kâdiyân Ahmedîleri ve Lahor Ahmedîleri olmak üzere iki kola ayrılmasının sebeplerinden de kısaca söz etmek gerekir. Bu ayrılmanın ilk emareleri Hakîm Nûreddin'in yönetimi sırasında Gulâm'ın oğlu Mahmud Ahmed'in küfür ve İslam hakkındaki görüşlerinden kaynaklanan huzursuzlukla kendini göstermiş, ardından 1913'te vuku bulan Kanpûr (Cawnpore) Cami ayaklanması bölünme sürecini hızlandırmıştır. Nihayet, Gulâm Ahmed'in oğlu Mahmûd Ahmed'in Mesih'in ikinci halifesi unvanıyla başa getirilmesi üzerine Kâdiyânîlik iki kola ayrılmıştır. Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'in önderliğindeki grup Kâdiyân Ahmedîleri olarak tarihe geçmiş, Lahor Ahmedîleri diye anılan diğer grup ise Nisan 1914'ten sonra Muhammed Ali önderliğinde Lahor'a yerleşerek Ahmediyye Encümen-i İşâât-i İslâm adı altında faaliyetlerini sürdürmüştür. 1947'te Pakistan devletinin kuruluşuyla birlikte yönetim kademelerinde önemli mevkilere gelen Kâdiyânîler özellikle Kâdiyân kolunun nübüvvet iddiası, küfür telakkisi ve Gulâm Ahmed'e inanmayanları kâfir sayması gibi aşırılıkları yüzünden Pakistan'daki Müslüman halk tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılaşmış ve 1953 yılı başlarında patlak veren ayaklanmalar askerî tedbirlerle bastırılmıştır.¹³

Eserleri

Muhammed Ali tefsir, hadis, siyer, İslam tarihi, kelam, mezhepler tarihi gibi farklı alanlarda çok sayıda eser yazmıştır. Başta meal-tefsiri olmak üzere birçok eseri çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Müellifin belli başlı eserleri şunlardır:

(1) *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (Lahor 1917, 1920, 1935, 1951, 1963; London 1917, 1921; 1973, 1985, Ohio-U.S.A 2002). Çalışmamızın ana kaynağını oluşturan bu eser, Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'in tavsiyesi üzerine hazır-

¹² Fiğlalı, "Kâdiyânîlik", *D'IA*, XXIV. 138.

¹³ Fiğlalı, "Kâdiyânîlik", *D'IA*, XXIV. 139.

lanmış, ayrıca Mevlana Hakîm Nûreddin eserin son şeklini almasına büyük katkıda bulunmuştur.¹⁴ M. Ali meal-tefsirini yedi yılda hazırlamıştır. Nisan 1916'ta tamamlanan bu eser bazı araştırmacılara göre bir Müslüman tarafından yapılan ilk tam İngilizce Kur'an çevirisidir.¹⁵ Ancak bu tespit isabetli olmasa gerektir. Çünkü M. Ali'nin bu eseri ilk defa 1917'de yayımlanmıştır. Oysa Muhammed Abdülhakîm Han'ın *The Holy Qur'an* adlı İngilizce Kur'an çevirisi 1905 yılında Patiala'da (Hindistan) yayımlanmıştır.¹⁶

Kur'an meali hazırlama sebebini, "mevcut çevirilere rağmen bir Müslüman tarafından açıklanmalı bir Kur'an-ı Kerim çevirisinin hazırlanmasına ihtiyaç duyulduğu müsellem bir gerçektir" ifadesiyle dile getiren¹⁷ M. Ali, açıklama/tefsir notlarında birçok klasik kaynağa referansta bulunmuştur. Dipnotlardaki atıflarından anlaşıldığı kadarıyla M. Ali daha ziyade Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Zemahşerî (ö. 538/1144), Beyzâvî (ö. 685/1296) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi müfessirlerden istifade etmiştir. Bunun yanında Râğîb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1109[?]) *el-Müfredâ't*, Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs'u* ve Edward William Lane'in (ö. 1876) *Arabic-English Lexicon* adlı sözlüklerine de sıkça atıfta bulunmuştur. Bu sözlüklerin yanı sıra Cevherî'nin (ö. 393/1002) *es-Sıhah'ı*, Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye'si* ve İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab'*ından da faydalanmıştır. Bütün bu eserlerin dışında Ebü'l-Hasen Ahfeş el-Asgar (ö. 316/928[?]), Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi filolog müfessirlerin görüş ve yorumlarını da zikretmiştir.

Hadis ve rivayet kaynaklarına gelince, müellif ağırlıklı olarak Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh'i*, Müslim'in (ö. 261/874) *el-Câmiu's-Sâhîh'i*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned'i*, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen'i*, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen'i*, Ali el-Muttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-Ummâli* ve İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Fethü'l-Bâr'i*si gibi eserlerdeki rivayetleri referans göstermiştir. Bütün bu eserlerin yanı sıra özellikle kıssalarla ilgili açıklama notlarında başta Kitâb-ı Mukaddes olmak üzere *Bible Commentary*, *Bible Dictionary*, *Jewish Encyclopeida* gibi Yahudi ve Hıristiyan kaynakla-

¹⁴ Bkz. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio 2002, s. 11, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü].

¹⁵ Bkz. Alvi, "Lahuri," *ER*, VIII. 5285.

¹⁶ Bkz. Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul 2000, s. 106; Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul 1996, s. 156.

¹⁷ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 10, [Müellifin gözden geçirilmiş baskıya önsözü].

rından da alıntılar yapmış, ayrıca birçoğu eleştirel içerikli olmak üzere George Sale'in (ö. 1736) *The Koran: Commonly Called The Alcoran of Mohammed* ve John Meadows Rodwell'in (ö. 1900) *The Koran (Translation From The Arabic)* adlı İngilizce Kur'an çevirilerine de atıflarda bulunmuştur.

M. Ali'nin Kur'an çevirisi, bir meal-tefsir hüviyetindedir. Müellif özellikle ilk surelerdeki hemen her ayetin çevirisine bir açıklama/tefsir notu düşmüştür. Diğer taraftan, eserde her surenin mealinden önce o surenin ismi, nüzul zamanı ve içeriği hakkında derli toplu bilgi verilmiş, meal kısmında ise sureler bölümlere ayrılmış ve bu bölümler ilgili pasajın muhtevasına uygun biçimde başlıklandırılmıştır.

Özellikle Avrupa ve Amerika'da en çok tanınan ve okunan İngilizce Kur'an çevirilerinden biri olan *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirine etraflı denebilecek bir mukaddime yazan M. Ali, eserin bu bölümünde Kur'an kelimesinin anlamı, Kur'an'ın çeşitli isim ve sıfatları, Kur'an'ın metinleşme tarihi ve otantisitesi, Mekkî-Medenî sureler, Mushaf'ın mevcut tertibi gibi konulara değinmiş, daha sonra i'caz konusu bağlamında Kur'an'daki mana ve mesajın gücü ve mükemmelliğinden söz etmiştir. Bunun yanında ahiret, amel defteri, mizan, cennet, cehennem, uhrevî azabın ebedi olup olmadığı meselesi, çok eşlilik, tesettür gibi konularla ilgili görüşlerini de mukaddimede kısa ve özlü biçimde dile getirmiştir.

Yeri gelmişken, *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirin Türkçe çevirisinden de kısaca söz etmek gerekir. Eser 2008 yılında Ender Gürol tarafından *Kur'an'ı Kerim Tercümesi ve Meali* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ne var ki çeviri birçok açıdan problemlidir. Burada sözünü ettiğimiz tercüme probleminin ne kadar ciddi olduğunu anlamak için müellifin ikinci baskıya yazdığı önsözün ilk iki sayfasının Türkçe çevirisini orijinal metinle karşılaştırmak yeterli olacaktır.

(2) *Beyânü'l-Kur'ân*. Urduca hazırlanmış bir meal-tefsirdir. 1918-1923 yılları arasında hazırlanan bu eserin alt yapısı M. Ali'nin *Nüketü'l-Kur'an* adıyla peyderpey yayımlanan Kur'an derslerine dayanır. Müellif üç cilt halinde Lahor'da (1920-1923) yayımlanan bu eserini daha sonra ihtisar etmiş ve bu ihtisar çalışması *Hamâ'il-Şerîf* ismiyle neşredilmiştir (Lahor 1929).¹⁸

(3) *en-Nübüvve fi'l-İslâm* (Lahor 1915). Mirza Beşîrüddin'in Gulâm Ahmed'in nübüvetine inananmayanları tekfir fetvasına ve *Hakikatü'n-Nübüvve* adlı eserinde savunduğu iddialara

¹⁸ Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 153, 165, 195.

ra cevap niteliğinde olan eser S. Muhammed Tufeyl tarafından *Prophethood in Islam* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Trinidad-West Indies 1992).

(4) *Tahrîk-i Ahmediyye* (Lahor 1931). Ahmedîlik/Kâdiyânîlik hareketinin tarihçesinin anlatıldığı eser müellifinin sağlığında S. Muhammed Tufeyl tarafından *The Ahmediyyah Movement* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Lahor 1973). *True Conception of The Ahmediyye Movement* adıyla da yayınlanan (Ohio 1996) eserde Mirza Gulâm Ahmed'in hayatı, belli başlı görüşlerine de yer verilmiştir.

(5) *The Religion of Islam* (Lahor 1935, 1936). Müellifin meal-tefsirden sonra en önemli eseridir. 1928-1935 yılları arasında telif edilen eser F. A. Klein'in aynı başlıkla yayımlanan kitabına (London 1906) reddiye mahiyetindedir. Eserde İslam'ın temel kaynakları, inanç ve pratikleri özlü bir şekilde ele alınmıştır. İngilizce olarak kaleme alınan eser birçok farklı dilin yanı sıra Naciye Hamdi Akseki tarafından *İslâm Dini* (İstanbul 1942-1946) adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir. Ömer Aydın muhtemelen bu çeviriyi esas alarak eserin ikinci bir Türkçe çevirisini yayımlamıştır (İstanbul 2007).

Muhammed Ali bütün bunların yanı sıra tefsir, hadis, Kur'an tarihi, akaid, siyer, İslam tarihi ve İslam'ın mükemmelliği gibi farklı alan ve konularda da birçok esere daha imza atmıştır. *Cem'u'l-Kur'ân* (Lahor 1917), *Selections from The Holy Qur'an* (Lahor 1933), *Introduction to the Study of The Holy Qur'an* (Lahor 1936); *Prayers of the Holy Qur'an* (Lahor 1948); *The Purity of the Text of The Holy Qur'an* (Lahor trs); *The Divine Origin of The Qur'an* (Lahor trs); *Fazlû'l-Bârî* (Lahor 1937); *Makâm-ı Hadîs* (Lahor 1926, 1932); *Introduction to the Study of Hadîs* (Lahor 1932); *Sîretü Ahmed-i Müctebâ* (Lahor 1917); *Târîh-i Hilâfet-i Râşide* (Lahor 1924, 1932); *Islam The Religion of Humanity* (Lahor 1928); *Niyâ Nizâm 'Âlem* (Lahor 1942); *The New World Order* (Lahor 1944); *Islam The Natural Religion of Man* (Lahor 1912); *The Teachings of Islam* (Lahor 1910) gibi eserleri bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁹

Kur'an ve Yorum Anlayışı

M. Ali Kur'an'ın Allah tarafından Hz. Peygamber'e yirmi iki yılı aşkın bir sürede peyderpey vahyedilen ilahi bir kelim olduğuna inanır. Ancak ona göre vahyin farklı mertebeleri vardır. Nitekim 42.Şûrâ 51. ayette de, "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur veyahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder" buyrulur. Bu ayette "vahiy yoluyla" diye ifade edilen şey, bildik anlamda vahiyden ziyade ilham veya Rûhu'l-

¹⁹ M. Ali'nin tüm eserleri hakkında bkz. Muhammad Ahmad, *A Mighty Striving*, s. 525-530.

Kudüs'ün etkisiyle kalbe doğan fikir ve düşüncedir ki buna "vahy-i haff" de denebilir. Ayette "perde arkasından konuşmak" diye belirtilen vahiy şekli ise keşf ve müşahedeye (vizyon) karşılık gelir. Allah'ın elçi göndermesi ve izniyle ona dilediğini vahyetmesi ise vahyin en üst ve en mükemmel mertebesi olup bu tür vahiy ancak peygamberlere mahsustur. Cebrail vasıtasıyla gelen bu vahiy türünde ilâhî mesaj lafzî olarak bildirilir. Nitekim Kur'an'ın tamamı da bu şekilde vahyedilmiştir. Gerçi Hz. Peygamber'e farklı şekillerde vahiy gelmiştir; ancak her ne şekilde gelmiş olursa olsun, kesin olan şu ki Kur'an bütünüyle lâfzen vahyedilmiştir (vahy-i metluv).²⁰

M. Ali'ye göre 42.Şûrâ 51. ayette işaret edilen üç vahiy şeklinden ilk ikisine peygamberlerin yanı sıra Müslümanlar arasındaki salih kimseler de mazhar olur. Buna mukabil, yukarıda da belirtildiği gibi, Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) aracılığıyla gelen vahiy sadece peygamberler tarafından yaşanan bir tecrübedir. Sonuç olarak denebilir ki vahyin peygamberlere mahsus şekli sona ermiştir; fakat alt düzeydeki vahiyler hâlen devam etmektedir. Çünkü Kur'an'da Hz. Musa'nın annesi, Hz. İsa'nın havarileri gibi peygamber olmadıkları bilinen insanlara da vahyedildiği bildirilir. O halde, ilâhî ilham anlamında vahiy hâlen bâkîdir. Bazı hadislerde muhaddes, yani ilâhî ilhama mazhar olan kimselerden söz edilmesi de bu gerçeği teyit etmektedir.²¹

"Peygamberlik ve peygamberlere özgü vahiy sona ermiştir; fakat düşük düzeyde vahiy hâlen bakidir" demekle Gulâm Ahmed'in Mehdi-Mesih ve müceddit olduğunu ima eden M. Ali *The Religion of Islam* adlı eserinde, 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki muhkem-müşâbih kavramlarıyla ilgili olarak tefsirde yöntem konusuna da değinir ve bu alandaki temel kuralın söz konusu ayette bizzat Kur'an tarafından vaz edildiğini belirtir. Çünkü bu ayette Kur'an'ın muhkem ve müşâbih olmak üzere iki grup ayetten oluştuğu belirtilir. Dinin temel prensiplerini içeren muhkem ayetler M. Ali'ye göre yorum farklılığından pek etkilenmez. Buna mukabil müşâbih ayetler, alegorik ve metaforik ifadeler içerdiği için farklı manalara hamledilebilir ve bu yüzden yorumda hata riski içerir. M. Ali, Kur'an tefsirinde akılda tutulması gereken en temel prensibi şöyle ifade eder: "Mana Kur'an'dan üretilmeli ve bir pasaj diğer bir pasajla tefsir

²⁰ Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore 1990, s. 17-22; a. mlf., *Prophethood in Islam*, İngilizceye çev. S. Muhammad Tufail, Trinidad (West Indies) trs., s. 82-84.

²¹ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 19.

edilmeli; ayetler özellikle muhkem ayetlerde belirtilen temel prensiplerle çelişir biçimde izah edilmemelidir.”²²

Bu görüş açıldığında şunlar söylenebilir: (1) İslam'ın prensipleri Kur'an'daki muhkem ayetlerde bildirilmiştir. Bu yüzden müteşabih bir ayete veya farklı manalara açık lafızlara istinaden temel ilke vaz etme yoluna gidilmemelidir. (2) Kur'an'ın tefsiri, öncelikle Kur'an'ın kendi içinde aranmalıdır. Çünkü Kur'an'ın bir yerinde kısa ve kapalı bir şekilde belirtilen bir husus, diğer bir yerinde tavih edilir. (3) Kur'an'da sarîh ve muhkem ifadelerin yanında sembolik ve alegorik ifadeler de vardır. Tefsirde hataya düşmemek için, bu tür ifadeler mutlaka sarîh ve muhkem ifadelere/ayetlere uygun şekilde yorumlanmalıdır. (4) Sarîh lafızlarla bir hüküm ya da kural vaz edildiğinde, müphem bir mana taşıyan ve/veya açık hükümle bağdaşmayan bir lafız, söz konusu hüküm ve kural ışığında yorumlanmalıdır. Benzer şekilde, hususi/tikel içerikli lafızlar umumi/genel içerikli lafızlara göre anlamlandırılmalıdır.²³

Bu ifadeler ilk bakışta birer munzabıt tefsir kaidesi gibi gözükse de aslında çok gevşektir. Çünkü her şeyden önce, 3.Âl-i İmrân 7. ayette Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetlerden oluştuğu belirtilse de özellikle hangi ayetlerin ya da hangi konularla ilgili ayetlerin müteşabih olduğu ne bu ayette ne başka bir ayette ve ne de herhangi bir hadiste açıklanmıştır. Nitekim bu yüzden muhkem ve müteşabihle ilgili birçok farklı tanım yapılmış, ayrıca hemen her itikâdî mezhep kendine göre bir muhkem-müteşabih konsepti oluşturmuştur. O kadar ki sözgelimi Mu'tezile'nin muhkem saydığı bir ayet, Eş'ariyye nezdinde müteşabih addedilmiş ve bu tuhaf gerçek Fahreddîn er-Râzî tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Ümmetin çoğunluğu (cumhûr-i nâs) nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: [Herhangi bir mezhebe mensup] kimselerin kendi mezheplerine uygun düşen her ayet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her ayet de müteşabihtir.”²⁴

Diğer taraftan M. Ali Kur'an'ın öncelikle Kur'an'dan hareketle tefsir edilmesini önermektedir. Doğrusu bu ilk bakışta çok cazip gözükken bir öneridir. Çünkü bu sayede Kur'an'ı en doğru biçimde anlamının mümkün olduğu düşünülür. Ancak bu önerinin hesabı, sanıldığı kadar kolay verilebilir değildir. Her şeyden önce Kur'an metni salt lafız-mana ekseninde yorumlandığı takdirde çok farklı anlam takdirlerine açık mahiyettedir. Çünkü Kur'an'daki ifadele-

²² M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 35.

²³ Bkz. Maulana Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, Lahore, trs., s. 12.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, VII. 152.

rin çoğu zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller gibi müphem lafızlardan müteşekkildir. Bu durum, binlerce ibareye farklı, hatta kimi zaman birbirine aykırı mana takdirini mümkün kılmakta ve muhtelif anlamlar kümesi çok kere gramatik açıdan da temellendirilebilir nitelikte olmaktadır. Dolayısıyla hangi ayetin hangi ayeti izah ettiğini belirlemek, Kur'an'ın kendi beyanından öte anlayan öznenin (müfessir) dirayetine bağlı bir husustur.²⁵

M. Ali Kur'an merkezli bir tefsir yöntemi önerisinde bulunmuş olmakla birlikte dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'a indirgeme eğilimlerine paralel gibi bir yaklaşım da sergilemektedir. Nitekim o, 16.Nahl 89. ayetteki *ve-nezzelnâ 'aleyke tibyanen li külli şey'in* (Biz sana bu vahyi/kitabı her şeyi açıklamak üzere indirdik) ifadesini izah ederken Brinkman'ın, "Mademki Kur'an her şeyi açıklayan bir rehberdir; öyleyse sünnete ne gerek var?!" şeklindeki itirazına karşı nebevi sünneti müdafaa etmiş, ayrıca bu ayetteki "külli şey'in" lafzında insanın manevî-ruhî hayatı için gerekli olan her şeyin kastedildiğini belirtmiştir.²⁶ Bununla birlikte M. Ali Kur'an'a uygunluk şartıyla hadis ve sünnetin tefsirdeki kaynak değerini de kabul etmiştir. Hadislerin Kur'an'a arzı prensibine büyük önem atfeden M. Ali'ye göre Kur'an'daki temel ilkelere ters düşen hiçbir hadis kabul edilmez.²⁷ Çünkü Hz. Peygamber, "Kimi insanlar benden rivayette bulunacaktır. Sizler bu konuda Kur'an'ı ölçüt alın. Eğer bir rivayet Kur'an'a uyuyorsa onu kabul edin; aksi halde reddedin." buyurmuştur.²⁸

Meal-tefsirinde genellikle lafzî tercüme yöntemini esas alan M. Ali, Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu ortaya koymak adına kimi zaman çeviride kelimenin dildeki ilk anlamını değil, ikincil anlamını tercih etmiştir. Mesela, 88.Ğâşiye 17. ayette Allah kâfirlerle/müşriklere yönelik olarak, *efelâ yenzurûne ile'l-ibili keyfe hulikat* (Onlar deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!) buyurmuştur. Müfessirler bu ayette geçen *ibil* kelimesinin "develer" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ancak M. Ali, Arap dili ve kıraat âlimi Ebû Amr b. el-Alâ'ya (ö. 154/771) atfen bu kelimenin "yağmur yüklü bulutlar" manasına geldiğini söylemiştir. "Sö-

²⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Kur'an İle Anlamak -İmkânlar ve Sorunlar-", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 232, Nisan 2010, s. 11-14. Bu paralelde bir değerlendirme için ayrıca bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 103-107. Kur'an'ı Kur'an'la anlayıp yorumlamanın aslında yorumcunun dirayetini ve dolayısıyla öznelliğine bağlı olduğu hususunda ayrıca bkz. Hâlis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul 1996, s. 43, 56.

²⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 552, [89b].

²⁷ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 36-37.

²⁸ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 65-67.

zün gelişine daha uygun düştüğü için, genel kabul gören 'develer' anlamı yerine bu manayı tercih ettim" diyen M Ali ilgili ayeti, "See they not the clouds, how they are created?" (Onlar şu bulutların nasıl/ne ilginç yaratıldığını görmezler mi?!) şeklinde çevirmiştir.²⁹

İlginçtir, Esed de bu ayeti aynı şekilde çevirmiş ve bu çevirinin gerekçesine dair şunları söylemiştir: "İbil ismi, öncelikle, 'develer' anlamına gelir ki tekil şekli olmayan ve sadece çoğul şekilde kullanılan bir cins isimdir. Ama bu isim, aynı zamanda "yağmur taşıyan bulutlar" için de kullanılmaktadır (*Lisânu'l-'Arab, Kâmûs, Tâcu'l-'Arûs*) ki bu karşılık, yukarıdaki anlam örgüsü içinde daha tercihe şayan olan bir karşılıktır (...) *İbil* teriminin burada 'develer' için değil, ama 'yağmur yüklü bulutlar' için kullanıldığını varsaymak için birçok neden vardır. Ayrıca, burada suyun buharlaşması, buharın göğe yükselmesi, yoğunlaşması ve sonunda yere düşmesi şeklindeki olağanüstü dönüşümlü sürece yapılan işaret, ne kadar hayranlık verici ve faydalı olsalar da 'develer'e yapılan atıftan çok, sonraki ayetlerde (18-20. ayetler) gökyüzüne, dağlara ve yeryüzüne yapılan atıf ile daha uyumlu gözükmektedir."³⁰

Esed, *ibil* kelimesine "yağmur yüklü bulutlar" anlamı verirken "Eğer bu terim 'develer' anlamında kullanılmış olsaydı, yukarıdaki ayette ona yapılan atıf sadece Hz. Peygamber'in çağdaşı olan Araplara hitap etmiş olurdu"³¹ şeklindeki ifadesiyle ilâhî hitaba evrensel bir mesaj yüklemek gerektiğini de dile getirmiştir. M. Ali ise konunun bu boyutuna değinmemiş olmakla birlikte söz konusu manayı tercih ediş gerekçelerini sıralarken, tıpkı Esed gibi, pasaj bütünlüğü içerisinde bulutların yanı sıra onlara mekân teşkil eden gökyüzünden, dağlardan ve buharın soğumasından ve nihayet yağmurun yeryüzüne yağmasından söz edildiğine dikkat çekmiş ve bu mananın diğer birçok Kur'an pasajındaki ifadelerle de uyum arz ettiğini belirtmiştir.³²

Her ne kadar genelde Kur'an bütünlüğünden özelde bağlam uyumundan söz etmiş olsa da M. Ali'nin *ibil* kelimesini "develer" yerine "yağmur yüklü bulutlar" diye anlamlandırması, hiç şüphesiz Kur'an'ı modern insanın idrakine konuşan bir hitap olarak sunma hedefine yöneliktir. Nitekim tekil muhatap sigasıyla doğrudan Hz. Peygamber'e hitap eden kimi ayetlerdeki

²⁹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 1185, [2722. not].

³⁰ Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Gibraltar 1980, s. 949, [5. not]; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 2004, s. 1264-1265, [5. not].

³¹ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 949, [5. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1264, [5. not].

³² M. Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore 1935, s. 1185, [2722. not].

müvacehe hitaplarını umumileştirmesi de bunu teyit etmektedir. Ne var ki kimi hususi hitapları umumileştirmek, her ne kadar samimi bir niyete dayansa da teknik açıdan problemlidir.³³

Evrenselci bakış açısından dolayı M. Ali ayetlerin tefsirinde esbâb-ı nüzul rivayetlerine oldukça mesafeli durur. Çünkü onun nazarında esbâb-ı nüzul rivayetlerindeki muhteva Kur'an'ın tüm çağlara ve tüm insanlara yönelik mesajını belli bir tarihselliğe hapseder. Klasik fıkıh usûlündeki *el-ibre bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb* (nasların yorumunda dikkate alınması gereken husus, sebebin hususiliği değil lafzın umumiliğidir) ilkesinden de kendisine destek bulan bu anlayış son dönemde Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) öncülük ettiği ictimâî (sosyolojik) tefsir ekolünce de benimsenmiş ve bu çerçevede Kur'an'ı kendi nüzul tarihinden yalıtarak bugünün tarihselliğine taşımak, doğru anlama ve yorumlamanın temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir.³⁴

Esbâb-ı nüzul konusunda M. Abduh ve Reşid Rıza ile temelde aynı düşünceyi paylaşan M. Ali Kur'an'daki hemen her ayete tarih-üstü bir anlam yüklemeye çalışmış ve bu bağlamda kimii ayetleri izah ederken, 4.Nisâ 88. ayetin tefsirinde de görüleceği gibi, okuyucu açısından bir tür bilmece ve/veya muamma (puzzle) olarak nitelediği sebab-i nüzul rivayetlerini zikre değer bulmadığını belirtmiştir.³⁵ Bununla birlikte birçok ayet ve surenin tefsirinde, özellikle Bedir, Uhud, Hendek gazveleri, Hudeybiye antlaşması gibi önemli hadiselerden söz eden ayetlerin izahında etraflı denebilecek tarihî bilgiler vermiştir.

M. Ali Kur'an'ı belli bir tarihselliğe hapsedeceği düşüncesiyle esbâb-ı nüzul rivayetlerinden mümkün mertebe sarfı nazar etmesine mukabil, kendi fırkasına özgü bir anlayış ve inanişâ destek söz konusu olduğunda hadis ve rivayet malzemesine başvurmada pek istekli davranmıştır.³⁶ Yine o, kimi zaman *Hasâis* ve *Delâil* edebiyatından problemlî rivayetler nakletmekte de sakınca görmemiştir.³⁷

Öte yandan M. Ali Kur'an-tarih ilişkisine pek sıcak bakmamakla birlikte, bazı Kur'an kavramlarına anlam yüklerken Mekkî-Medenî ayırımını dikkate alır ve vahyin nüzul süreci

³³ M. Ali'nin müvacehe hitaplarını umumileştirmesiyle ilgili olarak bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 449, [94a]. Krş., Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 414, [115. not].

³⁴ Bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 288.

³⁵ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 221, [88a].

³⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1092, [3a].

³⁷ Mesela bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 671-672, [23a].

bağlamında bir tür art-süremli (diachronic) semantiğe başvurur. Mesela, 16.Nahl 110. ayetteki *câhedû* lafzıyla ilgili olarak "cihad"ın bu ayette savaş anlamına gelmediğini söyler ve bu görüşünü surenin Mekkî oluşuyla destekler.³⁸ Bazı fikhî içerikli ayetlerin tefsirinde de Mekkî-Medenî ayırımına dikkat çeken ve böylece kendi zihnindeki sahih manaya ulaşmada ister istemez tarihî bilginin tanıklığına müracaat eden M. Ali, sözgelimi kölelik-cariyelik konusuyla ilgili apolojik yorumlarını, surenin Mekke döneminde vahyedilmiş olmasıyla temellendirmeye çalışır.³⁹

M. Ali Kur'an'da neshin varlığını reddeder. Bu konuda bir dizi nefy gerekçesi öne süren M. Ali'ye göre, "Biz hükmünü yürürlükten kaldırdığımız veya unuttuğumuz bir ayetin yerine daha iyisini veya onun dengini getiririz" (2.Bakara 106) mealindeki ayet, her ne kadar teknik anlamda neshe delil gösterilse de, siyak-sibak dikkate alındığında ayette çok farklı bir konudan söz edildiği anlaşılır. Her şeyden önce bu ayet Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber'e itirazlarından, dolayısıyla İslam'a karşı çıkışlarından söz eden bir bağlamda yer almaktadır. Buna göre denebilir ki söz konusu ayet, tıpkı kıblenin tahvili konusunda olduğu gibi, Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla vaz ettiği hükümleri tanımayan Yahudilere cevap vermekte ve bir bakıma onlara şöyle demektedir: "Biz geçmiş şeriatlardaki bir hükmü/uygulamayı pekâlâ ilga ederiz ve onun yerine daha iyisini veya en azından dengini ikame ederiz."

İlk ve doğrudan muhataplar Medine Yahudileri olduğuna göre 2.Bakara 106. ayette neshe konu olan "ayet"ten maksat Musa şeriatı ve/veya bu şeriata ait hükümlerdir. Nitekim İslam şeriatı birçok konuda Musa şeriatından farklıdır; ancak her iki şeriat arasında birçok yönden benzerlik de vardır. Ayetteki *ev mislihâ* lafzı bu hususa işaret etmektedir. Özetle, 2.Bakara 106. ayet İslam şeriatının önceki şeriat[lar]ı hükümsüz kılmasından söz etmesine rağmen İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti bu ayeti Kur'an ayetlerinin metin ve/veya hüküm yönünden ilga ve iptal anlamında nesh edilmesi şeklinde anlamıştır.⁴⁰

Bu anlayış M. Ali'ye göre kesinlikle yanlıştır; hâl böyle iken, "Biz, bir ayetin yerine farklı hüküm bildiren başka bir ayet gönderdiğimiz zaman –ki Allah göndereceği ayetleri çok iyi bilmektedir– o müşrikler Peygamber'i, "Sen uydurukçunun tekisin!" diye itham ederler. Yoo! Doğrusu şu ki onların çoğu işin aslını bilmezler." mealindeki 16.Nahl 101. ayet de aynı yanlıştır.

³⁸ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 556, [110a].

³⁹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 684, [6a].

⁴⁰ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 50, [106a].

anlayışa konu olmuştur. Çünkü geleneksel nesh teorisine göre bu ayette de ilga ve iptal anlamında bir neshten söz edilmektedir. Hâlbuki bu ayet Mekkîdir ve neshi savunanlarca da tartışmasız şekilde kabul edildiği gibi, Mekke döneminde herhangi bir ayet teknik anlamda neshe konu olmuş değildir. Ayrıca nesh fikhî-fer'î hükümlerle ilgili bir meseledir; oysa bu tür hükümleri muhtevi ayetler Mekke'de değil Medine'de inzal edilmiştir. Sonuç olarak, 2.Bakara 106 ve 16.Nahl 101. ayetlerde geçen "ayet" kelimelerini "Kur'an ayeti"ne hamletmek kesinlikle yanlıştır. Doğru anlam takdiri ise kelimeye her iki ayette de "ilâhî mesaj" manası yüklemektir. Buna göre 16.Nahl 106. ayette iki kez geçen "ayet" kelimesinin ilki Allah'ın Kur'an'dan önce vahyettiği kitaplardaki mesajına, ikincisi ise Kur'an'daki mesajına işarettir.⁴¹

M. Ali klasik nesh teorisinin varlık sebebi hakkında, "Kur'an'daki bir ayet diğeriyle uzlaştırılmayınca ayetin başka bir ayet tarafından nesh edildiği ileri sürülmüştür" der ve bu bağlamda neshten söz etmenin aslında Kur'an'da çelişkiden söz etmekle aynı anlama geldiğine dikkat çeker. Çünkü neshi olumlayan geleneksel anlayış Kur'an'da birbiriyle uzlaştırılması imkânsız nitelikte ayetler bulunduğunu varsaymakta ve bu tür ayetler arasındaki sözde çelişki sorununu nesh formülüyle aştığını sanmaktadır. Oysa Allah, "Kur'an Allah'tan başkasına ait bir kelam olsaydı onda mutlaka birçok çelişki ve tutarsızlık bulurlardı" ayetiyle (4.Nisâ 82) Kur'an'da tenakuz ve tutarsızlık bulunmadığını bildirmekte, böylece klasik nesh teorisinin temel varsayımını da çürütmektedir. Öte yandan, herhangi bir ayetin nesh edildiği hususunda Hz. Peygamber'den gelen bir beyan bulunmamaktadır. Bu demektir ki nesh aslında müfessirler ve fakihlerin kendi görüş ve kanaatlerine dayanmaktadır. Nitekim bir müfessirin mensuh saydığını, diğer bir müfessirin tam tersi yönde değerlendirmesi, bu ihtilafa paralel olarak mensuh ayetlerin sayısı hakkında çok farklı görüşler ortaya çıkması nesh teorisinin Kur'an ve sünnete değil, ictihada dayandığını göstermektedir.⁴²

M. Ali'nin neshle ilgili bu izahları Kur'an ahkâmının her zaman ve zeminde geçerli olduğu yönündeki evrensellik algısıyla ilgilidir. Ayrıca, onun neshe delil gösterilen ayetlerin teknik ya da bildik anlamda nesh meselesiyle ilişkili olmadığını söylemesi isabettir; lakin

⁴¹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 554, [101a].

⁴² M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 50-51, [106a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 28-32. İlginçtir, M. Esed'in neshi reddediş gerekçeleri de M. Ali'nin argümanlarıyla neredeyse birebir aynıdır. Zira Esed de tıpkı M. Ali gibi şöyle demektedir: "(...) Kur'an'ın herhangi bir ayetinin "nesh" edildiğini bildiren tek bir sahih hadis bile bulunmamaktadır. Sözde "nesh doktrin"nin temelinde bazı eski müfessirlerin Kur'an'ın bir pasajını diğeri ile uzlaştırmadaki yetersizlikleri yatmaktadır." Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 30-31, [87. not]

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde ilk nesil Müslümanların şartlara göre farklı hükümlere muhatap kılındıkları ve bu anlamda bir neshe tanık oldukları da inkâr edilemez bir gerçektir.

Meal-Tefsirde Eklektisizm (Seçmecilik)

M. Ali'nin meal-tefsirinin en temel karakteristiği eklektisizm ya da diğer adıyla seçmeciliktir, denebilir. Farklı düşünce sistemlerinden seçilen muhtelif unsurların ayrı bir sistem içinde birleştirilmesini ifade eden eklektisizm, söz konusu unsurlara kaynaklık eden sistemlerin bütünü benimsediği gibi aralarında çözümlenme amacı da gütmaz. Tefsir açısından bakıldığında, eklektik yorumlar belli ilkeler ve prensipler çerçevesinde üretildiklerinde makbul sayılabilir; fakat M. Ali'nin meal-tefsirine yansıyan eklektik anlayış prensiplilikten ziyade gelişigüzelliği çağırıştır niteliktedir. Çünkü o, bir ayetin tefsirinde en temel kaynakları referans gösterirken, bir başka ayetin tefsirinde hiçbir kaynağı dikkate almaksızın salt kendi tercihinine göre anlam takdirinde bulunmakta; yine o bir ayetin tefsirinde manayı Arap dilinden şahitlere atıfla temellendirirken, diğer bir ayetin tefsirinde hiçbir lisânî şahidi bulunmayan alegorik ve sembolik anlamlar üretebilmektedir. İşte bu noktada kendini gösteren prensipsizlik, M. Ali'nin meal-tefsirde kâh beyancı, kâh irfancı bir kimlikle temayüz etmesine sebebiyet vermiş gözükmektedir. Yine aynı sebepledir ki M. Ali, yeri geldiğinde rasyonalist ve natüralist, yeri geldiğinde bilimselci, yeri geldiğinde modernist ve apolojist, yeri geldiğinde de gelenekçi bir tavır ve tutum takınmakta sakınca görmemiş ve fakat bu tutum "tefsirde ilkesiz eklektisizm" denebilecek bir sonuç üretmiştir.

Bu tespiti müdellel kılmak söz konusu olduğunda denebilir ki M. Ali itikâdî-kelâmî konularla ilgili bazı ayetleri tam bir Mu'tezilî gibi yorumlarken, aynı konuyla ilgili diğer bazı ayetleri Ehl-i Sünnet çizgisine paralel şekilde izah eder. Mesela o, dalalet ve hidayet bağlamında birçok ayette Allah'a izafe edilen *edalle-yudillü (idlâl)* fiilini "doğru yoldan saptırmak" şeklinde anlamlandırmanın doğru olmadığını söyler ve bu konuda tam bir Mu'tezilî yaklaşımla söz konusu fiilin Allah'a izafeten kullanımında "kulun yanlış yolda olduğuna hükmetmek yahut bu hususu bildirmek veyahut kulu yanlış yolda bırakmak gibi bir anlam taşıdığını belirtir ve 2.Bakara 26. ayetteki *yudillü* lafzına ilişkin bu tenzihiçi te'vilini Arap dilinden bazı şahitlerle de temellendirir.⁴³ Buna mukabil, Mu'tezile'nin ruyetullahı nefy konusunda en güçlü delil olarak gösterdiği 3.A'râf 143. ayetteki -ki bu ayetin beyanına göre Hz. Musa Allah'ı görme isteğinde bulunmuş, ancak Allah bu isteğe, "Beni asla göremezsin" diye karşılık vermiştir- *len terâni*

⁴³ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 17, [26b].

(Beni asla göremezsin) ifadesini özetle şöyle izah eder: “Bu ifade ahirette Allah’ın görüleceğine değil, O’nun fizikî/maddî gözle görüleceğine delalet eder.”⁴⁴ Ayrıca, 75.Kıyâme 23. ayetteki *ilâ rabbihâ nâzirah* ifadesi de Allah’ın ahirette görüleceğini ama maddî gözle (material eye) değil, manevî gözle (spiritual eye) görüleceğine işaret eder.⁴⁵

Kelâmî ayetlerin tefsirindeki bu eklektik tavrı M. Ali’nin çok kere dilin imkân ve sınırlarını zorlayan ve kimi zaman mutedil işârî/tasavvufî yorumlarla örtüşen ama kimi zaman da Bâtınî-İsmâîlî te’villerle hemen hemen aynı nitelikte gözükten izahlarında da teşhis edilebilir. Mesela, özellikle İsrailoğulları peygamberleriyle ilgili kıssaların tefsirinde Eski Ahit’teki anlatıları temel kaynak olarak kullanan M. Ali 2.Bakara 54. ayetteki *fakulû enfüsekü*m ifadesini izah ederken, her nedense Eski Ahit’teki anlatıyı sözün gelişine uygun düşmediği gerekçesiyle anlamsız addeder ve sonuçta bu ifadeye tasavvufî bir anlayışla, “İhtiraslarınızı öldürün” (Kill your passions) şeklinde bir anlam yükler.⁴⁶ Benzer şekilde, 20.Tâ-hâ 12. ayetteki *fahla’ na’leyk* (çarıklarını çıkar) ifadesine de yine tasavvufî bir anlayışla, “Aile ve mal mülk gibi dünyevî kaygıları gönlünden tahliye et” gibi bir mana verir.⁴⁷

M. Ali bazı ayetlerin izahında ise ilmî tefsirci kimliğine bürünür. Örneğin, güneş ve ayın kendi yörüngelerinde seyrettiği bildiren 36.Yâsîn 40. ayet M. Ali’ye göre bilimsel bir gerçeğe işaret etmektedir. “Gök cisimlerinin kendi yörüngelerinde hareket etmesi bundan 14 asır önce Arapların bilmediği bir husustu” diyen M. Ali ilmî tefsire çok sıcak baktığını da şöyle ifade eder: “Kur’an her ne kadar insanlara doğru yolu gösteren bir manevî rehber ise de, nüzul dönemindeki insanlar tarafından bilinmeyen birçok bilimsel gerçeği de ortaya koymaktadır.”⁴⁸

Kur’an’ın ortaya koyduğu bilimsel gerçeklerden biri de yine 36.Yâsîn 42. ayetteki *min mislihi* lafzının uçaklara işaret etmesidir. Çünkü 41. ayette gemilerin insanoğlunun istifadesine sunulduğundan söz edilmekte, 42. ayette ise gemilere benzer vasıtalarla söz edilmektedir ki bu da uçaklardır.⁴⁹

⁴⁴ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 358, [143a].

⁴⁵ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1157, [23a].

⁴⁶ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 28, [54a].

⁴⁷ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 631, [12a].

⁴⁸ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 872, [40a].

⁴⁹ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 872, [42a].

Bu anlayışa göre Kur'an mucizevî ve ilahi bir kitap olarak her asrın ilmî ihtiyaçlarına cevap verebilir özelliğindedir. Bu sebeple, Kur'an çağların ilmî gelişmeleriyle çatışıyor olamaz. Tam tersine bilim ve teknolojinin neredeyse mucizevî bir ilerleme gösterdiği bu çağda Kur'an'ın ilmî i'câzı ispatlanmalıdır. Nitekim bazı ayetler, modern bilimin daha yeni keşfettiği hakikatleri bin dört yüzyıl öncesinden haber vermiştir. Bunun böyle olduğu bin dört yüzyıl sonra anlaşılmıştır ve Kur'an'ın böyle bir manaya işaret ettiğini anlamak için bin dört yüz sene beklemek gerekmiştir. Ayrıca modern bilim bir hakikat sistemi olduğu için ilahi hakikat sistemiyle de uzlaşıyor olmalıdır. Zira iki hakikat sistemi birbiriyle çelişemez. Dolayısıyla Kur'an'ın "objektif hakikatin" temsilcisi olan bilimsel teorilerle tefsir edilmesi bu uzlaşmanın evrensel ifadesi olacaktır.⁵⁰

Ne var ki bu anlayış apolojetiktir; zira Kur'an'dan bilim üretme çabası, yaklaşık iki-üç asırdır Batı tarafından sürekli tahkir ve tezyif edilmesi hasebiyle aşağılık kompleksine kapılan, bu yüzden hem kendini teskin edecek bir teselli arayan hem de aşağılık kompleksiyi malul zihin dünyasındaki bilişsel travmanın üstesinden gelmeye çalışan İslam dünyasının hamiyet-i dîniyesini tahkim etmektedir. Ayrıca, "ilmî tefsir" denen şey, 1883 tarihli "İslam ve Bilim" konulu konferansında Ernest Renan'ın (ö. 1892) "İslamiyet'in akıl ve bilimle işi olmaz" diye attığı çamuru o gün bugündür "İslâm mâni-i terakki değildir" diye temizlemeye çalışan Müslümanların ruhlarını okşamakla romantik ve aynı zamanda ideolojik bir misyon da ifa etmektedir.⁵¹

⁵⁰ Bu anlayışın tahlil ve tenkidi için bkz. İlhan Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İstanbul 1992, s. 23.

⁵¹ Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 181.

Kur'an'daki Bazı Konularla İlgili Dikkat Çekici Görüş ve Yorumları

(1) Gaybî Varlık Alanları ve Gaybi Varlıklar

Muhammed Ali cennet-cehennem gibi gaybî varlık alanları ve melek-cin-şeytan gibi gaybî varlıklarla ilgili ayetleri kimi zaman Bâtîniîliğe varacak düzeyde metaforik ve alegorik tarzda yorumlamayı yeğlemiştir. Sözelimi M. Ali kıyametle ilgili ayetleri zahirine aykırı şekilde yorumlamıştır. Gerçi o bildik anlamda kıyametin gerçekliğini kabul etmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'da kıyamet manasında kullanılan *kâria*, *ğâşiye*, *hâkka*, *vâkıa*, *sâhha* gibi kelimelerin ya bir yok oluşa ya da bir uyanış ve yeniden dirilişe işaret ettiğini söyleyen M. Ali'ye göre bütün bu kelimeler aynı zamanda eski bir düzenin ortadan kaldırılıp yenisinin tesis edileceğini bildirir. Nitekim 75.Kıyâme 6-25, 77.Mürselât 8-11, 78.Nebe' 17-20, 79.Nâzi'ât 6-14, 42-44, 99.Tekvir 1-6; 69.Hâkka 13-18 gibi ayetlerdeki tasvirler de bu bildirim farklı şekillerdeki ifadesidir. Bununla birlikte kıyametle ilgili ayetlerdeki tasvirler sadece kozmik sistemin yıkılıp yerine başka bir düzenin tesis edilmesi anlamına gelmez.

Anlaşıldığı kadarıyla M. Ali'ye göre ilgili ayetlerin bildik anlamda kıyamet ahvaliyle ilişkili biçimde yorumlanması, Kur'an'daki yüzlerce ayetin bugüne ya da şimdiye dair hiçbir şey söylememesi, dolayısıyla aktüel değer taşımaması gibi bir soruna yol açmaktadır. Kur'an'ın her çağ ile çağdaş olduğuna ve bu özelliğiyle bütün insanlığın idrakine sunulması gerektiğine inanan M. Ali'nin nazarında bu sorunu bertaraf etmenin hermenötiksel yolu ilgili ayetlere kıyamet kelimesinin kök anlamıyla da ilintili olarak manevî-ruhî diriliş (kıyam) manası yüklemektir. Buna göre Kur'an'da kıyamet kelimesi bildik anlamda kıyameti ifade etmekle birlikte Arapların Hz. Peygamber vasıtasıyla manevî bakımdan dirilmesine de işaret eder.⁵² Ayrıca, kıyametten söz eden birçok ayet dünyada gerçekleşen ve gerçekleşecek olan hadiselerin sembolik anlatımından ibarettir. Bu bağlamda M. Ali kıyamet gününün dehşetinden dolayı çocukların saçlarının ağaracağından, göklerin parçalanacağından ve böylece Allah'ın vaa-dinin yerini bulacağından söz eden 73.Müzzemmil 17-18. ayetlere şöyle bir izah getirmiştir:

İslam'ın oldukça erken dönemlerinde inen ve inkârcıların [kıyamet gününde] yüzleşmeleri kaçınılmaz olan kötü akıbet hakkında uyarıldıklarından söz eden bu ayetlerde o gün ortaya çıkacak dehşetli manzara *çocukların saçlarının ağarması ve gökyüzünün parçalanması* şeklinde tasvir edilmektedir. Müfessirler bu ifadeleri o günün dehşetini anlatan alegorik bir

⁵² M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 206-208; a. mlf., M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1154, [2a].

tasvir olarak kabul ederler. Nitekim Râzî'nin de belirttiği gibi böylesi dehşetli günleri anlatmak için Arapçada "çocukların perçemlerini ağartan gün" tabiri kullanılır. *Gökyüzünün parçalanması* ifadesinin bir önceki mecazi ifadeyle bağlantılı biçimde kullanılması, söz konusu parçalanmanın da mecazi anlam taşıdığına delil teşkil eder. Aslında bu tasvir hem kıyamet gününe hem de inkârcıların bu dünyadaki helakine hamledilebilir. Göğün dürülmesi (21.Enbiya 104), göğün yarılması (73.Müzzemmil 18; 82.İnfitar 1), göğün örtüsünün kaldırılması (81.Tekvir 11) ve buna benzer tasvirler gerçekte dehşetli olayların ve felaketlerin vukuu kaçınılmaz olan bir eski düzenin yok edilip yerine yenisinin getirilmesi hadisesine işaret eder. O halde söz konusu tasvirler kıyametle başlayacak olan yeni bir düzene işaret ettiği gibi, bu dünyada bir toplumun helakine de delalet eder.⁵³

Görüldüğü gibi M. Ali bu âlemdaki kozmik düzenin alt-üst olması anlamında bir kıyamet gerçeğini inkâr etmemektedir. Ancak o, daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'daki her ayeti mana ve mesaj bakımından özellikle insan ve toplumla ilişkilendirerek evrenselleştirme gayretiyle, kıyamet ahvaliyle ilgili tasvirleri daha ziyade alegorik manada anlayıp yorumlamayı tercih etmiş gözükmemektedir. Ona göre kıyametle ilgili ayetler, salt dünyanın sonu ya da kozmik düzen değişimiyle ilişkilendirildiğinde, bu ayetlerdeki içerik gelecekteki müphem bir zamanda vuku bulacak bir dizi korkunç olayın tasvirinden ibaret kalacak ve bu durum Kur'an'daki birçok ayetin mana ve mesajını aktüel açıdan önemli ölçüde daraltacaktır. İşte bu yüzden, ilgili ayetler bildik anlamda kıyametten ziyade sembolik anlamda İslam'ın muzafferiyeti, insanların manevî-ruhî dirilişi gibi manalara hamledilmelidir.

Bu yorumlarına paralel olarak cennetle ilgili ayetleri de batınî anlayışla izah eden M. Ali'ye göre iman eden ve salih amel işleyenler için zeminlerinden ırmaklar akan cennetlerin bahşedilmesi, sembolik manada, ruhanî hayatın suyu mesabesinde olan imanın nehirlerle dönüşmesini, imandan neşet eden salih amellerin ise ahirette yeşerecek ağaçlar için tohum olmasını ifade eder. M. Ali 13.Ra'd 35 ve 47.Muhammed 15. ayetlerdeki *meselü'l-cennetilleti vu'ide'l-müttekûn* (Muttakilere vaat edilen cennetin misali) ibaresine istinaden cennetin "zeminlerinden ırmaklar akan cennetler" şeklinde betimlenmesinin bir temsil (örnekleme) ya da teşbih (benzetme) olarak anlaşılması gerektiğini söyler.⁵⁴ Nitekim 47.Muhammed 15. ayette

⁵³ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1147-1148, [18a]. "Çocukların saçlarının ağarması" ifadesiyle ilgili mecazi yorum M. Esed tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1201, [10. not].

⁵⁴ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 218-220.

de su, süt, bal ve şarap ırmaklarının hepsinden bir örnek ve/veya örnekleme (mesel) olarak bahsedilir. Birçok ayette cennet nimetleri arasında tatad edilen tahtlar, yastıklar, halılar, ziynetler, bilezikler, ipek elbiseler de gerçekte bu dünya hayatına ait şeyler değildir. Dahası bunların cennetteki nimetler kapsamında zikredilmesi insanın mutluluğuna mutluluk katacak bütün her şeyin orada bulunduğunu belirtmek amacına yöneliktir. Cennet nimetlerini gerçek mana ve mahiyetiyle insanoğluna tanıtmak ve tanımlamak mümkün değildir; çünkü insan idraki gaybî alana ait gerçeklikleri kavramaktan acizdir.⁵⁵

M. Ali cennetle ilgili diğer konularda da ilginç görüşler ileri sürer. Mesela, *hûrun îyn* terkinini, erkek ve kadın cinsi için de kullanılan “saf ve güzel eşler” (*pure, beautiful ones*) şeklinde çeviren M. Ali bu terkipteki içermenin kadınlara hasredilmesine itiraz eder.⁵⁶ Buna göre 78.Nebe 33. ayetteki *kevâib-i etrâb* lafzı her iki cinsi de kapsayan “yaşıt eşler” anlamına gelir.⁵⁷ Benzer şekilde, 44.Duhân 54. ayetteki *ve-zevvecnâhum bi-hûrin îyn* ifadesi de, “Biz onları saf ve güzel eşlerle birleştireceğiz” demektir.⁵⁸ Özetle, *hûri'n-îyn* güzel kadınlar demek değildir. Bilakis bu terkinin 52.Tûr 20. ayette ifade ettiği anlam, salih kadın ve erkeklerin nail olacakları cennet nimetleridir. Ayrıca *hûr* ve *îyn* kelimeleri hem erkek hem kadınlar için kullanılan çoğul sözcüklerdir. Bu kelimeler aynı zamanda nitelikler ve ameller için de kullanılır.⁵⁹

Bu izahların çelişkili olduğu söylenebilir; çünkü M. Ali ilkin huri kelimesinin “eş” anlamında her iki cinsi de kapsadığını söylemekte, ancak daha sonra aynı kelimeye gerçek medlülü belirsiz bir nimet manası vermektedir. Bu yüzden “huri”nin bir eş mi yoksa mahiyet ve keyfiyeti belirsiz bir nimet mi olduğu müphemleşmektedir. Diğer taraftan, 44.Duhân 54. ayetteki *zевvecnâhum bi-hûrin îyn* ibaresindeki söz diziminden *hûrûn îyn* ile tezevic edilecek kimse-lerin erkek (*hûm*) oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre *hûrin îyn* cennet dilberlerine delalet etmek durumundadır. Oysa M. Ali'ye göre huri hem erkek hem kadın için kullanılmaktadır.

⁵⁵ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 220.

⁵⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1023, [20a].

⁵⁷ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1172, [33a].

⁵⁸ Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 972. Bu noktada M. Esed'in Kur'an'daki hûri tasvirlerine ilişkin yorumlarının M. Ali'ye ait yorumlarla birebir örtüşüğünü belirtmek gerekir. Örneğin, Esed *hûrun îyn* terimini “saf ve temiz eşler” şeklinde çevirmiş ve bu terimin dişil varlıklar olarak anlaşılmasını reddetmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1104-1105, [8. not]. Yine Esed, *ve-zevvecnâhum bihûrin îyn* ifadesini, “Biz onları saf ve temiz eşlerle birleştireceğiz” şeklinde çevirmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1015.

⁵⁹ Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1024, [20a].

Ancak bu izah makbul sayıldığında, cennette kimin kimle evlendirileceği meselesi anlaşılmasa bir hâl almaktadır.

M. Ali cehennemle ilgili ayetleri de Batınî anlayışa paralel tarzda yorumlamayı tercih etmiştir. Cehennemde yanmayı İslam düşüncesindeki yaygın anlayıştan çok farklı bir şekilde anlayıp yorumlayan M. Ali'ye göre nasıl ki cennet manevî açıdan yüksek seviyede bir hayatı ifade ediyorsa cehennem de aynı anlamda alçalış ve düşüşü ifade eder. Yine nasıl ki huzur ve mutluluk bir cennet imgesiye ateş ve yanma da cehennem imgesidir. Dolayısıyla bu anlamda yanma, dünyada ihtirasla yanmanın sonucundan başka bir şey değildir. Benzer şekilde, verimli bir hayat cenneti, verimsiz ve bereketsiz bir hayat da cehennemi simgeler. Cehennemle ilgili ayetlere bakıldığında genellikle yanma, yıkılma ve düşme/ alçalma denebilecek üç temel husus ön plana çıkar. Bu üç husus aslında insanın ahlakî açıdan düşüklüğüne ve dolayısıyla alçalışına işaret eder. Çünkü insan, süflî arzularına ve ihtiraslarına tutsak olduğunda manevî açıdan derin çukurlara düşer. Kur'an'da cehennem ateşle özdeş biçimde tasvir edilir. Bu tasvirlerdeki ateş aslında bir metafor olup, aşırı ihtiraslardan doğan kin ve nefret ateşini simgeler. Ayrıca, ateş metaforu, işlenen kötülüklerden pişmanlık duymayı da imgeler. Nitekim "Böylece Allah işledikleri günahları onların karşısına yürek yakan pişmanlık acıları olarak çıkaracaktır. Üstelik onlar ateşten asla çıkamayacaklar!" mealindeki 2.Bakara 167. ayette de pişmanlık acısı "ateş" diye ifade edilmiştir.⁶⁰

Öte yandan cehennem, genellikle sanıldığı gibi, sırf azap ve işkence yeri değildir. Aksine cehennem aynı zamanda bir ıslah ve arındırma yeridir. Daha açıkçası cehennemde insan, yapıp ettiği kötülüklerin kendi benliğinde yarattığı kirlilikten arınıp manevî ve ruhanî açıdan terakki etmeye elverişli bir hale gelir. Nitekim Allah, "Biz hangi diyara bir peygamber göndermişsek o diyarın halkını mutlaka kıtlık ve yoklukla sınamışızdır ki Allah'a boyun büküp yakarsınlar." mealindeki 7.A'râf 94. ayette de bildirdiği gibi, insanoğlunun bu dünyada maruz kaldığı bela ve musibetler de aslında ıslah gayesine yöneliktir. Cehennemdeki azap da yine aynı gayeye matuftur ve dolayısıyla azap bir ıslah türüdür. İnsanoğlu bu dünyada kaçırılmış olduğu manevî arınma fırsatını tekrar yakalamak için cehennemdeki azabı çekmek zorundadır. Kaldı ki rahmet ve merhameti kendisine ilke edinmiş olan Allah böyle bir gayeye matuf olmadıkça kullarına azap etmez. Günaha batmış bir halde yaşayan insan, Allah'ın ilgisinden mahrum olur ve aslında en büyük azap da budur. Ancak cehennemde arınarak tekrar Allah'ın seveceği bir kul olmaya hak kazanır. Bu açıdan bakıldığında denebilir ki cehennem aslında

⁶⁰ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 228.

günahkâr insanlar için tıpkı acı söyleyen, dolayısıyla acı veren bir dost gibidir. Nitekim 57.Hadid 15. ayette de cehennem “günahların mevlası” olarak nitelendirilir.⁶¹ 101.Kâria 9. ayette de “ana” diye nitelendirilen cehennemle ilgili bu iki ilginç niteleme gerçekte ateşin tıpkı altının cürufunu temizlemesi gibi, insanı günah cürufundan temizlemek suretiyle arındıracağı- nı ve böylece onu manevî açıdan terakki edebilir hale getireceğini gösterir.⁶²

Cennet ve cehennemle ilgili yorumlarından hareketle denebilir ki M. Ali çok belirgin bir apolojik üslupla modern Batı insanının beğenisine hitap eden yepyeni bir Kur’an üretmektedir. Çünkü cehennem ve azapla ilgili ayetlerin hiçbiri M. Ali’nin yorumladığı tarzda bir anlam ve yoruma müsait olmadığı gibi, ne Hz. Peygamber’in ve ne de sahabenin bu tarz bir yorum ürettiği vakidir. Bununla birlikte tarihsel tecrübeye bu tür yorum örneklerine rastlamak mümkündür. Cennet ve cehennemle ilgili bu yorumlara Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye gibi erken dönem aşırı Şîî fırkalar ile büyük ölçüde bu fırkaların bir uzantısı ve hâsılası sayılabilecek Bâtîniyye-İsmâiliyye fırkasına mensup müelliflerin eserlerinde rastlanmaktadır. Yine bu tür yorumlara İhvân-ı Safâ gibi filozoflar ile Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Adbürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi mutasavvıfların eserlerinde de rastlanmaktadır. Gerek düşüş- yükseliş motifinden, gerekse manevî arınma ve yücelme gibi temalardan gnostik karakterli olduğu anlaşılan bu yorumlara modern dönemde Seyyid Ahmed Han’ın öncülük ettiği Hint İslam modernistlerinin de rağbet ettikleri bilinmektedir.

M. Ali’nin melek, cin ve şeytan gibi ruhanî varlıklara ilişkin yorumları da genel kabul gören anlayıştan oldukça farklıdır. Meleklerle inanmayı en genel çerçevede insanın ruhî- manevî hayatını zinde tutan bir motivasyon kaynağı olarak gören ve bu bağlamda iyilik, güzel-likle ilgili her telkini meleklerle ilişkilendiren M. Ali,⁶³ cin kelimesinin de Kur’an’da iki farklı anlamda kullanıldığını belirtir. İlkine göre cin, duyuyla idrak edilemeyen bir varlık türüdür. Bu varlıkların ateşten yaratıldığı, görevlerinin süffî arzuları tahrik etmek olduğu söylenir.⁶⁴ Cin kelimesi Arap dilinde büyük devlet adamları ve güçlü önderler için de kullanılır. Bu kimseler önemli olduklarından ve halktan uzak durduklarından, teknik ya da terimsel anlamda cinler gibi göze görünmezler. Nitekim İslam öncesi Arap edebiyatında da cin kelimesi insanları ifade etmek için kullanılmıştır. Mesela, Musa b. Câbir’in *fe mâ neferet cinnî* (lafzen cinlerim kaçma-

⁶¹ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 1060, [15a].

⁶² M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 229-231.

⁶³ M. Ali, *The Holy Qur’an*, s. 76, [177b].

⁶⁴ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 142-143.

dı) sözü, "Cinim (Cin gibi olan arkadaşlarım) kaçıp gitmedi(ler)" anlamına gelir. Tebrizî'nin, "Araplar işlerinde hızlı ve zeki olan kimseleri bir cinnîye ve şeytana benzetirler" sözü de burada zikredilmelidir.⁶⁵ Mesela 72.Cin 1. ayette geçen ve Kur'an'ı dinledikleri bildirilen cinlerden maksat, bu surenin "Rabbimizin şanı çok yücedir. O ne eş ne de evlat edinmiştir" mealindeki 3. ayetinden de anlaşılacağı üzere Hristiyanlardır.⁶⁶

Şeytan ile ilgili görüşlerine gelince, M. Ali'ye göre Allah insanda biri manevî hayatı zinde tutan, diğeri maddî/fizikî âleme bağlayan iki arzu/duygu yaratmıştır. Bu iki temel arzu ve duyguya paralel iki farklı varlık kategorisi bulunur. Bunlar melekler ve şeytanlardır. Süflî arzular insanın fizikî hayatı için zaruridir; fakat bu arzular kontrol dışına çıktıkları zaman insanın ulvî-manevî hayatının gelişmesine mani olurlar. Bu yüzden Kur'an'da insanın dünyevî ve süflî arzularını dizginlenmesi istenir. Bu arzular dizginlendiğinde, insan manevî açıdan yükselir.⁶⁷

M. Ali melek, cin, şeytan gibi gaybî varlıklardan söz eden ayetleri ağırlıklı olarak rasyonalist ve natüralist düşünce tarzıyla örtüşür biçimde yorumlamayı tercih etmiş gözükmektedir. Daha açıkçası, M. Ali özellikle kıssalar ve mucizelerle ilgili ayetlerin yorumunda da görüleceği gibi, bu konudaki ayetlere dair yorumlarında da Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur'an ekolünün rasyonalist ve natüralist çizgisini takip etmiştir. Zira Ehl-i Kur'an ekolü de melekleri, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi, yaratılmış nesnelere hususiyetleri olarak telakki etmiştir. Bu ekole göre melek kavramı Kur'an'da kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde insanı cesaretlendiren ilâhî kaynaklı bir moral desteği de ifade eder. Şeytan kavramı ise nesnel gerçekliği bulunan bir varlık olmaktan öte şerri simgeleyen bir metafor olup insanın tabiatındaki kötülük boyutuna işaret eder.⁶⁸

(2) Kıssalar ve Mucizeler

M. Ali'nin kıssalar ve kıssalarda geçen mucizevi olaylara ilişkin yorumlarındaki en dikkat çekici husus rasyonalist ve natüralist bakış açısının egemen olmasıdır. Sözelimi ona göre Kur'an'ın Hz. Musa ile ilgili anlatıları bildik anlamda bir mucizeye işaret etmez. İlgili ayetlerin çok büyük bir kısmını Tanah'taki bilgiler ışığında yorumlamayı tercih eden M. Ali çok kere de filolojik açıklamalara başvurur. Bunun yanında Kur'an'ın kıssalarla ilgili olarak hangi

⁶⁵ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 145; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 314-315, [128a].

⁶⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1140, [1a].

⁶⁷ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 142-144.

⁶⁸ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 161.

konularda konuşup hangi konularda suskun kaldığını da vurgular. Bu bağlamda İsrailoğulları'nın denizi nasıl geçtikleri ve/veya denizin hangi sebeple yarıldığı hususunda Kur'an'ın herhangi bir beyanda bulunmadığını belirtir. Ona göre Tanah'ın, "Rab bütün gece güçlü doğu rüzgârlarıyla denizin geri gitmesine yol açtı (Çıkış: 14:21)." şeklindeki ifadesi rüzgarın denizi geri çekmesi sayesinde İsrailoğulları'nın karşıya geçtiklerini gösterir. Denizden geçişin gel-git olayı esnasında gerçekleşmesi ve bu sırada hışımla İsrailoğulları'nın üzerine gelen Firavun ve ordusunun bu olayı fark edemeyip sulara gömülmüş olması da ihtimal dâhilindedir.⁶⁹ Öte yandan, "Biz Musa'ya şöyle vahyettik: Kullarımla birlikte geceleyin yola çık. Değneğini suya vurarak onlara denizde kuru bir yol aç" mealindeki 20.Tâ-hâ 77. ayet, o zamanlar denizde kuru bir yol olduğunu gösterir.⁷⁰ 44.Duhân 24. ayette geçen *vetruki'l-behra rahvâ* ifadesi ise deniz zemininin sudan arınmış olduğuna işaret eder. Sonuç olarak, Hz. Musa ve İsrailoğulları denizin çekildiği sırada güven içinde karşıya geçmiştir. Firavun ve ordusu ise denizin çekildiği yere gelince suların kabarmasıyla boğulmuştur.⁷¹

Natüralist ve rasyonalist düşüncenin izlerini taşıyan bu yorum bilebildiğimiz kadarıyla Seyyid Ahmed Han'a aittir. Zira Ahmed Han'a göre de İsrailoğulları'nın Kızıldeniz'i geçmesi olayında denizin mucizevî biçimde ikiye ayrılması söz konusu değildir. Nitekim 44.Duhân 24. ayetteki *rahvâ* kelimesi bu olayın gerçekleştiği sırada deniz zemininin sudan arınmış olduğunu gösterir. Bu olay aslında bildik gel-git olayından başka bir şey değildir. Ne var ki bu yorum, devrinin en kudretli adamı olan Firavun ve askerlerinin öteden beri vuku bulan bu doğa olayından habersiz olduğunu varsaymayı gerektirmektedir. Böyle bir varsayımın isabetsiz olduğu açıktır; dolayısıyla Ahmed Han'ın yorumu kabul edilebilir nitelikte değildir.⁷²

M. Ali'nin özellikle Hz. Süleyman'dan söz eden ayetlere ilişkin yorumları çok ilginçtir. Her şeyden önce ona göre Hz. Süleyman'ın olağanüstü güçlere sahip bir figür olduğu düşüncesine dayanan klasik yorumlar isabetsizdir. İlgili ayetlerin birçoğunu Eski Ahit'teki anlatılar ışığında yorumlamayı tercih eden M. Ali 34.Sebe 12. ayette geçen "Rüzgârı Süleyman'ın emrine amade kıldık" (*ve-li süleymâne'r-rîh*) ifadesini özetle şöyle izah eder: "Bu ayette Hz. Süleyman'ın gemilerinin seyri sefere elverişli rüzgârlar sayesinde bir gün içerisinde bir aylık seyahat yaptığı anlatılmaktadır. [Süleyman'ın gemileri hakkında bkz. Kitâb-ı Mukaddes I.

⁶⁹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 27, [50a].

⁷⁰ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 638, [77a].

⁷¹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 969, [24a].

⁷² Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 337-338.

Krallar: 9/26]. Ayette geçen *rîh* kelimesi rüzgâr anlamına geldiği gibi güç, iktidar, egemenlik ve fetih manalarına da gelir. Buna göre denebilir ki Süleyman'ın krallığı o kadar genişti ki doğuya bir aylık yolculuk, batıya da bir aylık yolculuk yapmak gerekiyordu.”⁷³

M. Ali, “Şiddetli esen rüzgârı Süleyman'ın emrine amade kıldık” mealindeki 21.Enbiya 81. ayetin tefsirinde de yine Eski Ahit ve *Jewish Encyclopedia*'ya (Yahudi Ansiklopedisi) atfen aynı paralelde ama daha detaylı bir izahta bulunur. Bu bağlamda, “Kitâb-ı Mukaddes'teki anlatıya göre” der M. Ali, “Hz. Süleyman deniz ticareti konusunda Fenikelilerle işbirliği yapmıştı. Bu iş birliği çerçevesinde her üç yılda bir Akabe körfezinin baş tarafında bulunan Ezio-Geber'den muhtemelen Arabistan yarımadasının doğu sahilinde bulunan Ofir'e bir filo gönderirdi. Bu filo gerek bu uzak bölgeden gerekse diğer yerlerden çok büyük miktarlarda altın ve tropikal ürünler getirirlerdi. Bütün bunlar gerek başkentini ve sarayını daha ihtişamlı hale getirme gerekse sivil ve askeri organizasyonunu daha mükemmel bir yapıya kavuşturma konusunda Hz. Süleyman'a sınırsız bir gelir kaynağı sağlardı (Jewish Enc.).”⁷⁴

“Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, cinler onun öldüğünü ancak esasını kemiren bir ağaç kurdu sayesinde fark edebildiler” mealindeki 34.Sebe 14. ayeti de Eski Ahit'e referansla çok ilginç bir şekilde izah eden M. Ali ayette sözü edilen “asa” ve “ağaç kurdu”nun sembolik bir anlam taşıdığı kanaatindedir. Buna göre asayı kemiren kurt, Hz. Süleyman'ın yöneticilik kabiliyeti zayıf olan oğlu Rehoboam'a işaret eder. 38.Sâd 34. ayette sözü edilen ceset de yine Rehoboam'a veya Jeroboam'a işaret eder.⁷⁵ Ağaç kurdu tarafından kemirilen asa ise Rehoboam'ın yöneticilik konusundaki zaafı yüzünden krallığın parçalanmasına işaret eder. Bu ayet aynı zamanda ve mecazi anlamda dünya hayatındaki ihtişamın gelip geçici olduğuna ilişkin bir telmih ve tembihdir.⁷⁶

M. Ali Hz. İsa ile ilgili ayetleri de çok farklı bir zaviyeden yorumlamıştır. Her şeyden önce Kur'an'da Meryem'in kocasından bahsedilmemesi, M. Ali'ye göre İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğini göstermez. Aslında bu durum Hz. Musa'nın babasından bahsedilmemesi gibidir. Şöyle ki Kur'an'da Musa'nın babasından söz edilmemesi nasıl ki onun babasız olarak

⁷³ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 849, [12a].

⁷⁴ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 659, [81a]. Bu yorum hemen hemen aynıyla Esed tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 659, [75. not].

⁷⁵ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 898-899, [34a].

⁷⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 850, [14a].

dünyaya geldiğini göstermiyorsa Meryem'in kocasından ve/veya İsa'nın babasından söz edilmemesi de onun bir bakireden dünyaya geldiği anlamına gelmez. Gerçekte Hz. İsa her insan gibi bir ana ve bir babadan dünyaya gelmiştir. Hz. İsa'nın babası Dülger (Marangoz) Yusuf'tur. Kur'an'da İsa'nın "Meryem oğlu İsa" şeklinde annesine nispet edilerek anılma sebebi Hz. Meryem'in Yusuf'tan daha tanınmış bir figür olmasıdır.⁷⁷ M. Ali'ye göre, "Meryem, 'Rabbim! Ben nasıl çocuk sahibi olabilirim?! Bana hiçbir erkek eli dokunmadı ki' deyince, [melek], 'Öyle ama Allah dilediğini yaratır; çünkü Allah bir şeyin olmasına karar verdiğinde ona sadece 'Ol!' der ve o şey de hemen oluş sürecine girer.'" mealindeki 3.Âl-i İmrân 47. ayette anlatılmak istenen şudur: "Meryem'e bir oğlan çocuğu dünyaya getireceği müjdesi verildiğinde, onun [Yusuf ile] evleneceğine henüz karar verilmişti ve belki de bu karardan kendisine hiç söz edilmemişti. Dolayısıyla Meryem, "Bana hiçbir erkek eli bile değmedi" sözünü bu yüzden söylemiştir. Buna karşılık, kendisine "Öyle ama..." (*even so*) denilmiştir. Bu ifade, "İsa, Allah'ın bir çocuğun doğumuyla neticelenen şartları halketmesiyle varlık kazanıp dünyaya gelecek" manasındadır. Ayetteki ifadeler Meryem'in tabiatta hüküm süren yasaların dışında [mucizevî olarak] hamile kaldığını göstermez. Kaldı ki Meryem'in İsa'dan başka çocukları da olmuştur ve bunların hepsine doğal yolla hamile kalmıştır. Ayetteki *kâle kezâlik* ibaresinden sonraki ifadeler Hz. Meryem'in, kendisine iletilen gaybî bildirim (prophecy) uyarınca bir erkek evlat dünyaya getireceği gerçeğinin ötesinde bir şeyi göstermez. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yaratmaya konu olan her şey ilâhî "Ol" buyruğunca gerçekleşir; bununla birlikte hiç kimse yaratmanın tabiatla hüküm süren yasalara göre gerçekleşmediğini ileri sür[e]mez."⁷⁸

Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiği inancını nefyeden M. Ali, onun çarmıha gerilmesi meselesi hakkında da ilginç görüşler ileri sürer. M. Ali'ye göre Hz. İsa çarmıha gerilmiş ve fakat kurtulmuştur. Bu konuda Kitâb-ı Mukaddes'ten de deliller getiren M. Ali, "*Meryem'in oğlu İsa'yı ve anasını yerleşime elverişli olan ve su kaynakları bulunan bir tepelik bölgede iskân ettik*" mealindeki 23.Mü'minûn 50. ayetin tefsirinde anılan görüşünü kendince şöyle temellendirmeye çalışmıştır:

"*Rabve yüksek arazi, karâr ise işlenmiş toprak veya suyun otlakta kaldığı yer anlamındadır. Bu yerin neresi olduğuna dair zikredilen Kudüs, Mısır, Filistin veya Şam gibi yerler söz konusu tasvire uymuyor. Aksine ayetteki tasvir tam olarak Keşmir vadisine uyuyor. İsrâ-*

⁷⁷ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 148-149, [45b].

⁷⁸ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 149-150, [47a].

il'in kayıp on kabilesinin bir kısmının Keşmir'de olduğu sanılıyor. Ayrıca Keşmir'de Filistin'in birçok köy ve kasabasının adını taşıyan yerler vardır. Bu düşüncelyi destekleyen başka bir delil de İsa'nın ya da Yûz Âsaf'ın kabrinin Keşmir'in başkentinde Han Yâr (Srinagar) belde-sinde bulunmasıdır. Öte yandan, Mü'minûn suresinin peygamberler ile takipçilerinin nihai zaferi ile onların düşmanların elinden kurtarılmasını konu edinmesi, çarımhtan indirilen İsa'nın ortadan kaybolmasıyla ilgili bir ipucu vermektedir. Nitekim 4.Nisâ 157. ayetin notunda da belirtildiği gibi İsa çarımhtan indirildiğinde ölmemiştir. İbn Kesîr'in naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber Hz. İsa'nın 120 yıl yaşadığını söylemiştir. 23.Mü'minûn 50. ayet düşmanların elinden kurtarıldıktan sonra İsa'ya başka bir mekânda sığınacak bir yer verildiğinden söz ediyor. Ayette söz konusu yerin tasviri de yapılıyor. Üstelik Keşmir'deki mezarın İsa'ya ait olduğuna dair yeterli kanıt olması bizi ayetteki yerin Keşmir olduğu sonucuna götürüyor. Bu konudaki deliller şöyle sıralanabilir:

(1) Keşmirlielerin şifahi geleneğine göre mezar nebi olarak bilinen, iki bin yıl kadar önce Batı'dan Keşmir'e gelen Yûz Âsaf adındaki birine aittir.

(2) İki yüz yıl kadar önce yazılmış *Tarih-i A'zamî* adlı bir kitabın 82. sayfasında mezarla ilgili olarak, "Mezarın umumiyetle bir peygambere ait olduğu biliniyor. Bu kişi yabancı bir yerden gelen, adı Yûz Âsaf olan bir prensti" şeklinde bir ifade yer almaktadır.

(3) Bin yıllık *İkmalu'd-Dîn* adlı Arapça bir eserde Yûz Âsaf'ın bazı memleketlere gittiği yazılmıştır.

(4) Yûz Âsaf'a ait hikâyenin çok eski bir versiyonuna dayanan Joseph Jacops, İsa'nın sonunda Keşmir'e ulaştığını ve orada öldüğünü söylemektedir.

İşte bütün deliller gösteriyor ki Hân Yâr'daki (Srinagar) mezar Yûz Âsaf'a aittir. Peki, Yûz Âsaf kimdir? Yûz Âsaf Hz. İsa'dır. Çünkü Yûz ile Yasu/Yeşu kelimeleri arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Yasu İsa'nın İbranice şeklidir. Ayrıca Yûz Âsaf ile İsa'nın öğretileri arasında da şaşırtıcı bir benzerlik vardır.⁷⁹

M. Ali'nin en iyimser nitelendirmeye aşırı denebilecek bu yorumları aslında Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'e aittir. Dolayısıyla yukarıda nakledilen yorumlar Gulâm Ahmed'in görüşlerini sözde Kur'an'a dayandırma girişiminden ibaret gözükmektedir. Gulâm Ahmed'in iddiasına göre seyyah olduğu için Mesih adıyla anılan Hz. İsa'nın Keşmir'e yerleş-

⁷⁹ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 689-690, [50a].

me ihtimali varittir. Üstelik o Afganistan'da bir süre kalmış ve burada evlenmiş olabilir. Öte yandan Budizm'le ilgili kitaplarda Hz. İsa'nın Pencab yöresine geldiği bildirilir. Ayrıca, "Meryem'in oğlu İsa'yı ve anasını yerleşime elverişli olan ve su kaynakları bulunan bir tepelik bölgede iskân ettik" mealindeki 23.Mü'minûn 50. ayet Keşmir'e işaret eder. Bu da Hz. İsa'nın annesiyle birlikte buraya yerleştiklerini gösterir. İncil'i tebliğ etmek üzere Keşmir'e giden Hz. İsa burada 120 yıl yaşamış ve Srinagar'da defnedilmiştir.⁸⁰

Gulâm Ahmed bütün bu görüşleri kendisinin "Beklenen Mesih" olduğu iddiasını temellendirmek için ortaya atmıştır. Zira Hz. İsa Keşmir'de vefat ettirilince Hıristiyanlığın inanç esaslarından biri olan ve Müslümanlarca da kıyamet alametleri arasında sayılan "Mesih'in dönüşü" konusunda ilk önemli adım atılmış ve gelmesi beklenen Mesih'in en azından İsa b. Meryem olmadığı ortaya konulmuş olur. Bu durumda, "Mesih kimdir ve gelecek midir?" sorusuna Gulâm Ahmed, "Mesih'in nüzülü haktır ve mutlaka vuku bulacaktır" cevabını verdikten sonra bu muntazar Mesih'in İsa b. Meryem değil, Muhammed ümmetinden biri ve pek tabîî ki kendisi olduğunu iddia etmiştir.⁸¹

İğincir, M. Ali birçok ayeti yorumlarken sıklıkla aklın imkânlarına başvurmakta; ancak Gulâm Ahmed'in "Muntazar Mehdi, Mesih" olarak görme konusunda akli adeta rafa kaldırmakta; bundan da kötüsü bu tuhaf inancı Kur'an'la temellendirmeye çalışmaktadır. Mesela, Allah'ın müminlere dünyevi güç ve iktidar imkânı bahşedeceği vaadinden söz eden 24. Nur 55. ayetin tefsirinde şunları kaydetmektedir: "Bu ayet her ne kadar İslam egemenliğinin açıkça tesis edileceği vaadini içerse ve vaat edilen topraklarla ilgili olarak Müslümanların İsrailoğulları'na halef olmasından söz etse de, ayette İsrailoğulları'nın arasından peygamberlerin ortaya çıktığı gibi Müslümanların arasından da mücedditlerin zuhur edeceğine bir işaret vardır. Nitekim Hz. Muhammed bir hadisinde, 'Şüphesiz ki Allah her yüzyılın başında bu ümmete din işlerini yenileyecek bir müceddit gönderecektir.' buyurmuştur. Dolayısıyla söz konusu ayetteki vaat Hz. Muhammed'in sadece dünyevi haleflerine değil aynı zamanda manevî haleflerine yöneliktir... Ahmediyye hareketinin kurucusu merhum Kâdiyânî Gulâm Ahmed'in iddiası da buna dayanır. Nitekim Gulâm Ahmed, hicrî on dördüncü yüzyılın müceddidi ve Müslümanlar arasında geleceği beklenen Mesih olduğunu söylemiştir."⁸²

⁸⁰ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 130-131.

⁸¹ Bkz. Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 131-132; a. mlf., "Mehdi ve Mesih Üzerine", (*Ehl-i Sünnet Tetkikleri* içinde), İstanbul 1989, s. 285.

⁸² M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 712, [55a].

(3) Toplumsal Düzen ve Hukuk

M. Ali toplumsal düzen ve hukukla ilgili ayetlerin yorumunda klasik İslam modernizmine özgü apolojik (savunmacı) bir dil ve üslup kullanmaktadır. Kölelik, cariyelik ve cihad gibi konulara ilişkin açıklamalarında bu üslup açıkça kendini göstermektedir. Ancak o, bu üslubuyla bir yandan Batılı paradigmaları terakki addettiğini, bir yandan da Kur'an'dan vazgeçmeyi göze alamadığını ortaya koymaktadır. Mesela M. Ali hırsızlık suçu için el kesme konusunda ilk olarak ayetteki *fekta'û* (kesiniz) lafzının “el kesme” manasının yanında mecazi olarak da anlaşılabilirliğini belirtir ve bu ilginç görüşüne İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ına atfen Arap dilindeki *kata'a lisânehû* (Onu susturdu) deyimsel ifadesini delil gösterir. Buna göre “el kesme” (kat-ı yed) tabiri de “hırsız hapsetmek veya buna benzer bir yolla cezalandırmak” şeklinde bir manaya hamledilebilir.⁸³ Ancak hemen belirtelim ki söz konusu tabire böyle bir mana takdirini mümkün kılacak lisanî bir şahit yoktur. Nitekim M. Ali de lisanî şahit konusunda *kata'a* fiilinin “yed” (el) kelimesiyle değil “lisan” (dil) kelimesiyle kullanımına atıfta bulunmakta, ardından “dilini kesmek” yani “susturmak” anlamındaki *ka'ta'a lisânehû* deyimine kıyasla kat-ı yed tabirine de “hırsız susturmak”, yani hapis yoluyla suçtan alıkoymak gibi bir mecazi mana uyarlamaktadır. Ancak herhangi bir kelime veya tabirin mecazi anlamı bu tür kıyaslara değil, toplumsal oydaşıma dayanır. Daha açıkçası, Arap dilindeki muvadaaya (toplumsal oydaşım) dayanmayan bir mecazi anlamın geçerliliğinden söz etme imkanı yoktur. Kaldı ki M. Ali lisanî şahit olarak gösterdiği *kata'a lisânehû* ibaresini de eksik nakletmiştir. Çünkü bu ibare bir kimsenin sürekli sızlanma ya da şikâyetinden kurtulmak için kendisine ihsanda bulunmak suretiyle susturmayı ya da vulgarize tabirle o kimsenin dırdırından kurtulmayı ifade eder. Mesela *iktaû 'annî lisânehû* ifadesi, “Ona bir şeyler verip memnun edin de sesini kessin” anlamına gelir.⁸⁴

Bu örneklerden anlaşılacağı gibi *kata'a lisânehû* deyimindeki susturma, cezalandırmaktan öte ihsanda bulunmayla ilgilidir. Mademki bu deyimle kat-ı yed (el kesme) tabiri arasında “susturma” manasına dayanan bir kıyas yapılmakta ve sonuçta hırsız susturma ve/veya alıkoyma gibi bir mecazi manaya ulaşılmakta, o halde hırsızın da hapis veya başka bir yolla cezalandırılarak değil, atıyye ve ihsanla ödüllendirilerek susturulması/alıkoyması icap eder. Sonuç itibarıyla, bu lisanî argümanın 5.Mâide 38. ayetteki *fekta'û eydiyehümâ* ibaresinin el kesme anlamına gelmeyeceğine delil gösterilmesinin iler tutar bir tarafı yoktur. M.

⁸³ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 554; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 259, [38a].

⁸⁴ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 2003, VII. 418.

Ali Kur'an'ı her bakımdan evrensel kabul ettiği için, hırsızlık suçuyla ilgili ayetteki hükmün tarihsel olduğunu söyle[ye]memekte, ama Kur'an mesajını özellikle modern Batı insanının idrakine sunmak gibi temel bir hedefi de bulunduğu için, söz konusu hükmü hedef kitle nazarında kabul edilebilir hâle getirmek uğruna çok belirgin bir apolojik üslupla zorlama te'vile sığınmış gözükmektedir.

M. Ali kölelik ve cariyelikle ilgili bir dizi ayete ve tarihsel tecrübeye rağmen "İslam'da kölelik ilga edilmiştir" anlamına gelen gibi bir iddiada bulunmuş ve bu iddiasına, "[Ey Müminler!] Kâfirlerle savaşa tuttuğunuzda öldürücü darbeyi hemen vurmaya bakın. Onları tamamen etkisiz hâle getirdiğinizde sağ kalanlarını esir alın. Savaş sona erdiğinde ise esirleri ister karşılıksız olarak ister bir bedel karşılığında serbest bırakın..." mealindeki 47.Muhammed 4. ayeti delil göstermiştir. Bununla birlikte *mâ meleket eymânüküm* ibaresinin geçtiği ayetlerin izahında kölelerden söz etmiştir. Mesela, 23.Mü'minün 6. ayette geçen *mâ meleket eymânüküm* ibaresini "köleler, cariyeler" (slaves) olarak tefsir etmiştir. Yine aynı ibareye 24.Nür 31. ayetin izahında "erkek ve kadın köleler" (*male and female slaves*) şeklinde bir anlam vermiştir.⁸⁵ Bunların yanında 33.Ahzâb 59. ayetteki "cılbab" (dış giysi) emrinin hür kadınları cariyelerden tefrik/temyiz etmeye yönelik olduğunu söylemiştir.⁸⁶

Bu durumda ister istemez şöyle bir soru akla gelmektedir: Mademki 47.Muhammed 4. ayet köleliğin ilgasına delalet etmektedir; öyleyse köleler ve cariyelerden söz eden bütün ayetler mensuhtur. Ancak M. Ali bu ayetlerin hiçbirinde neshten söz etmemiştir. Kaldı ki o neshi bütünüyle reddetmiştir. Peki, bu durumda, kölelerden söz eden onca ayet nasıl izah edilecektir. M. Ali, bu ayetleri nasıl izah etmek gerekiyorsa öyle izah etmiştir. Yani ayet kölelerden söz etmişse o da bu hususu açıkça belirtmiştir. Hâl böyle iken *The Religion of Islam* adlı eserinde 47.Muhammed 4. ayeti köleliğin ilgası hususunda en güçlü delil olarak göstermiştir. Oysa bu ayetle böyle bir istidalde bulunma imkânı yoktur. Fakat M. Ali bu konuda imkânsız mümkün kılmak zorundadır. Çünkü onun temel kabulüne göre Kur'an'daki her ifade evrensel ve tarih-üstü mesajlar taşımaktadır. Ne var ki böyle bir kabulden hareket edildiğinde kölelikle ilgili ayetlere modern dünyanın tarihselliğinde anlamlı bir karşılık bulmak pek mümkün değildir. Bu yüzden M. Ali de kâh köleliğin ilgasından, kâh bu konuyla ilgili ayetlerin yanlış anlaşıldığından söz etmek durumunda kalmıştır. Bu arada *mâ meleket eymânüküm* ibaresine "evlilik yoluyla meşru şekilde sahip olduğunuz kadınlar" (those whom you have lawfully taken

⁸⁵ Bkz. M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 685, [6a]; 705, [31c].

⁸⁶ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 843, [59a].

in marriage) şeklinde ilginç bir anlam takdir etmiş ve bunu da *eymân* kelimesinin aynı zamanda sözleşme anlamı taşıdığı, dolayısıyla evliliğin de bir tür sözleşme olduğu gerekçesine dayandırmıştır.⁸⁷

Genelde Kâdiyânîliğin özelde M. Ali'nin kayda değer bulunan ama aynı zamanda tartışmaya açık olan yorumlarından biri de Kur'an'da cihad kavramıyla ilgilidir. Şöyle ki M. Ali'ye göre cihadın "gayri müslimlerle savaş" şeklinde tarif edilmesi yanlıştır; keza Batılı yazarların "İslam'ın yayılması için yapılan kutsal savaş" şeklindeki cihad telakkisi de yanlıştır. Zira *cihad* kelimesi Kur'an'da Allah'a yakınlaşmak için verilen mücadeleyi ifade eder. Mesela, Mekke dönemine ait Ankebût suresinin 69. ayetinde geçen *cihad* kelimesi, "Allah'a yakınlaşmak amacıyla yapılan manevî/ruhî mücadele" anlamındadır. "Allah için cihad edin" emrini içeren 22.Hacc 78. ayetteki *cihad* da yine Allah'a kurbîyet maksadıyla sarfedilen çaba anlamındadır. "[Ey Peygamber!] İnkârcılara boyun eğme; onlara karşı Kur'an'ın desteğiyle var gücünle cihad et" mealindeki 25.Furkân 52. ayette geçen *cihad* ise kâfirlere karşı kılıçla değil Kur'an'la yapılan bir mücadeleyi ifade eder. Bununla birlikte, Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde kendilerini düşmandan korumak için ister istemez kılıca sarılmak zorunda kaldılar. Bu yüzden korunma ve savunma uğruna verilen bu silahlı mücadele de doğal olarak cihada dâhil oldu. Ancak yine de cihad kelimesi Medenî surelerde bile genel çerçevede mücadele manasında kullanılmıştır. Mesela, "Ey Peygamber! Kâfirler ve münafıklarla cihad et (...)" mealindeki 9.Tevbe 73. ayette geçen *cihad*, kâfirler ve münafıklara karşı savaşmak manasından ziyade, tıpkı Mekkî surelerdeki anlam ve kullanımında olduğu gibi, kâfirler ve münafıkları İslam'a kazandırmak için mücadele etmek anlamındadır. Diğer ayetlerde de cihadın salt savaşmak anlamına geldiğini düşünmek hatadır. Özetle cihad kelimesi -siyak-sibakın savaş anlamını gerektirdiği yerler de dâhil- genel çerçevede mücadele anlamı taşır.⁸⁸

M. Ali'nin cihadla ilgili bu görüşleri bir yönüyle Batılı araştırmacıların eleştirilerine karşı bir apoloji, diğer yönüyle de Kâdiyânîliğin Hindistan'daki İngiliz sömürge yönetimine mutlak itaat ve sadakat politikasının (loyalizm) bir yansıması gibi gözükmektedir. Nitekim Kâdiyânîliğin kurucusu Gulâm Ahmed'in cihad konusundaki şu ifadeleri de bunu teyit etmek-

⁸⁷ M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 202, [24a]; a. mlf., *The Religion of Islam*, s. 492-493. Bu zorlama yorum aynıyla M. Esed tarafından da benimsenmiştir. Zira Esed'e göre de *ev-mâ meleket eymânüküm* ibaresi "meşru şekilde [nikâh yoluyla sahip olduğunuz kadınlar" (those whom you rightfully possess) anlamına gelmektedir. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 101 [4. not]; a. mlf., *Kur'an Mesajı*, 132, [4. not].

⁸⁸ M. Ali, *The Religion of Islam*, s. 405-408; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 416, [73a]; s. 725, [52a].

tedir: “Kur’an’da İslam’ın propagandası için cihad yoktur. Cihada nefsi savunma için izin verilmiştir. Bir Mesih olarak ben kan dökmem, dilimle adaleti yerine getiririm. Öte yandan Kur’an ve Hz. Peygamber İslam’ın propagandası için kuvvet kullanılmasını yasaklamıştır. Hem artık kılıçla cihad zamanı geçmiştir. Kalem, dua ve büyük kerametlerle yapılacak olandan başka cihad kalmamıştır.”⁸⁹

Hiç şüphesiz Gulâm Ahmed ve M. Ali’nin cihadla ilgili bu görüşleri Hindistan’ı işgal edip sömüren İngilizlerin işine yaramıştır. Buna mukabil Gulâm Ahmed de hem sömürgeci İngilizlere sırtını dayayarak görüşlerini rahat bir şekilde ifade imkânı bulmuş, hem de İngiliz idaresinin sağladığı maddî ve manevî nimetlerden de bolca yararlanmıştı.⁹⁰ Ancak Gulâm ve takipçilerinin bu politik tercihleri, İslam dünyasında Kâdiyânîliğin mahkûm edilmesi gibi haklı bir karşılık bulmuştur.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Kâdiyânîlik hareketinin Lahor kolunun kurucusu olan Mevlana Muhammed Ali’nin Kur’an ve tefsirle ilgili eserlerinin en önemlisi, *The Holy Qur’an with English Translation and Commentary* adını taşıyan, 20. yüzyılın başlarından itibaren çok sayıda baskısı yapılan ve birçok Batı diline çevrilen meal-tefsiridir. *The Holy Qur’an* aynı zamanda Muhammed Esed’in özgün kabul edilen yorumlarına -her ne kadar Esed, M. Ali’nin ismini zikretmese de- referans teşkil etmesi hasebiyle bir kaynak eser olma özelliğine sahiptir.

M. Ali’ye göre birçok yönden muciz bir kelim olan Kur’an her türlü tahriften masun, tüm zamanlara hitap eden bir kitaptır. İlahi kelâmın evrensel olma özelliğine halel getirecek görüşleri muteber saymayan M. Ali, Kur’an’ın vahyin en üst mertebesi olduğunu söyler; ancak vahyin ilahî ilham anlamında devam ettiğini de ileri sürer. Bunun yanında M. Ali Kur’an’ın evrensel bir mesaj olduğunu belirtir ve evrenselci bakış açısından hareketle birçok ayetin tefsirinde esbâb-ı nüzul rivayetlerine karşı mesafeli durur. Yine aynı sebeple klasik nesh teorisini reddeder. Öte yandan lafzî tercüme tekniğini yansıtan mealindeki açıklama/tefsir notlarında birçok deyimsele ifade ve kavramın manasını tam olarak aktarmaya, ayrıca Kur’an mesajını çağdaş dünyaya sunma konusuna da çok büyük önem atfeder.

⁸⁹ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 182-183.

⁹⁰ Fiğlalı, *Kâdiyânîlik*, s. 183-184.

Tefsirde eklektik (seçmeci) denebilecek bir anlayışı benimsemiş gözükten M. Ali birçok ayetin tefsirinde klasik müfessirlerden farklı görüşler ortaya koymuştur. Mesela gaybî varlık alanlarıyla ilgili ayetleri İslam düşüncesinde yaygın kabul gören anlayışlardan oldukça farklı biçimde izah eden M. Ali Kur'an'daki her ayeti mana ve mesaj bakımından evrenselleştirme gayretiyle, daha ziyade sembolik ve metaforik manada anlayıp yorumlamayı tercih etmiştir. Melek şeytan, cin gibi gaybî-ruhanî varlıklardan söz eden ayetlerin ve kıssalardaki mucizevî olaylara yönelik ayetlerin tefsirinde de hemen bütün müfessirlerden farklı görüşler ortaya koymuştur.

Geleneksel olarak mucize kabul edilen Kur'an ifadelerini yorumlama hususunda M. Ali'nin rasyonalist ve natüralist bir eğilime sahip olduğu, dolayısıyla bu konuda Hint-İslam modernistleriyle aynı çizgide yer aldığı söylenebilir. Bununla birlikte onun "mucize"nin imkânını reddetmediği de belirtilmelidir. Bu noktada M. Ali'nin geleneksel düşünce ile pozitivist, natüralist ve rasyonalist düşünce arasında sıkıştığı söylenebilir.

M. Ali, Batılı insan nazarında çok ağır ve sert görülme ihtimaline binaen kölelik, cariye ve cihadla ilgili ayetlerin tefsirinde apolojik bir üslup kullanmıştır. Bizce bu üslup onun bir yandan Batılı paradigmaları terakki addettiğini, bir yandan da Kur'an'a sadakatten vazgeçmeyi göze alamadığını ortaya koymaktadır.

Qadianism (Ahmadism) and The Qur'an in the Context of Maulana Muhammad Ali's Qur'an Translation and Commentary

Citation / ©- Ünsal, H. (2010). Qadianism (Ahmadism) and The Qur'an in the Context of Maulana Muhammad Ali's Qur'an Translation and Commentary, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (1), 125-160.

Abstract- *This study is intended to analyze and criticise the translation and commentary on the Qur'an entitled The Holy Qur'an with English Translation and Commentary by Maulana Muhammad Ali Lahori (d. 1951), leader of the Lahori Ahmadism, being a branch of Qadianism or Ahmadism, founded by Mirza Ghulam Ahmad (d. 1908).*

Keywords- *Maulana Muhammad Ali, Qadianism (Ahmadism), Qur'an translation, commentary.*

Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Dr. Recep TUZCU*

Atf / ©- Tuzcu, R. (2010). Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 161-193.

Özet- Bazı hadis kitaplarında Hz. Muhammed'in terinin güzel koktuğu rivayet edilmektedir. Fakat onun teri konusundaki rivayetler, isnad açısından tenkide uğramış, merdud rivayetlerdir. Rivayetin metinleri, Kur'an, Sünnet ve ilmin verileriyle değerlendirildiğinde, güzel kokan şeyin Hz. Peygamber'in teri değil; onun sürüldüğü kokuya ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Mevzu rivayetlerde yer alan gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığı ve kokusunu ondan aldığı düşüncesi Türk İslam Edebiyatına da konu olmuştur. Edebiyatımızdaki rivayet kaynaklı bu imgeler, Hz. Peygamber'i çok iyi tanımayan halk kitlesi arasında "yanlış bir peygamber tasavvuru" geliştirmiş, gülün kokusunun Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığı batıl inanışına, kaynaklık etmiştir.

Anahtar Kelimeler- Peygamber, Ter, Güzel koku, Gül.

§§§

Giriş

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in yaratılış bakımından diğer insanlardan farklı ve beşer üstü vasıflara sahip olduğunu bildiren bir takım rivayetler hadis kitaplarında yer almaktadır. Hz. Peygamber'in hasâisinden kabul edilen nübüvvet mührü, gözleriyle arkasını görmesi, terinin güzel kokması, gölgesinin görülmemesi, üzerine sinek konmaması, cinsel kuvvet açısından çok güçlü

* Adana İHL Meslek Dersleri Öğretmeni.

olması ve idrarının şifa olduğunu haber veren rivayetlerden bunlar arasında yer alır.¹ O'na atfedilen birtakım biyolojik olağanüstü özelliklerin rivayetlere girmiş olması sadece halk arasında değil İslam âlimleri arasında da bazı yanlış kanaatlerin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Bu rivayetlerde yer alan hususlar Hz. Peygamber'in şanını yüceltme amacını taşımakla beraber, aslında onu her şeyden önce ahlakıyla örnek bir beşer olarak sunan Kur'ân betimlemesinden uzaklaştırdığı gibi, onu model almak isteyenlerin ilgisini de farklı yönlere çekmektedir.

Hz. Peygamber'in terinin misk² gibi koktuğu, bir kadın sahabînin onun terini koku malzemesine karıştırarak teberrük ettiği hatta bu hususta tasvip gördüğü ifade edilmektedir. Sahih

¹ el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, es-*Sahih*, Thk. Mustafa Dîb el-Buga, III. Baskı Beyrut 1987, *Vudu*, 40, *Menâkıb*, 22, *Merdâ*, 18; *İsti'zân*, 41; *Gusl*, 24; *Nikâh*, 102; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, es-*Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1992; *Fedâil*, 83-85,109; *Hayz*, 28; *Salât*, 112-113; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, es-*Sunen*, (Thk.: .Mustafa Kemal Yusuf el-Hût), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1408/1987, *Menâkıb*, 3, 11; *Birr*, 69; *Ezân*, 71-72, *Salât*, 40; İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, es-*Sunen*, thk. M. Fuad Abdalbâkî, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1992, *Tahâre*, 101; en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdirrahmân, es-*Sunen*, Thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbuatî'l-İslâmiyye, II. Baskı, Halep 1986/ 1406, *Nikâh*, 1; *Tatbik*, 60- *Sehv*, 102; *Zinet*,118; *Birr*, 69; *Zinet*,118; *Taharet*, 106; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, es-*Sunen*, Thk. Huseyn Selim Esed, Dâru'l-Kitâbu'l-A'râbî, I. Baskı, Beyrut 1407, *Salât*, 72; *Mukaddime*, 10; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, İstanbul 1402/1982, I, 233, III, 434-442, IV, 19, 329; V, 35-77-82-83-90-95-98-104-340-341-354-442-443; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, I. Baskı, Riyad 1409, VI, 323; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim et-Teymî el-Bustî, es-*Sahih*, thk. Şuayb el-Arnavut, II. Baskı, Beyrut 1414/1993, IV, 8; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk Ebû Bekr es-Sulemî en-Neysâbüri, *Sahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut 1970/ 1390, III, 107; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvedullah b. Muhammed, Abdul Muhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415, V,160; *el-Mu'cemu'l-Kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Sekafi, Mektebetü Ulûmî'l-Hikem, 2. Baskı, Musul 1983/1404, XV, 89; es-Suyutî, Celâlüddin Ebî'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr Kemâleddin , *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Thk.Muhammed Ali Beydâvî, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye Beyrut trs. // 101-103, 104, 114-166, 117, 122.

² Misk, tabii koku çeşitlerinden biridir. Bir tür erkek ceylanın karın derisinin altından elde edilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu kokunun diğer kokulardan üstün ve muteber olduğunu beyan etmektedir.

hadis kitaplarında yer alan bazı rivayetlerde "Hız. Peygamber'in terinin miskü amber gibi koktuğu"³ bildirilen uydurma rivayetleri toplayan kaynaklarda da "gölün kokusunun onun terinden yaratıldığı-na"⁴ dair haberler bulunmaktadır.

Biz bu çalışmada Hız. Peygamber'in terinin misk gibi kokması konusundaki rivayetleri isnad ve metin açısından kendi içinde değerlendireceğiz. Daha sonra rivayetlerin metnini, Kur'an, hadis ve sünnet, tarihi veriler ve ilmi veriler gibi metin dışı unsurlarla değerlendirmeye tabi tutacağız.

I- Hız. PEYGAMBER VE TERİ'NİN GÜZEL KOKMASI

Bazı sahabilerin Hız. Peygamber'in bedeninde neşet eden saçı ve terini hatıralarını bereket olsun diye teberrüken sakladıkları hadis kitaplarında yer almaktadır.⁵ Bu sahabilerden birisi de Ümmü Süleym'dir. O'nun, Hız. Peygamber'in sa ve terini teberrüken koku şişesine kattığı haber verilmektedir. Ayrıca bu konudaki rivayetlerde Hız. Peygamber ve terinin miskten daha güzel koktuğu bilgileri de yer almaktadır. Başta sahih kabul edilen hadis kaynakları olmak üzere, hasâis, delâil ve uydurma haberleri toplayan kitaplardaki Hız. Peygamber'in teri ile ilgili rivayetleri kronolojik olarak değerlendirmek istiyoruz.

³ el-Buhârî, *İsti'zân*, 41; Müslim, *Fedâil*, 83-85; et-Tirmizî, *Birr*, 69; en-Nesâî, *Zinet*, 118; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 10; Ahmed, *Müsned*, III, 221, 230; Kadı İyaz, Ebu'l-Fadl el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988, s. 48-51; Suyûtî, *el-Hasâis*, I, 114-116.

⁴ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, thk. Ahmed el-Kalaş, Müessesetu'r-Risâle, 4. Baskı, Beyrut 1405, I/301; el-Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali es-Sadıkî, *Tezkiretu'l-Mevdûat*, Kahire 1343, I/1233.

⁵ Müslim, *Fedâil* 75. Hız. Enes: "Rasûlullah (s.a.v.)'ı, berber tıraş ederken gördüm. Ashabı etrafını çevirmişti. Hız. Peygamber (s.a.v.)'in tek kılının yere düşmesini istemiyorlar, herbiri eline düşsün istiyorlardı." İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, I, 247; el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *U'mdetu'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Dâru İhyai't-Turâs, Beyrut trs. III, 38. (Ümmü Süleym'in kocası Ebû Talha Hız. Peygamber'i saçlarını tıraş ettiği ve saçlarının bir kısmını Ümmü Süleyme verip teberrüken koku şişesine koyduğu, diğer kısmını da Hız. Peygamber'in emri ile sahabeye pay ettiğini haber vermektedir.)

A- HADİS KAYNAKLARINDAKİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yaptığımız tespitlere göre Hz. Peygamber'in terine ait rivayetler; İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, el-Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri, et-Tirmizî, en-Nesâî ve ed-Dârimî'nin *es-Sünen*'leri ile delâil ve hasâis türü kitaplarında yer almaktadır. Ma'mer b. Raşid'in *el-Câmi*'i, Abdurrezzâk'ın *Musannef*i ve Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ı gibi hadis kitaplarında söz konusu rivayetler bulunmamaktadır. Sahih hadis kitaplarında yer alan bu konudaki rivayetler şöyledir:

1- Ümmü Süleym'le İlgili Rivayetler

Ümmü Süleym, Enes b. Mâlik'in annesi ve Hz. Peygamber'in süt teyzesidir. Ümmü Süleym, oğlu Enes'i hicret ettiğinde Hz. Peygamber'in hizmetine vermiştir. Hz. Peygamber Ümmü Süleym'in evine vakit buldukça gelerek öğle saatlerinde uyurdu. Ümmü Süleym, Hz. Peygamber'in terini ve saç tellerini teberrüken toplayarak koku şişesine koyduğu hadis kitaplarında yer almaktadır⁶ Söz konusu rivayetler oğlu Enes b. Malik vasıtasıyla nakledilmektedir.

Ahmed b. Hanbel ve Müslim'in bu konuda naklettiği rivayet şu şekildedir:

a- Muhammed b. Râfi', Hiccîn b. el-Müsennâ, Abdülazîz b. Ebî Seleme, İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha tarikiyle rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik'ten şöyle demiştir: "*Nebi (sav) Ümmü Süleym'in evine girer ve o yokken onun yatağında uyurdu. Yine bir gün Hz. Peygamber geldi ve Ümmü Süleym'in yatağında uyudu. Ümmü Süleym'e, "Resûlullah size geldi yatağında uyuyor." denildi. Eve geldiğinde Resûlullah'ı çok terlemiş halde buldu. Terini yatak üzerinde bulunan deri parçasına biriktirmişti. Bohçasından çıkardığı bir bez parçasına emdirerek şişelere sıktı. Nebi (sav) ürpererek uyandı ve: "Ne yapıyorsun Ümmü Süleym?" dedi. O "Ey Allah'ın elçisi çocuklarımız için senin terinin bereket olmasını ümit ediyoruz." deyince. O da: "İsabet ettin." dedi.*"

Ahmed b. Hanbel ve Müslim tarafından rivayet edilen bu hadisin isnadında yer alan; Abdülazîz b. Ebî Seleme, İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha, Enes b. Mâlik'ten hadisi muanan siğası

⁶ el-Buhârî, *İsti'zân*, 41; Müslim, *Fedâil*, 83-84-85; et-Tirmizî, *Birr*, 69; en-Nesâî, *Zinet*, 118; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 103- 221-239-270.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 221, 226; Müslim, *Fedâil*, 84.

ile nakletmişlerdir. Bu durum ise isnadda bir inkıta' ihtimali bulunduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte muhadisler, hadisin isnadında yer alan; Muhammed b. Rafi' b. Yezid el-Kuşeyri (ö. 245)⁸, Hacin b. el-Müsenâ el-Yemânî (ö. 205)⁹, Abdulaziz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Macişun (ö.164)¹⁰ ve İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha Zeyd b. Sehl el-Ensârî en-Neccâr el-Medenî (ö.132)¹¹ adlı ravilerin tamamının sika (güvenilir) olduklarını ifade etmektedirler.

Ahmed b. Hanbel'in bu konuda naklettiği diğer bir rivayet şu şekildedir:

b- Abdulvahhab es-Sakâfi, Eyyub, Enes b. Sîrîn, Enes b. Mâlik'ten şöyle dediğini nakletti: "Rasûlullah Ümmü Süleym'in evine girer, o da ona bir yatak yapar, o da ögle vaktinde uyurdu. Ümmü Süleym, onun terini alır kokusuna karıştırırdı. Ümmü Süleym Hz. Peygamber'e seccade serer o da onun üstünde namaz kılardı."¹²

Bu hadis muanan siğası ile nakledilmiştir. Ravilerden Abdulvehhâb b. Abdilmecid es-Sakâfi (108-194) sika olmakla birlikte son üç yılında hafızası bozulduğundan zayıf (rivayeti delil olmayan) bir ravi kabul edilmektedir.¹³ Rivayetin isnadında yer alan diğer raviler Eyyub b. Ebî Temîme Keysân es-Sahtiyânî Ebû Bekr el-Basrî (66-131),¹⁴ Enes b. Sîrîn el-Ensârî Ebû Musa (v. 85)¹⁵ cerh ve tadiil kitaplarında yer alan kayıtlar açısından sika ravilerdir.

Ahmed b. Hanbel ve İbn Hibban'ın naklettiği diğer rivayet şu şekildedir:

⁸ el-Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc, *Tehzîbu'l-Kemâl*, thk. Beşâr Avad Ma'rûf, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400/1980, XXV, 192-194; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr Beyrut 1404/1984, IX, 141.

⁹ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, V, 483-484; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 190.

¹⁰ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ebû Abdullâh el-Basrî ez-Zührî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdr, Beyrut trs. VII, 323; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, I. Baskı, Dâru'r-Reşîd, Suriye 1406/1986, I, 357.

¹¹ İbn Hacer, *Takrîb*, I, 210.

¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 103.

¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 289; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 368.

¹⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 348.

¹⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, I, 115; Ebû Hatim, Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî et-Temîmî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâ'it- Turâsî'l-A'rabî, I. Baskı, Beyrut 1271/ 1952, II, 287.

c- Muhammed b. Abdullah, Humeyd, Enes b. Mâlik'ten şöyle dediğini nakletti: "Hz. Peygamber Ümmü Süleym'in evine gelir, Ümmü Süleym evde olmadığı halde onun yatağında uyurdu. O geldiğinde onu uyur bulurdu. Bir gün Hz. Peygamber uyuduğunda çok terlemişti, Ümmü Süleym Resûlullah'ın terini bir pamuk parçasıyla şişeye alıyor ve onu kendi kokusu içine karıştırıyordu."¹⁶

Rivayetin isnadında yer alan ravilerden Muhammed b. Abdullah el-Müsennâ (115-205)'yı ta'dil (rivayetinin alınabileceğine karar vermek) ederek sika diyen muhaddisler yanında, onu tenkid edenler de bulunmaktadır. Bunlardan Ebû Dâvud, ondan rivayette bulunmadığını, Yahya b. Maîn ise, onun hadiste konusunda rivayetlerine değer verilmediğini ve ravi olarak leysa bi şeyin (rivayetlerinin bir şey olmadığını) söylemektedir. es-Sâcî ve el-Ezdî, onun zayıf bir ravi olup hadis ehlinde olmadığını, Enes ve Katade'den münker (sika ravini rivayetlerine muhalif) rivayetleri bulunduğunu haber vermektedir. el-Ukaylî hadislerine tabi olunmayacağını söylemektedir.¹⁷ Yine isnadda yer alan diğer ravi Humeyd et-Tavil (ö.142), Enes b. Malik tarafından tedlîs (şeyhini atlayarak rivayeti olmadığı halde şeyhinin şeyhinde rivayette bulunmak) yapmakla suçlanmaktadır. Söz konusu rivayeti Humeyd, Enes b. Malik'ten muanan olarak nakletmektedir. Bu şekilde müdellis ravinin munkatı' rivayeti bizim için bilgi ifade etmez. Ayrıca bu rivayeti nakleden Muhammed b. Abdullah el-Müsennâ adlı ravi de tenkid edilmiştir.¹⁸

el-Buhârî'nin bu konuda naklettiği rivayet şu şekildedir:

d- Kuteybe b. Saî'd, Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî, babası (Abdullâh el-Ensârî), Sümâme, Enes b. Mâlik'ten şöyle dediğini nakletmiştir: "Ümmü Süleym, Rasûlullah (s.a.v.) için yere bir post serer, O da üzerinde ögle vaktinde uyurdu. Hz. Peygamber uyuduğunda annem O'nun terini ve saçlarını toplardı. Bunları bir şişede toplar, sonra onu koku kabına toplardı."¹⁹

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 228; İbn Hibbân, *Sahih*, I, 387.

¹⁷ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 25; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 338.

¹⁸ ez-Zehebî, Hamd b. Ahmed Ebû Abdillâh, *el-Kâşif Men lehu fi'l-Kütübi's-Sitteti*, thk. Muhamed Avvâme, Daru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, I. Baskı, Cidde 1413/ 1992, I, 352; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 181

¹⁹ el-Buhârî, *İsti'zan* 41 (Ravi devamla der ki: "Hz. Enes (radiyallahu anh) muhtazar (can çekişme halinde) olunca kefenine sürülecek hanûta bundan katılmasını vasiyet etti."

Kuteybe b. Sa'îd b. Cümeyl b. Tarîf b. Abdillâh es-Sakafî (ö.240) sika bir ravidir.²⁰ et-Tirmizî, Muhammed b. Abdillâh el-Müsennâ (115-205)' ve babası Abdillâh b. el-Müsennâ b. Abdillâh b. Enes'e (118-215) sika derken, Muhammed b. Abdillâh hakkında yukarıda tenkid edildiğini zikretmiştik.²¹ Ahmed b. Hanbel gibi, Süname b. Abdillâh b. Enes b. Malik (ö. 110)'i, sika görenlerin yanında Yahya b. Ma'î'n gibi onu zayıf bir ravi olarak cerh edenler de bulunmaktadır.²²

Müslim'in bu konuda naklettiği diğer bir rivayet şu şekildedir:

e- Züheyr b. Harb, Hâşim b. el-Kâsım, Süleymân tarikiyle rivayet edildiğine göre Sabit, Enes b. Mâlik'ten şöyle dediğini nakletmiştir: *"Nebi (sav) bize geldi. Yanımızda (uyuduğu esnada) Hz. Peygamber terledi. Annem de bir şişe ile gelip onun terini içine akıttığı esnada, Hz. Peygamber uyandı. Ümmü Süleym ne yapıyorsun dedi. O bu sizin teriniz. Biz onu kokumuz içine karıştırıyoruz. Teriniz diğer kokulardan çok daha güzel bir kokudur."* dedi.²³

İsnadda yer alan ravilerden bir kısmı cerh edilmişlerdir. en-Nesâî, "Ebû Hayseme Züheyr b. Harb b. Şeddâd el-Haraşî (ö. 234) sika bir ravidir" demektedir.²⁴ Hişam b. el-Kâsım b. Müslim b. Muksım el-Leysî (134-207), hakkında diğer âlimler sika derken, en-Nesâî, onun için leys bihi besun ifadesini kullanmıştır.²⁵ İsnadda yer alan Süleymân b. el-Muğîre el-Kaysî (ö.165) ise sika bir ravidir.²⁶ Ebû Muhammed Sabit b. Eslem el-Bünânî (ö.127) kendi döneminde ilim ve ibadetinden dolayı övülen ve sika görülen bir ravi olmakla birlikte; Yahya el-Kattân, onun Enes'ten rivayet-

²⁰ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cufî, *Tarihü'l-Kebîr*, Thk.es-Seyyid Hişam en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut Trs. VII, 195; İbn Hacer, *Takrîb*, I,454.

²¹ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 25; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 338.

²² İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 26; el-Bâcî, Süleymân b. Halef b. Sa'd Ebu'l-Velîd, *et-Ta'dîl ve'l-Cerh Limen Harrace lehu fî Sahihi'l-Buhârî*, thk. Ebû Lubâbe Huseyn, Dâru'l-Livâ, I. Baskı Riyad 1406/1986, I, 451.

²³ Müslim, *Fedâil*, 83.

²⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 296.

²⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 18.

²⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 193; Ebû Hatim, *Cerh*, IV, 144.

lerinde ihtilat (rivayetin isnad veya metnini diğer hadislerle karıştırmak) ettiğini haber vermektedir.
27 O, bu rivayeti de Enes b. Malik (ö. 91)'ten rivayet etmektedir.

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ve Müslim'in naklettiği diğer bir rivayet ise şu şekildedir:

f- Affân b. Müslim, Vüheyb, Eyyûb (es-Sahtiyânî), Ebû Kılâbe el-Cermî, Enes b. Mâlik'ten şöyle nakletmiştir: *"Rasûlullah, Ümmü Süleym'in yanına gelir ve öğleyin uyurdu. Ona yatması için deriden yapılmış yatak yapardı. O da öğle vakti uyurdu. Hz. Peygamber çok terlemişti. Ümmü Süleym de bu terleri toplar ya kokusuna veya şişeye koyardı Hz. Peygamber onun bu yaptığını gördü ve: "Bu ne Ümmü Süleym? diye sordu. O da "Senin terini kokuma karıştırıyorum." dedi."*²⁸

Bu rivayetin isnadında yer alan raviler'den Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman el-Vasîfî el-Kufî (ö.235), hafız sika ve musannif bir muhaddistir.²⁹ Affan b. Müslim es-Saffâr (135-220) sika bir ravidir.³⁰ Vuheyb b. Halid el-Bahilî (ö.165) sika bir ravidir.³¹ Eyyub b. Ebî Temîme Keysân es-Sahtiyânî Ebû Bekr el-Basrî (66-131), sika bir ravidir.³² İsnadı oluşturan Eyyub-Ebû Kılabe- Enes b. Malik adlı raviler rivayeti muanan sığası ile nakletmektedirler. Ancak bu ravilerin tedlîs yaptıkları bilinmemektedir. Bu nedenle hadis ilmi açısından hadisin isnadı sahihtir. Abdullah b. Zeyd Ebû Kılabe el-Ceremî (ö.106), sâlih (rivayetleri kabul edilebilir iyi) bir ravi olup, tedlîs yaptığı da tespit edilmemiştir.³³

g- en-Nesâî bu konuda naklettiği diğer bir rivayeti şu şekildedir:

Muhammed b. Ma'mer, Muhammed b. Ömer b. Ebî'l-Vezir Ebu'l-Mutrif, Muhammed b. Musâ, Abdillâh b. Ebî Talha, Enes b. Mâlik'ten şöyle dediğini nakletmiştir: *"Nebi (sav) bir sergi üzerinde uyur, terlerdi. Bir gün Ümmü Süleym onun terini bir bezle silerek şişeye koyduğu esnada*

²⁷ ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 281; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 3.

²⁸ Müslim, *Fedâil*, 85.

²⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, I, 320

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 205; ez-Zehebî, *Kâşif*, II, 27; Ebû Hatim, *Cerh*, VII, 30.

³¹ ez-Zehebî, *Kâşif*, II, 358.

³² İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 348.

³³ el-Buhârî, *Târihu'l-Kebir*, V, 92; ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 554; el-Bâcî, *et-Ta'dil*, II, 820.

Hz. Peygamber(sav) onu gördü ve: "bu yaptığın da ne" diye Ümmü Süleym'e sordu. O da cevaben: "Senin terini kokuma karıştırıyorum." dedi. Bunun üzerine Nebi (sav) güldü.³⁴

Muhaddisler bu rivayetin isnadında yer alan ravilerden Muhammed b. Ma'mer b. Ribî' el-Basrî el-Bahrânî (ö.250) hakkında saduk (doğru sözlü)³⁵ demektedir. Ebû Hatim, Ebû Mutrif Muhammed b. Ömer b. Mutrif (ö.?) için leyse bihi besun ifadesini kullanırken, İbn Hibban sika raviler arasında zikretmektedir.³⁶ Muhammed b. Musâ b. Ebî Abdillâh el-Fitrî, sika olup şii olmakla suçlanmıştır.³⁷ Abdullah b. Ebî Talha Zeyd b. Sehl el-Ensârî (ö.84) Enes b. Malik'in anne bir kardeşi olup sika bir ravidir.³⁸ Bu rivayette bize Enes b. Mâlik'ten onun vasıtasıyla ulaşmaktadır. Rivayetin isnadı sadece Abdullah b. Ebî Talha Zeyd b. Sehl el-Ensârî'nin Enes b. Malik'ten rivayetinde temriz (inkita ihtimali bulunan) sığa ile muanan olarak nakletmiştir.

Ancak bu kuşakta sadece Humeyd et-Tavil'in Enes b. Malik'ten tedlîs³⁹ yaptığı bilinmektedir. Bu rivayet ise Abdullah b. Ebî Talha ve Zeyd b. Sehl el-Ensârî (ö.84)'den nakledilmiştir.

Farklı tariklerle gelen söz konusu rivayetin metni incelendiğinde metin farklılıkları bulunduğu görülmektedir. Bu durum rivayeti nakleden ravilerde zabt kusurları olduğunu ortaya koyan bir husustur. Müslim'in naklettiği metnin sonunda, Ümmü Süleym'in Resûlullah'ın teri için: "Bu, en güzel kokudur" kaydı yer alırken⁴⁰, Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in diğer rivayetinde, Ümmü Süleym'in: "Çocuklarımız için onun bereketini umuyoruz Ya Rasûlullah!" dediği, Rasûlullah'ın da: "İsabet ettin" ilavesi vardır. Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in naklettiği diğer bir tarikte "Ümmü Süleym'in, örtü serdiği ve Resûlullah'ın, namaz kıldığı" ilavesi vardır.⁴¹ Ahmed b. Hanbel, "Ümmü Süleym'in, örtü serdiğini ve Resûlullah'ın, namaz kıldığını" ayrı bir rivayet tariki olarak nakletmek-

³⁴ en-Nesâî, *Zinet*, 118

³⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 412; *Takrîb*, I, 508.

³⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 322; ez-Zehebî, *Kâşif*, II, 205.

³⁷ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXVI, 523; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 423; *Takrîb*, I, 509.

³⁸ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XV, 133; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 308

³⁹ ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 352; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 181

⁴⁰ Müslim, *Fedâil*, 83.

⁴¹ Müslim, *Fedâil*, 84; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 221.

tedir.⁴² en-Nesâî ve diğer bazı âlimlerin rivayetlerinde Resûlullah'ın bu duruma "güldüğü"⁴³ ilavesi bulunmaktadır. Enes b. Malik'ten bu konuda nakledilen rivayetlerde yer alan bu farklılıklar, rivayeti nakleden ravilerde zabt kusuru olduğuna ve olayı tam olarak kaydedemediklerine işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in "terinin güzel koktuğu" bilgisi sadece Müslim'in rivayetinde ifade edilmektedir. Yahya el-Kattan bu rivayetin ravilerinden Sabit b. Eslem el-Bünânî'nin Enes'ten rivayetlerinde ihtilat ettiğini haber vermektedir.⁴⁴ Ayrıca rivayet temriz siğası ile muanan olarak nakledilmiştir. Rivayetin metninde yer alan bu farklılıklar ravilerin sonradan habere ilave etmiş olduklarını gösteren bir husustur. Bununla birlikte olayın farklı zamanlarda yaşandığı da ifade edilebilir. Rivayetin farklı tariklerinden bize ulaşan metinde ortak yanların bulunması da bu hadisin bir olayı anlattığına işaret eder. Bu hadisin metninde medar olan husus, Ümmi Süleym'in Resûlullah'ın terini koku malzemesi olarak kullandığı şişeye koyduğudur. Bu durum olayı nakleden ravilerin hadisin metnine sonradan idrac (farklı isnad ve hadis metinlerini bir birine eklemek) yapmış olduklarına işaret etmektedir. Bunlardan sadece bir rivayet dışında Hz. Peygamber'in terinin güzel koktuğuna dair bir bilgi de yer almamakta bilakis teberrük için Hz. Peygamber'in bilgisi olmadan terinin pamukla silinerek koku şişesine sıkıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Hacer, Resûlullah'ın saç kıllarının toplanması ile terinin toplanmasını, başka rivayetlerdeki açıklamalara dayanarak, farklı zamanlara hamletmekte: "Sıcak mevsimde öğle uykusundaki terin toplanması ayrı bir hadisedir. Ümmü Süleym'e kocası Ebu Talha'nın Hz. Peygamber'in tıraşından sonra elde ettiği saçları vermesi ise bir başka zamanda gerçekleşen olaydır. Rivayetten de anlaşılacağı üzere Ümmü Süleym bunları teberrüken biriktirmiştir" demektedir. İbn Sa'd, Hz.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 221.

⁴³ en-Nesâî, *Zinet*, 118, el-Beyhakî, Ahmed b. Huseyin b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekr, es-Sünen, Muhammed Abdulkadir Atâ, Mektebetü Dâru'l-Baz, Mekke 1414/1994, V, 506; el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdî'l-Vahid b. Ahmed el-Hanbelî, *el-Ehâdisü'l-Muhtâra*, (Thk.: Abdu'l-Melik b. Abdullâh b. Dehiş). I-X, Mektebetü Nehdati'l-Hadisiyye, Mekke 1410, VI,96; et-Taberanî, Süleymân b. Ahmed b. Ahmed b. Eyyub Ebû'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Sekafî), I-XX, Mektebetü Ulûmi'l-Hikem, 2. Baskı, Musul 1983/1404, XXXV, 122.

⁴⁴ ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 281; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 3.

Peygamber'in terinin ve saçlarının bulunduğu bu şişeyi, Ümmü Süleym'in, Muhammed b. Enes'e, onun da Eyub'a verdiğini, haber vermektedir.⁴⁵

Hz. Peygamber'in terini koku malzemesine koymasalar da misk gibi koktuğuna dair sahabilerden Aişe, Ali, Cabir, Enes b. Malik, Abdullah b. Abbas ve Semüre b. Cündeb'ten rivayetler bulunmaktadır. Konu ile ilgili bu rivayetleri de değerlendirmek istiyoruz.

2- Enes b. Malik'ten Nakledilen Rivayetler

Hz. Peygamber'in terinin güzel koktuğuna dair Enes b. Mâlik'ten el-Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve et-Tirmizî gibi âlimler nakilde bulunmuşlardır. el-Buhârî'nin bu konuda naklettiği bir rivayet şu şekildedir:

a- Muhammed, Ebû Halid Ahmer, Humejd tarikiyle Enes'in: "... *Rasûlullah'ın (s.a.v.) elinden daha yumuşak ne bir ipek kumaşa, ne de ipeğe dokundum, Rasûlullah'ın (s.a.v.) kokusundan daha güzel kokan ne bir misk ne de bir amber kokladım.*"⁴⁶ açıklaması bulunmaktadır.

Süleymân b. Hayyân el-Ezdî Ebû Halid el-Ahmer el-Kûfî (114-190), doğru bir ravi olmakla birlikte zabt yönü ile tenkit edildiği ve hüccet olmadığı söylenmiştir.⁴⁷ Humejd et-Tavil (ö.142), Enes'ten naklettiği rivayetlerinde tedlîs yapmaktadır.⁴⁸ Söz konusu bu rivayeti de Enes b. Malik'ten nakledilmektedir. Ayrıca rivayetin metninde Hz. Peygamber'in terinden hiç bahsedilmemektedir. Sadece onun kokusunun misk ve amberden daha güzel koktuğu ifadesi yer almaktadır. Bu durum ondan hissedilen kokunun kaynağının süründüğü misk olduğunu göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in bu konuda naklettiği rivayet ise şu şekildedir:

b- Hasen - Hammâd b. Seleme, Sâbit el-Bünânî, Enes b. Mâlik'ten şöyle dediğini nakletti: "*Rasûlullah parlak bir renkтейdi, onun teri inci gibiydi. Yürüdüğünde düzgün yürürdü.*"

⁴⁵ İbn Sa'd, *Tabakat*, VIII, 428

⁴⁶ el-Buhârî, *Savm*, 52.

⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 159; İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdillâh b. Muhammed Ebû Ahmed el-Cürcânî, *Kâmil fi'd-Duafâ'ir-Ricâl*, thk., Yahyâ Muhtar Gazâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988, III, 281.

⁴⁸ ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 352; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 181

Rasûlullah (sav)'ın elinden daha yumuşak ne bir ipek kumaşa ne de ipeğe dokunmadım. Rasûlullah'ın kokusundan daha hoş ne bir misk ne de bir amber koklamadım." Rivayetin sonunda Enes'in ifadesi olarak: "(Hz. Peygamber'in kokusu) misk ve amber'den daha güzeldi" açıklaması yer almaktadır.⁴⁹

et-Tirmizî'nin bu konuda naklettiği diğer bir rivayet ise şu şekildedir:

c- Kuteybe, Ca'fer b. Süleymân b. ed-Dabbî, Sabit, Enes b. Mâlik'ten şöyle dediğini nakletmiştir: "*Resûlullah'ın (sav) elinden daha yumuşak ne bir kumaşa ne bir ipeğe ve ne de başka bir şeye hiç dokunmadım. Rasûlullah (sav)'ın terinden daha güzel kokan bir kokuyu koklamadım.*"⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, et-Tirmizî, ed-Dârimî ve İbn Hibbân'ın, Enes b. Mâlik'den naklettikleri rivâyet aşağıdaki cümle ile bitmektedir: "*Resûlullah'ın terinden daha güzel kokan bir koku koklamadım.*"⁵¹

Ahmed b. Hanbel ve et-Tirmizî'den nakledilen rivayetin ravilerinden Sabit b. Eslem el-Bünânî Ebû Muhammed (ö.127), kendi döneminde ilim ve ibadetinde övülen sika görülen bir ravi olmakla birlikte Yahya el-Kattan onun Enes'ten rivayetlerinde ihtilat (rivayetleri karıştırdığını) ettiğini haber vermektedir.⁵² Hammad b. Seleme b. Dinar (ö.167) Yahya b. Maîn "onunla karşılaşan kiminle karşılaştıysam, onu İslâm'ı konusunda tenkit ettiler. O sika ve saduk bir ravi olmakla birlikte zabt kusuru nedeniyle hata etmekteydi. Malik b. Enes Kuvvetinde bir muhaddis değildi" demektedir.⁵³ Rivayetin isnadında yer alan tenkidlere ilaveten Ahmed b. Hanbel'den nakledilen rivayetin metninde "*Hz. Peygamber'in kokusu*" veya et-Tirmizî'nin rivayetinde "*Hz. Peygamber'in terinin*

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 228, 258, 267, 270; el-Buhârî, *Menâkıb*, 20; Müslim, *Fadâil*, 21; Ed-Dârimî, *Mukaddime*, 10; İbn Hibbân, *Sahih*, XIV, 212; Ebû Ya'la, Ahmed Ali b. Musennâ el-Mevsilî et-Temimî, *Müsned*, thk., Huseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn, I. Baskı, Dimişk 1404/1984, V, 169; Abd İbn Humejd b. Nasr Ebû Muhammed el-Kissî, *el-Muntehabu min Müsnedi Abd İbn Humejd*, Subhî'l-Bedrî es-Semerrâi, ve Mahmuh Muhammed Halil es-Saidî, Mektebetu's-Sünne I. Baskı, Kahire 1408/1998, I, 402

⁵⁰ et-Tirmizî, *Birr*, 69. et-Tirmizî rivayet hasen sahihtir değerlendirmesini yapmaktadır.

⁵¹ et-Tirmizî, *Birr*, 69; en-Nesâî, *Zinet*,118; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 270, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temimî, *Sahih-i İbn Hibban bi Tertib İbni Belabân*, Muessetü'r-Risâle, II. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1993, XI, 211.

⁵² ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 281; İbn Hacer, *Tehzîb*,II, 3.

⁵³ ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 349.

kokusu" şeklinde metin farklı nakledilmiştir. Bu metin farklılığı rivayeti nakleden ravilerde zabt kusurunun bulunduğuna işaret etmektedir.

Enes b. Mâlik'ten nakledilen: "Hz. Peygamber'in kendisine has kokusunu duyduğumuzda Onun olduğunu bildirdik" rivayetinin isnadında yer alan ravilerden Yezid er-Rakkâşî zayıf, el-Basfî'nin arkadaşı Ebû Beşer de meçhul biridir.⁵⁴ Dolayısıyla rivayet zayıf bir ravidir. Yine Enes'in bir başka rivayetine göre Hz. Peygamber şehrin (Medine) sokaklarından birine uğradığında onun güzel kokusu hissedildi. Rasûlullah bu yoldan geçmiş derlerdi.⁵⁵ Burada açık havada kokuyu ancak yanında duran kişinin alabileceği aksi takdirde havada bu kokunun dağıldıktan sonra duyulmasının mümkün olmadığını düşünmekteyiz.

ed-Dârimî'nin bu konuda Hz. Câbir'den naklettiği diğer bir rivayet ise şu şekildedir:

3- Cabir Rivayeti

Mâlik b. İsmâil, İshâk b. el-Fadl b. Abdirrahmân el-Haşimî, Muğire b. Atiyye, Ebu'z-Zübeyr tarikiyle Cabir'den şöyle dediği nakledilmiştir: "Nebi (sav) ne zaman bir yoldan geçse, onun ardından o yoldan giden birisi onun terinin hoş kokusundan(veya onun terinin kokusundan) bu yoldan geçtiğini bilirdi."⁵⁶

Bu rivayetin isnadında yer alan İshâk b. el-Fadl b. Abdirrahmân el-Haşimî, rivayeti babasından duyduğunu halde⁵⁷, Muğire b. Atiyye'den duyduğunu söylemektedir. İbn Zübeyr onun müdellis bir ravi olduğunu⁵⁸ söz konusu bu rivayeti de Cabir b. Abdullah'tan muanan olarak naklettiğini söylemektedir. Ayrıca rivayet metninin sonunda yer alan "*veya terinin kokusu*" ifadesi ravilerde zabt kusuruna işaret eden bir husustur. Diğer bir rivayet ise bu konuda Abdullah b. Abbas'tan şu şekilde nakledilmektedir.

⁵⁴ Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Silsiletu'd-Daife*, Dâru'l-Meârif, Riyâd trs. V, 169

⁵⁵ en-Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil, *Huccetullahi ale'l-Âlemîn fi Mu'cizâtu Seyyidi'l-Mürselîn*, Daru'l-Fikr, b.y.y. trs. s. 685.

⁵⁶ ed-Dârimî, *Mukaddime*, 10 I, 32; el-Buhârî, *Tarih*, I, 399.

⁵⁷ Ebû Hâtîm, *Cerh*, VIII, 227.

⁵⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, I, 506; *Tabakâtu'l-Müdeellisîn*, Thk. Asım b. Abdillâh Karyevetî, Mektebetu'l-Menâr, I. Baskı, Amman 1983, I, 13, 58.

4- Abdullah b. Abbas Rivayeti

Abdullah, babası, Hammad b. Seleme, Atâ b. es-Sâib tarihiyle rivayet edildiğine göre Saîd b. Cübeyr, Abdullah b. Abbas'tan şöyle dediğini nakletmiştir: "Rasûlullah (sav) gece yürürken onun geçtiği yerlerde güzel bir koku olurdu."⁵⁹

Şuayb el-Arnâvud, rivayeti Hammad b. Seleme'nin, Atâ b. es-Saib ihtilât etmeden aldığı ancak Atâ b. es-Saib'in, Saîd b. Cübeyr'den duymadığı halde duymuş gibi naklettiğini söylemektedir.⁶⁰ Bu rivayetin Saîd b. Cübeyr'den muanan olarak nakledilmiş olması da bu hususa işaret etmektedir. Rivayetin metninde "güzel koku" ifadesi ise mücerred bir ifade olup Hz. Peygamber'in süründüğü kokuya hamledilebilir. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi açık bir havada bu kokunun dağılmış olmasıyla kokuyu hemen peşi sıra giden birinin almış olabileceği de iddia edilebilir. Hislerimizle müşahedemiz açısından, rivayetin metni problemlili gözükmektedir.

5- Semüre b. Cündeb Rivayeti

Amr b. Talhâ, Esbât b. Nasr el-Hemedânî tarihiyle rivayet edildiğine göre Semmâk, Ca bir b. Semüre'nin şöyle dediğini nakletmiştir: " Hz. Peygamber ile birlikte ilk namazı kıldım. Sonra Hz. Peygamber ehline gitti. Onunla ben de çıktım. Onu bir kısım çocuklar karşıladı. Derken onların yanıklarını bir bir okşamaya başladı. Benim yanağımı da okşadı. Elinde bir serinlik ve hoş bir koku hissettim. Elini sanki attar havanından çıkarmış gibiydi."⁶¹

Bu rivayetin isnadında yer alan Amr b. Talhâ en-Nâkîd (ö. 222), muhadislerce doğru biri olarak nitelemiş olmakla birlikte râfizi bir kişi olduğu da belirtilmiştir.⁶² Yine ravilerden Esbât b. Nasr el-Hemedânî'nin ise çok hata yaptığı haber verilmektedir. Yahya b. Ma'în onun için leysa bi şey demek, es-Sâcî, *Duafa*'sında onun Semmâk b. Harb'ten rivayetlerine tabi olunamayacağını bildirmektedir.⁶³ Semmâk b. Harb hafızası kötü ve zayıf bir ravi olduğunu için eleştirilmiştir.⁶⁴

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 310.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 309.

⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 323; Müslim, *Fedâil* 80.

⁶² ez-Zehebî, *Kâşif*, II, 75; İbn Hacer, *Takrîb*, I, 420.

⁶³ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 185; *Takrîb*, I, 98.

⁶⁴ ez-Zehebî, *Kâşif*, I, 465.

Ayrıca bu rivayetin metninde; Hz. Peygamber'in terinin değil elinin güzel koktuğu yer almaktadır. Onun elindeki bu kokunun kendisinden mi yoksa sürüldüğü bir kokudan mı kaynaklandığı belli değildir. Hislerimize dayalı müşahede terin koku vereceğidir. Ancak koku sürünen birinin bu şekilde birine dokunduğunda koku vermesi mümkündür.

6- Ebû Hureyre Rivayeti

İbrâhîm, Bîşr b. Seyhân, Mulebbis b. Muhammed el Kilâbî, Süfyan es-Sevrî, Ebû'z-Zinâd tarihiyle rivayet edildiğine göre el-A'rec Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Bir adam Resûlullah'a gelerek, "kızımı evlendirdim bana bir şeyle yardım etmene sevinirim", dedi. Hz. Peygamber: "Yanımda sana verecek bir şey yok. Yarım yanında ağzı geniş bir şişe ve bir ağaç parçası getir. Bu seninle benim aramda kalacak" (dedi). Ona ağzı geniş bir şişe ve ağaç parçası getirdi. O (Rasûlullah), iki kolundan terleri tahta parçasıyla getirilen kap doluncaya kadar sıyırdı. Sonra adama hitaben: "Bunu al ve kızına kokulanmak istediğinde bu tahta parçasını şişenin içine daldırmasını emret ve onunla kokulansın", buyurdu."⁶⁵ Gelin olan kız, kokuyu kullandığında Medine ehli bu kokuyu sürekli hissetmeye başladılar ve bu evi "güzel kokulu ev" diye isimlendirdiler."⁶⁶

İbn Hacer, Mulebbis b. Muhammed Kilâbî'nin munkerü'l-hadis olduğunu söylemektedir. Ondak nakledilen bu rivayet de gerçekten munker bir rivayettir. İbn Cevzî, *Kitabu'l-Mevzûât*'ında bu rivayeti uyduran kişinin Mülebbis olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ es-Suyûtî *el-Hasâisü'l-Kübrâ* adlı eserinin önsözünde, bu eserde *mevzu* (uydurma) rivayetlerin olmadığını belirtmesine rağmen, bu rivayeti hem *el-Hasâisü'l-Kübrâ* hem de *mevzu* nakilleri topladığı *el-Leâli'l-Masnûa'* adlı eserine alarak çelişkiye düşmüştür.⁶⁸ Ayrıca es-Suyûtî hadis tenkid ilminde söz sahibi ez-Zehebî'nin de

⁶⁵ et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat*, III, 190

⁶⁶ İbn Adî, *Musned*, XI, 185; el-Beyhâkî, Ahmed b. el-Huseyn Ebû Bekr, *Şuabu'l-imân*, thk. Muhammed Saîd Bisyûnî Za'lûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1410, II, 154; es-Suyûtî, *el-Hasâis*, I, 115-116.

⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 344.

⁶⁸ es-Suyûtî, *el-Hasâis*, I, 115-116; *el-Leâli'l-Masnûa' fil-Ehâdisi'l-Mevdû'a*, Dâru'l-Mearif, Beyrut 1983, I, 274; *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, Beyrut 1983, I/509.

Mizânü'l-İtidâl adlı eserinde söz konusu rivâyeti zikrederek münker dediğini kaydettiği⁶⁹ halde bu rivayeti Hz. Peygamber'e ait bir hasâis olarak nakletmiş olması çelişkidir.

7- Harîş oğullarından meçhul bir ravi'nin rivayeti

Muhammed b. Yezîd er-Rifâî Ebû Bekr, Habib b. Hadre tarikiyle rivayet edildiğine göre Hureyş oğullarından bir adam şöyle demiştir: “*Resûlullah (s.a.v.) Maiz b. Mâlik'i recmettiği zaman, babamla beraber Hz. Peygamber'in yanındaydım. (Maiz'e) taş isabet edince (korkudan) beni bir titreme aldı. Bu sebebple Rasûlullah (s.a.v.) beni kucaklayıp sardı da koltuk altının terinden misk kokusuna benzer (teri) üzerime aktı.*”⁷⁰

ed-Dârimî'nin naklettiği bu rivâyetin isnadında yer alan Habib b. Hadre'nin bilinmediği ve meçhul biri olduğu kaydedilmektedir.⁷¹ Ayrıca hadisin isnadında meçhul bir ravi daha bulunmaktadır. Bu iki ravinin adaleti bilinmediğinden rivayet merdud olup, bilgi ifade etmez. es-Suyûtî, bu rivâyet hakkında: “İbn Cevzî'nin, yalan ve uydurma, İbn Sa'd'ın mürsel ve mevzu, dediklerini nakletmekte ve rivayeti reddetmektedir.”⁷²

8- Hz. Ali Rivayeti

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Tanasifiyân, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Muhammed b. Abdullâh b. Zübeyr el-Esedî, Mec'ma' b. Yahyâ el-Ensârî, Abdullah b. İmrân'dan nakledildiğine göre Ensâr'dan bir adam, Kûfe mescidinde kılıcının bakımını yaptığı esnada Hz. Ali'ye Resûlullah (s.a.v.)'in özelliklerini sordu. O da şöyle dedi:

“...Onun teri yüzünde inci gibiydi. Onun terinin kokusu da ezfer (güzel kokan bir bitki) miskin kokusundan daha hoştu...”⁷³

⁶⁹ es-Suyûtî, *el-Leâli*, I, 274.

⁷⁰ ed-Dârimî, *Mukaddime*, 10

⁷¹ İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali eş-Şüreyh el-Askalanî, *Lisânu'l-Mizân*, Thk.: Ali b. Muhammed el-Muavvid-Adil Abdî Ahmed el-Mevcut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VIII, Beyrut 1995, II, 170.

⁷² es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Daru Tairi'l-İlim, Cidde-trs. I, 340.

⁷³ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 410.

Bu rivayetin isnadında yer alan “*Ensâr'dan bir adam*” ifadesi, bu haberin meçhul bir raviye ait olduğunu ortaya koyar. Bu tür meçhul bir ravinin verdiği haber reddedilir. Bu rivayette yer alan bilgilerin Kur'an ve sahih isnadla bize ulaşan rivayetler çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir.

Nasr b. Ali, Nuh b. Kays, Hâlid b. Hâlid, Yusuf b. Mazin tarihiyle nakledildiğine göre meçhul birisi, Hz. Ali'den şöyle bir nakilde bulunmuştur: “*Resûlullah'ın yüzünde ter damlası inci gibi parlardı. Bunu ne daha önce, ne de daha sonra bir daha görmedim.*”⁷⁴ Bu rivayet de meçhul bir ravinin rivyeti olması nedeniyle reddedilir.

9- Hz. Aişe rivyeti

Bu konuda Kastallânî tarafından Hz. Aişe'den isnadsız şekilde nakledilen bir rivayet de şu şekildedir:

“*Hz. Peygamber insanların en güzel yüzlüsü ve en parlak olanıydı. Onu tavsif edenler, yüzünü aya benzetirdi. Onun teri miskten daha güzel kokulu olup inci tanesi gibiydi.*”⁷⁵

10- İbrahim en-Nehâî'den mürsel bir rivayet

Yezîd b. Harun, Şureyk, el-A'meş tarihiyle rivayet edildiğine göre İbrâhim en-Nehâî şöyle demiştir: “*Resûlullah güzel kokusundan dolayı geceleyin bile tanınırdı.*”⁷⁶

Rivayetin isnadı munkatî'dir. Bu rivayet Hz. Peygamber hakkında tabii döneminde böyle bir düşüncenin var olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak rivayetin metninde Hz. Peygamber'de hissedilen bu kokunun onun teri değil de sürüldüğü kokuya ait olmasını engelleyecek hiçbir karine yoktur. Bu nedenle sahabenin rivayetlerde zikrettikleri bu kokunun Hz. Peygamber'in kullandığı güzel kokuya ait olduğunu düşünmekteyiz.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 230; es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, I, 31; *el-Hasâis*, I, 115-116; el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-Muhtâra*, II, 316.

⁷⁵ el-Kastallânî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed , *el-Mevâhibu'l-Ledunniye bi'l-Minahi'l-Muhammediyye*, thk., Salih Ahmed Şâmî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, II, 312; es-Suyûtî, *el-Hasâis*, I, 114.

⁷⁶ ed-Dârimî, *Mukaddime*, 10.

Bir kısım İslam âlimleri bu rivayetleri temel alarak Hz. Peygamber'in kokusunun, süründüğü kokulardan değil, onun terinin yaratılıştan güzel kokmasından kaynaklandığı kanaatine ulaşmışlardır. Ümmü Süleym'in Hz. Peygamber'in terini koku malzemesine koyması ve el-Buhârî'nin Hocası İshak b. Rahaveyh'in "*Bu Peygamber'in süründüğü esansın kokusu değil, bizzat kendi kokusudur.*"⁷⁷ ifadesi, Hz. Peygamber'in güzel koktuğunu belirten rivayeti açıklama babında bu düşüncüyü yansıtan bir durumdur. el-Kastallânî de aynı görüşü paylaşarak Hz. Peygamber'in ve terinin hoş kokması konusunda: "*Koku sürünmediği halde güzel kokmak Hz. Peygamber'in sıfatıdır.*"⁷⁸ demektedir. en-Nevevî de Hz. Peygamber'in terinin miskten daha güzel koktuğunu ve koku elde etmekte kullanıldığını gösteren hadislerin yorumunda şu görüşlere yer verir: "*Bu hadislerde Hz. Peygamber'in kokusunu beyan vardır. Bu durum Allah'ın kendisine bahşettiği lütuflardandır. Âlimlere göre, bu güzel koku Hz. Peygamber koku kullanmasa da, onda mevcuttur ve onun bir sıfatıdır. Bununla birlikte meleklerle mülakatında vahiy alması ve Müslümanlarla toplantılar yapması nedeniyle sürekli koku kullanmıştır.*"⁷⁹ Hz. Peygamber hakkındaki bu anlayış önceki âlimler arasında yaygın olduğu gibi günümüzde de kabul gören ve yaygın bir görüştür.⁸⁰

Gerek bu rivayetlerden gerekse İslâm bilginlerinin görüşlerinden ortaya çıkan genel tablo, Hz. Peygamber'in terinin hoş kokusunun bizzat kendi vücudundan kaynaklandığı, hariçten bir koku sürünmese bile onun terinin, vücudunun daima güzel koktuğudur. Zira bu Allah'ın kendisine bahşettiği lütuflarından sadece birisidir. Bu anlayış ise Hz. Peygamber'i beşerüstü bir varlık konumuna çıkarmaktadır.

Hz. Peygamber Kur'an'a göre bir insandır.⁸¹ Herhangi bir insanın terinin güzel kokması veya teri koku malzemesine katıldığında güzel koku vermesi mümkün müdür? Değilse Hz. Pey-

⁷⁷ Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, I, 63.

⁷⁸ el-Kastallânî, *Mevâhib*, II, 310; en-Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil, *el-Envâru'l-Muhammediye Minel-Mevâhibu'l-Ledunniye*, Dâru'l-Beşâir, Dımeşk, 1414/1994 , s. 240.

⁷⁹ en-Nevevî, Muhyiddin, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n- Nevevî*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs. XV, 85.

⁸⁰ Bkz. Yardım, Ali, *Peygamberimiz'in Şemâilî*, İstanbul 1997, s. 280; Bayraktar, İbrâhim, *Hz. Peygamber'in Şemâilî*, İstanbul 1990, s. 56-57.

⁸¹ 6. Enâm, 91; 14. İbrahim, 11; 15. Hicr, 33; 18. Kehf, 110; 21. Enbiya, 34; 23. Mu'minûn, 24, 33; 26. Şuarâ, 154; 41. Fussilet, 6; 42. Şurâ, 51; 17. İsrâ, 93.

gamber'in bir beşer olarak Allah'ın her insan için koyduğu fiziki-biyolojik fıtrattan farklı bir fıtratta olması, Kur'an'ın onun beşer tabiatına sahip olduğunu belirten ayetlerle çelişir. Hz. Peygamber'in güzel koku kullandığı sabittir. Onun bu tutumu diğer insanlarla aynı fıtrata sahip olduğunun delilidir.

Hız. Peygamber hakkındaki söz konusu rivayetlere dayanan ve yaygın olan bu tasavvur, Kuran'ın resmettiği örnek beşer Peygamber oluşu gerçeğine aykırı olduğu kadar, tarihi gerçeklere, ter konusunda bilimin verilerine de aykırıdır. İnsanların, beşerüstü, melek peygamber, beklentilerine karşılık, Kur'an-ı Kerim, gönderilen elçilerin insan olma sebeplerini izah etmektedir. Bu konuda 18. Kehf Suresi 110. ayetinde "De ki: Ben, sadece ve sadece sizin gibi bir beşerim, ancak bana ilahınızın bir tek olduğu vahyolunuyor" yer alan ilâhi emir gereği Hz. Peygamber: "Hristiyanların Meryem oğlu İsa'ya yaptıkları gibi, siz de beni mübalağalı methetmeyin! Ben Allah'ın kulu ve resulüyüm."⁸² demiştir. O, insanlardaki kendini yüceltme eğilime işaret etmekte ve Hristiyanlar'ın düştüğü hataya düşmememiz için bizi uyarmaktadır. Kaldı ki insanlar arasında beşer üstü peygamber beklentisi yeni olan bir hadise de değildir.⁸³

Hız. Peygamber beşer olarak yemekte, içmekte ve vücutta ısı dengesini koruyabilmek için terlemektedir. Bu nedenle o temizliğine dikkat etmekte ve güzel kokular sürünerek önlemler almaktadır. Hz. Peygamber'in güzel kokmasını, eşi Hz. Aişe, "onun elbiselerine bulabildiği en güzel kokuları sürdüğünü ve bizzat kendi eliyle bunları giydirdiğini"⁸⁴ bize haber vermektedir. Hz. Peygamber'in güzel kokuya sahip olması, onun terinin güzel kokmasından değil, kullandığı misk amberden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber yanında "sükke" tabir edilen bir koku kutusu bulundurur⁸⁵ ve gerektiğinde ondan sürünürdü. Özellikle yolculuklarında birlikte mutat olarak götürdüğü

⁸² Abdurrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm, *Musannefü Abdurrezzâk*, (Thk.: Habiburrahmân el-A'zamî), Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut 1403. V, 441; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/ 23, 24,47, 55; el-Buhârî, *Enbiyâ* 48; ed-Dârimî, *Rekâik* 68.

⁸³ Bkz. Bağcı, Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 83-146.

⁸⁴ el-Buhârî, *Hac*, 17.

⁸⁵ Ebû Dâvud, Suleymân İbni'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sunen*, (I-V), Çağrı Yayınları, II. Baki, İstanbul 1992, *Tereccul*, 2.

eşyaları arasında bir de "Kâuretu'd-duhn" (koku şişesi) yer almaktadır.⁸⁶ Ayşe validemizin, Hz. Peygamber'in eşi ve fakih bir muhaddis olarak sabit sünnete dair verdiği bu bilgi Hz. Peygamber'in niçin güzel koktuğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in güzel kokuyu sevdiği ve devamlı süründüğü sahih hadislerle de bize ulaşmaktadır.⁸⁷ Hz. Peygamber güzel kokuya karşı ilgisini şu şekilde ifade etmektedir: "*Bana, (dünyanızdan) koku ve kadın sevdirdi. Gözümün nuru ise namaz kılındı.*"⁸⁸ Hz. Peygamber'in güzel koku sürünmesini aktaran rivayetler, bize örnek olacak bir sünnetini açıklamaktadır. Ayrıca Yüce Allah, Hz. Peygamber'den risâlet görevini yaparken temiz ve düzgün bir elbise ile insanlar içerisine çıkmasını istemiştir.⁸⁹ Yine onun kötü koktuğu için soğan ve sarımsak yememesi, bunları yiyen kimselerin cemaati rahatsız etmemeleri için camiye gelmemelerini tavsiyesini de unutmamak gerekir.⁹⁰

Hz. Aişe'ye ihramlının koku sürmesinin hükmünü sorduklarında; O: "Rasûlullah'a güzel koku sürerdim. O da eşlerini dolaşır ve sabahleyin ihrama girer ve güzel koku sürürdü" demektedir.⁹¹ Hz. Peygamber insanlarla münasebetlerinde onları olumlu etkilemek için temizliğe ve güzel kokmaya özen göstermekteydi. Hz. Aişe: "Resûlullah (s.a.v.) misk ve amber gibi, renksiz koku maddeleri sürürdü ve: "Sürünme maddelerinin en iyisi misktir."⁹² dediğini nakletmektedir.

Hz. Peygamber kendisi temiz olmaya dikkat ettiği gibi, insanların da dikkat etmesine önem verirdi. Sahâbeye de temiz olmayı ve güzel koku kullanmayı tavsiye ederdi. Onun bu sabit

⁸⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 399; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, III, 24; Yardım, *Peygamberimizin Şemâli*, s. 277.

⁸⁷ et-Tirmizî, *Cenâiz*, 16; en-Nesâî, *Zinet*, 31; Ebû Dâvud, *Cenâiz*, 37.

⁸⁸ en-Nesâî, *İşretu'n-Nisâ*, 1.

⁸⁹ 74. Müddesir, 4.

⁹⁰ el-Buhârî, *Ezân*, 160; *İ'tisâm*, 24; Müslim, *Mesâcid*, 68-72;74-76; Ebû Dâvud, *Etime*, 40; İbn Mâce, *İkâme*, 58; ed-Dârimî, *E'time*, 27; İbn Mâce, *İkâme*, 58; Malik b. Enes, *Muvattau Mâlik*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyai Turâsi'l-Arabî, Mısır-trs. *Taharet*,1; Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, II,13, 20, 429;III,12; IV,99; V,26.

⁹¹ el-Buhârî, *Gusl*, 12.

⁹² et-Tirmizî, *Cenâiz* 16; en-Nesâî, *Zinet*, 31; Ebû Dâvud, *Cenâiz*, 37.

sünneti hadis kaynaklarında yer almaktadır. Nebi (sav): "Cuma günü yıkanınız, cünüp değilseniz, başınızı yıkayınız ve koku sürünüz."⁹³ tavsiyesinde bulunurdu.

Rasûlullah (sav) bir Cuma gününde: "Ey Müslümanlar! Bu öyle bir gündür ki Allah onu bayram kılmıştır. Bu nedenle boy abdesti alınız. Kokusu bulunanların koku sürünmelerinin bir sakıncası yoktur. Dişlerinizi de misvaklayınız." buyurdu.⁹⁴ Rasûlullah (s.a.v.)'in: "Kime güzel koku ikram edilirse onu reddetmesin. Çünkü o güzel koku verir ve taşıması da kolaydır."⁹⁵, "Üç şey reddedilmez: Minder, yağ ve koku."⁹⁶ ve "Sizden birine reyhan sunulduğu takdirde onu reddetmesin, zîra o cennetten çıkmadır."⁹⁷ şeklindeki bize ulaşan sözleri insanların yaygın şekilde o dönemde güzel koku kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber ve sahâbeden, Mescid-i Nebevî için de güzel koku kullanıldığı nakledilmektedir. Abdullah b. Ömer buhur yaktığı zaman saf öd ve kâfûrla karışık öd kullanır ve şunu söylerdi: "Rasûlullah (s.a.v.) da böyle yapardı."⁹⁸ Arap toplumunda çok koku kullanıldığı ve erkek ve kadın kokuları birbirinden farklılık arzettiği bilinmektedir. Rasûlullah (s.a.v.): "Erkeğin sürünme maddesi koku verir, rengi olmaz. Kadının sürünme maddesi ise rengi olur, kokusu olmaz."⁹⁹ açıklamasında toplumda kadına kokusuz renkli maddeleri önerirken erkelerin güzel koku veren maddeler tavsiye etmektedir. Rasûlullah (s.a.v.): "Kendisine buhur degen kadın sakın bizimle yatış namazına katılmasın."¹⁰⁰ emri, kadına toplum içine çıkarken başkaları tarafından hissedilecek derecede güzel koku sürünmeyi yasaklarken, onu koruma ve insanların gönlünde o kadına karşı oluşabilecek yanlış arzunun doğmasını önlemeyi amaçlamaktadır. Günümüzde camilerdeki bu-

⁹³ el-Buhârî, *Cuma*, 5.

⁹⁴ Malik, *Muvatta*, *Tahâret*, 32.

⁹⁵ Müslim, *Elfâz* 20; Ebû Dâvud, *Tereccül* 6; en-Nesâî, *Zînet* 75.

⁹⁶ et-Tirmizî, *Edeb*, 37.

⁹⁷ et-Tirmizî, *Edeb*, 37.

⁹⁸ Müslim, *Elfâz*, 21; en-Nesâî, *Zînet*, 38.

⁹⁹ et-Tirmizî, *Edeb* 31; en-Nesâî, *Zînet*, 32.

¹⁰⁰ Müslim, *Salât*, 143; Ebû Dâvud, *Tereccül*, 7; en-Nesâî, *Zînet* 37.

hurdanlıklarda güzel koku veren tütsü bitkilerin mevlid merasimlerinde yakılması ve insanların güzel koku sürünmesi bu sünnetlerin bir devamıdır.

Diğer taraftan onun terinin güzel kokması insan yaratılışıyla da uyuşmamaktadır. Hz. Peygamber, her insan gibi teri ve kokusuyla beşerin biyolojik fitratına uygun olarak yaratılmıştır. Söz konusu bu rivayetleri biyoloji ilminin ter ve kokusu hakkındaki genel verileri çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Ter, derinin gözeneklerinden sızan kendine has kokusu olan tuzlu bir sıvıdır. Çıkan sıvı içerisinde yüzde birlik oranda katı madde çıkar ki bu belli bir süre sonra bakteriler tarafından bozularak kötü kokuya neden olur.¹⁰¹ Hz. Peygamber'in de bir beşer olarak terlemesi ve bir süre sonra terle çıkan maddelerin bir koku oluşturması doğaldır. Ancak bu kötü kokuyu önlemek için Hz. Peygamber, temizliğine dikkat etmesi, soğan ve sarımsak nevinden kokan maddeleri yememesi, ölçülü yemesi ve kötü kokmamak için misk gibi güzel kokular sürünmüş olması onun insanî ve örnek alınacak sünnetidir. Şayet Hz. Peygamber insani olan bu tedbirleri almasa, terlediğinde her insan gibi belli bir süre sonra bakteriler tarafından terle çıkan protein artıklarının parçalanması neticesinde şüphesiz o da kötü kokacaktı. Nitekim Hz. Peygamber'e pamuktan yapılmış siyah bir cübbe dikildi. Onu giyip, terlediğinde, pamuk kokusu hissedince cübbeyi çıkardı. Zira güzel koku onun hoşuna gidiyordu.¹⁰² Bu rivayette yer aldığı gibi Hz. Peygamber'in, ter ve kötü kokuya neden olan pamuktan yapılmış cübbesini çıkardığı anlaşılmaktadır. Onun teri diğer insanlardan farklı olarak misk koksaydı, terlediği esnada bu şekilde kötü bir koku oluşmaz misk kokusu yine yayılırdı.

Hadis kaynaklarında yer alan bu konudaki rivayetler ve buna bağlı yapılmış yorumlar, beşer fitratını taşıyan Hz. Peygamber'e ait bir özellik olması; Kur'an, onun sabit sünneti olan koku sürünmesi ve temizliğe riayeti, insan biyolojisine ait ilmi verilerle uyum halinde değildir. Bu rivayet-

¹⁰¹ Ter, vücut sıcaklığını dengeli tutmaya, üre ve karbondioksit gibi bazı zararlı maddeleri dışarı atmaya yarar. Ter yapımı saatte ortalama 40 gram, günde 1 litre olarak sürekli. Bu salgıların pH ı 4- 6.5 arasında olup sekresyonda; Su, Na, K,Cl, bikarbonat, üre, proteinler ve amino grup asitler bulunur. Kokuya sebep olan ter, bu bezlerden salgılanan terdir. Kokunun sebebi de organik maddelerin derinin üzerindeki bakteriler tarafından parçalanmasıdır. Bu normal olarak her insan da görülen bir durumdur. Geniş bilgi için bkz. Aydemir, Ertuğrul H. *Ter Bezi Hastalıkları*, 2. Baskı Nobel Tıp Kitapevleri, İstanbul 1994: s. 973-977; Aktaş, Ekrem, *Ter Bezi Hastalıkları*, Kayseri 2010, s. 473; Meydan Larus, "Ter" mad., XIX, 197.

¹⁰² İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 453; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI, 144, 219, 249.

leri bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Dolayısı ile rivayetlerin bütününden Hz. Peygamber'in güzel koku kullandığı için güzel koktuğudur. Yine Ümmü Süleym onun terini, güzel koktuğundan değil, bereket olsun diye teberrüken aldığı ve koku şişesine karıştırdığı anlaşılmaktadır.

B- MEVZUAT KİTAPLARI ve TASAVVUF EDEBİYATINDA HZ. PEYGAMBER'İN TERİ HAKKINDAKİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mevzu rivayetleri toplayan kitaplarda; gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığı ve kokusunu onun kokusundan aldığına dair bir takım rivayetler bulunmaktadır. Rivayetlerde yer alan bu tasavvur olarak tasavvuf edebiyatımızda da yer bulmuştur.

Uydurularak Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivayeti el-Aclûnî şu şekilde nakletmektedir:

"Allah gülü güzelliğinden yarattı, kokusunu da nebilerin kokusu kıldı. Kim Yüce Allah'ın güzelliğine bakmak ve nebilerin kokusunu koklamak isterse güle baksın ki onu tanısin" dedi.¹⁰³

el-Kastallanî bu konuda uydurma rivayetleri şu şekilde zikretmektedir. Hz. Peygamber'in bir gül görüp onu öpüp gözüne bastırır ve: "Kırmızı gül Allah'ın güzelliğidir der. Benimsenen diğer bir anlayışa göre de: Gül Peygamber'in terinden yaratılmıştır, dolayısıyla Dünyadaki en değerli çiçektir."¹⁰⁴

Bu diğer uydurma rivayet şu haberdir:

*"Gül, Hz. Peygamber'in veya Burak'ın terinden yaratılmıştır."*¹⁰⁵ Bu rivayet için en-Nevevî sahih değil derken İbn Hacer ve İbn Asakir, uydurma demişlerdir.¹⁰⁶

¹⁰³ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 301.

¹⁰⁴ el-Kastallanî, *Mevâhib*, II, 312-313.

¹⁰⁵ Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfuâ fî Ahbâri'l-Mevdua' (el-Mevzuatu'l-Kübrâ)*, el-Kutubu'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 151; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 301; ez-Zerkeşî, Bedruddîn, *et-Tezkira fî'l-Ehâdisi'l-Müştehra*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 197; el-Hût, Muhammed b. Derviş b. Muhammed b. Muhammed, *Esne'l-Metâlib fî Ehâdisi'l-Muhtelifeti'l-Merâtib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, s. 85.

ed-Deylemî'nin *Musnedu'l-Firdevsi* adlı eserinde: Enes'den merfu olarak gelen mevzu bir rivayet de şöyledir:

*"Beyaz "gül mirac gecesinde benim terimden yaratılmıştır. Kırmızı gül Cibril'in terinden, sarı gül ise Burak'ın terinden yaratılmıştır."*¹⁰⁷

ed-Darekutnî, Mekkî b. Bundâr ez-Zencânî'nin bu rivayetin uyduran kişi olduğunu ve rivayeti nakilde teferrüd ettiğini söylemektedir. Bunun bir tarikini de Ebu'l-Ferec en-Nehravânî, Muhammed b. Anbese b. Hammâd tarihiyle tahriç etmiştir. Buna göre Resûlullah şöyle buyurmuştur:

*"Ben semaya yükseltildiğim zaman arkamdan yer ağladı. Onun suyundan dikenli bir bitki yeşerdi. Döndüğüm zaman terimden yere damladı ve kırmızı gül bitti. Dikkat edin! Kim benim kokumu almak isterse, kırmızı gülü koklasın."*¹⁰⁸

es-Sehâvî, rivayete şu yorumu yapmaktadır: *"Bu Allah'ın Nebisine ikram ettiği ve onun faziletine ve makamının yüceliğine işaret eden pek çok delilden biridir."*¹⁰⁹ Dil âlimi Ebu'l-Huseyin b. Fâris de *Kitâbu'r-Reyhân* adlı eserinde Hz. Aişe'den merfu olarak şöyle mevzu bir rivayet nakletmektedir: *"Rasûlullah şöyle buyurdu: "Kim benim kokumu koklamak isterse kırmızı gülü koklasın."*¹¹⁰

es-Suyûtî *Husnu'l-Muhâdara* adlı eserinde, bu konuda rivayet edilen haberlerin hepsinin mevzu olduğunu dile getirir. İlk olarak Hz. Ali'den merfu olarak şu haberi nakleder: *"Ben semaya yükseldiğim zaman terimden (bir damla) yere düştü. Orada bir gül yeşerdi. Kim benim kokumu koklamak isterse gülü koklasın."*¹¹¹

¹⁰⁶ es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Makâsıdu'l-Hasene fî Beyâni Kesîri Mine'l-Ehâdisi'l-Müştehirati ale'l-Elsine*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987 , s. 145.

¹⁰⁷ eş-Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fevâidu'l-mecmûa fî'l- Ehâdisi'l-Mevzua'*, thk., Abdurrahmân Yahyâ Muallimî, Mektebetu'l-İslâmî, III. Baskı , Beyrut 1407, s. 196

¹⁰⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 301, II, 2336; eş-Şevkânî, *Fevâid*, s. 196; ez-Zerkeşî, *Tezkira*, s. 197.

¹⁰⁹ es-Sehâvî, *Makâsıd*, s. 145.

¹¹⁰ es-Sehâvî, *Makâsıd*, s. 145; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 301; ez-Zerkeşî, *Tezkira*, s. 197.

¹¹¹ İbn Cevzî, Abdurrahmân b. Ali Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Mevzuât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, I, 256; es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa'*, II, 275; İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Ali b. Muham-

İbn Adiy bu rivayeti *el-Kâmil* adlı kitabında nakletmiştir. Diğer haber de Enes (ra)'dan merfu olarak zikredilen yukardaki rivayettir.¹¹² Bu rivayet Ali b. Musâ er-Rızâ'nın naklettiği mevzu haberlerdendir.¹¹³ İbn Cevzî her iki rivayeti de *el-Mevzuât* adlı kitabında zikretmiştir. Ona göre bu rivayetlerden Hz. Ali haberi Ehl-i Beyt adına uydurulmuştur. İsnadda yer alan Muhammed b. Sadaka, İbrâhim b. Musâ ve Muhammed b. Temim tanınan biri değildir. Hasan b. Ali el-Avdâ hadis uyduran birdir. Enes hadisinin de iki tariki vardır. İki tarik de meçhul raviler olup bilinmemektedir. Hz. Aişe'ye isnad edilerek nakledilen haber de asla Hişâm tarafından rivayet edilmemiştir. Muhammed b. Nasr, bu hadisin aslının olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁴ İbn Arrâk da bu haberlerden hiç birinin aslının olmadığını ifade etmektedir.¹¹⁵ Gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığına dair rivayetler hadisleşerek mevzuât kitaplarındaki yerlerini almıştır. Bu durum Hz. Peygamber'i insanüstü özelliklere sahip yüce bir varlık görme isteğinin ürünü olarak rivayete dönüşmüştür.

Gülün kokusunu Hz. Peygamber'in terinden aldığına dair rivayetleri, hadis âlimlerinin mevzu görmesi ve akla aykırı olması yanında tarihi verilere de aykırıdır. Çünkü gül ve kokusu tarihin ilk dönemlerinden itibaren bilinen bir bitkidir. Gülün hoş kokusu hakkındaki bilgiler Eski Çin ve Sanskrit belgelerinde bulunmaktadır. Romalılar döneminde Anadolu'da gül yetiştirildiği fakat gül yağını ilk defa Hindistan'da Cihangir Şah "Attar-ı Cihangir" adıyla üretildiği kayıtlıdır.¹¹⁶

Bu rivayetlere dayanan inanışlar Türk İslam Edebiyatında Hz. Peygamber'e gül remzinin verilmesi ile müşahhaslaşmasına ve halk arasında gülün kokusunu Hz. Peygamber'den aldığı inancının kökleşmesinde büyük rol oynamıştır. Çünkü Türk İslam Edebiyatında mevzu rivayetlerde

med, *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa' ani'l-Ahbâri's-Şenâti'l-Mevdûa*, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, II, 270; eş-Şevkânî, *Fevâid*, s. 196; İbn Adî, *Kamil*, II, 342; es-Sehâvî, *Makâsîd*, s. 261; el-Fettenî *Tezkira*, I, 1237.

¹¹² Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 301.

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 339; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, thk., Muhammed İbrâhim Zeyyâd, Dâru'l-Va'y, Halep trs. II, 106.

¹¹⁴ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Mevzuât*, III, 61-63.

¹¹⁵ İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şerîa*, II, 270.

¹¹⁶ Kineci, Süleyman, *Gülyağı Eldesinde Verim Arttırıcı Yeni Tekniklerin Araştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2005, s. 1-2.

yer alan bu imgeleri hüsn-i talil¹¹⁷ sanatı ile anlatılmış, bu mecaz ise avam tabakada gerçek olarak algılanmıştır. Gül, rengi, şekli ve kokusu bakımından da çeşitli benzetmelere konu teşkil etmiştir. Bunların başında, gülün, her yönüyle Hz. Peygamber'e benzetilişi gelmektedir. Yunus Emre'nin "Çiçek eydür ey derviş, gül Muhammed teridir" mısraında ifade ettiği gibi gülün kokusunu Resûl-i Ekrem'in terinden alındığına inanılır. Halk arasında, "Gül koklamak sevaptır" kanaati daha çok bu çiçeğin Hz. Peygamber'in sembolü olmasından kaynaklanmaktadır. Gül koklandığında, gül suyu ikram edildiğinde selâtü selam getirilmesi, bu inanışın Müslümanlar arasında köklü bir geleneğe sahip olduğunu gösterir. Mevlid törenlerinde gül suyu serpmek, bunun için yapılmış gülabdanların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Tasavvufi sembolizmde gül ilâhi güzelliği ifade ettiği gibi Allah'ın mahubunu Hz. Muhammed'i de temsil eder. Bundan dolayı "verd-i Muhammedî" veya "gül-i Muhammedî" adı verilen gül şeklinde hilye-i şerifler yapılmıştır.¹¹⁸ Süleyman Çelebi'nin *Mevlid-i Şerif*'teki "terlese güller olurdu terleri" ifadesi, ashaptan çoğu tarafından dile getirildiği¹¹⁹ ifade edilmiştir.

Bu rivayetler Peygamber'in teri ile ilgili tasavvuru ve halk kültürünü belirlemektedir. Bu tasavvur ve kültürün yerleşmesinde rivayetler kadar tasavvuf edebiyatı da etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in terinden gülün kokusunun yaratıldığına dair rivayet Türk İslam Edebiyatında bir imge olarak verilmiş ve halkın Peygamber tasavvurunu belirlemiştir.

GENEL DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Rivayet kültüründeki tarihî süreçte Hz. Peygamber'in güzel koku kullanma sünneti, ilk dönemde onun terinin güzel koktuğu düşüncesini, daha sonraki dönemlerde bununla yetinilmeyip Hz. Peygamber'in terinden gülün yaratılması ve kokusunu da onun terinden alması tasavvuruna kadar uzanan bir sürecin yaşandığını göstermektedir.

İnsanlar önemli şahsiyetleri yüceltme eğilimindedir. Rivayet kaynaklarında yer alan Hz. Peygamber'in terine dair haberler muhaddislerce tenkid edildiği halde, hadis konusunda ehliyetsiz

¹¹⁷ Hüsn-i talil: gerçek sebebler dışında güzel sebebler yakıştırma sanatıdır.

¹¹⁸ Kurnaz, Cemal, "Gül", *DİA*, XVI/ 220, İstanbul 1996.

¹¹⁹ Yardım, Ali, *Peygamberimizin Şemali*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1998, s. 277.

kişiler tarafından halka arz edildiği ve dolayısıyla toplumda beşer üstü bir peygamber tasavvuru oluşumuna katkı sağladığı görülmektedir.

Bu rivayetler, Kur'an, sabit sünnete, tarihi gerçeklere ve ilmi verilere arz edildiğinde;

1- Sahih hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin tamamında anlaşılan, Hz. Peygamber'in terinin değil kendisinin güzel koku kullanması sebebiyle güzel koktuğudur. Hz. Peygamber'in temizliğe riayet etmesi ve sürekli güzel koku süründüğü sahih hadislerle bilinmektedir.

2- Ümmü Süleym ile ilgili rivayetler teri güzel koktuğundan değil, saç tellerini sakladığı gibi ondan bir parçayı teberrük etme eğilimini ortaya koyduğu kanaatindeyiz.

3-Sahabelerden nakledilen rivayetlerin metinlerinde farklılıklar bulunmakta, bir rivayette Hz. Peygamber'in terinin güzel koktuğu diğer yerde aynı sahabeden Hz. Peygamber'in koktuğu zikredilmektedir. Bu koku Hz. Peygamber'in süründüğü kokuya aittir.

4- Hz. Peygamber'in teri konusunda nakledilen rivayetler hem isnad hem metin açısından muhaddislerce eleştirilmişlerdir.

5-Gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığına dair rivayetlerin tamamı uydurmadır.

6- Tasavvuf edebiyatımızda bu rivayetlerde yer alan tasavvurun işlenmesi halk arasında bu yanlış peygamber tasavvurunun yaygınlaşmasında büyük rol sahibi olmuştur.

7- Hz. Peygamber'in terinin güzel koktuğunu nakleden bu rivayetler sadece toplumda yanlış bir tasavvurun ortaya çıkmasına sebep olmamış aynı zamanda Hz. Peygamber'in Kur'an ve sahih sünnette ifadesini bulan örnek şahsiyeti yerine, insanüstü bir kişiliğe sahip olduğu imajın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Hz. Peygamber'in sabit sünnetine tabi olmak isteyen bir mü'min temizliğe azami ölçüde dikkat edebilir, rahatsız etmemek için kötü kokulu yiyecekleri topluma giderken yenilmeyebilir ve güzel kokular kullanabilir.

Kaynaklar

- Abd İbn Humejd b. Nasr Ebû Muhammed el-Kissî, *el-Muntehabu min Müsnedi Abd İbn Humejd*, Subhî'l-Bedrî es-Semerrâî ve Mahmuh Muhammed Halil es-Saîdî, Mektebetu's-Sünne I. Baskı, Kahire 1408/1998
- Abdurrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm (ö. 211), *Musannefu Abdurrezzâk*, I-XI, (Thk.: Habibürrahman el-A'zamî), el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut 1403.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Cerrahî, (ö.1162), *Keşfu'l-Hafâ*, I-II, (Thk.: Ahmed el-Kalaş), Müessesetü'r-Risâle, 4. Baskı, Beyrut 1405.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, (164-240), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1402/1982.
- Aktaş, Ekrem, *Ter Bezi Hastalıkları*, Kayseri 2010.
- Aliyyü'l-Karî, *el-Esrârü'l-Merfuâ fî Ahbâri'l-Mevdua' (el-Mevzuatu'l-Kübrâ)*, el-Kutubu'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986
- el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Dâru ihyâ't-Turâs, Beyrut trs.
- Aydemir, Ertuğrul H. *Ter Bezi Hastalıkları*, 2. Baskı Nobel Tıp Kitapevleri, İstanbul 1994.
- Bayraktar, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Şemâilî*, İstanbul 1990.
- el-Bacî, Suleymân b. Halef b. Sa'd Ebu'l-Velîd, *et-Ta'dil ve'l-Cerh Limen Harrace lehu fî Sahihî'l-Buhârî*, thk. Ebû Lubâbe Huseyn, Dâru'l-Livâ, I. Baskı Riyad 1406/1986.
- Bağcı, Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- el-Beyhâkî, Ahmed b. el-Huseyn Ebû Bekr, *Şuabu'l-imân*, thk. Muhammed Saîd Bisyûnî Za'lûl, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1410.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cûfî, *Sahihu'l-Buhârî*, (ö. 256), Thk. Mustafa Dîb el-Buga, I-VI, III. Baskı Beyrut-1987.
- *et-Tarihu'l-Kebîr*, Thk.es-Seyyid Hişâm en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut Trs.

- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, es-Sunen, I-II, Thk. Huseyn Selim Esed, Dâru'l-Kitâbi'l-A'râbî, I. Baskı, Beyrut 1407.
- Ebû Dâvûd, Suleymân İbni'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî(ö.275), es-Sunen, (I-V), Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1992.
- Ebû Hatim, Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî et-Temîmî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1271/ 1952
- el-Hût, Muhammed b. Dervîş b. Muhammed b. Muhammed, *Esnel Metâlib fi Ehâdisi'l-Muhtelifeti'l-Merâtib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- Ebû Ya'la, Ahmed Ali b. Musennâ el-Mevsilî et-Temimî, *Müsned*, thk., Huseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, I. Baskı, Dımışk 1404/1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Silsiletu'd-Daîfe*, Dâru'l-Meârif, Riyâd trs.
- el-Fettenî, Muhammed Tahir b. Ali es-Sâdikî, *Tezkiretu'l-Mevdûât*, Kahire 1343.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdillâh b. Muhammed Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-Duafâi'r-Ricâl*, thk., Yahyâ Muhtar Gazâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988.
- İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Tenzihu's-Şerîati'l-Merfûâ' ani'l-Ahbâri's-Şeniâti'l-Mevdûâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.
- İbn Cevzî, Abdurrahmân b. Ali Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Mevzuât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannefü İbn Ebî Şeybe*, (159-235), (I-VII), thk. Kemâl Yûsufu'l-Hût), Mektebetü'r-Rüşd, I. Baskı, Riyad 1409.
- İbn Hacer, el-Askalanî, Şihâbüddin Ahmed b. Ali (ö.852), *Fethu'l-Bâri bi Şerh-i Sahihî'l-Buhârî*, (Thk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî- Muhibbüddin el-Hatib), I-XIII, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- *Lisânu'l-Mizân*, (Thk.: Ali b. Muhammed el-Muavvid-Adil Abdî Ahmed el-Mevcut), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-VIII, Beyrut 1995.
- Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr Beyrut 1404/1984.

- Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, I. Baskı, Dâru'r-Reşîd, Suriye 1406/1986.
- Tabakâtu'l-Müdeîlisîn*, Thk. Asım b. Abdillâh Karyevetî, Mektebetu'l-Menâr, I. Baskı, Amman 1983.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm et-Teymî el-Bustî (ö.354), *Sahîhu İbn-i Hibbân* (I-XVIII), thk. Şuayb el-Arnâvut, II. Baskı, Beyrut 1414/1993.
- el-Mecruhîn*, thk., Muhammed İbrâhîm Zeyyâd, Dâru'l-Va'y, Haleb trs
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk Ebû Bekr es-Sulemî en-Neysâbüri (223-311), *Sahîhu İbni Huzeyme*, (I-IV), thk. Muhammed Mustafâ el-Â'zamî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1970/1390.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö.275), *es-Sunen* (I-II), thk. M. Fuâd Abdalbâkî, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ebû Abdullâh el-Basrî ez-Zührî, *Tabakatu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut trs.
- Kadı İyaz, Ebu'l-Fadl el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûkî'l-Mustafa*, I-II, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1988.
- el-Kastallânî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibu'l-Ledunniye bi'l-Minahi'l-Muhammediyye*, thk., Salih Ahmed Şâmî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991
- Kıncı, Süleyman, *Gülyağrı Eldesinde Verim Arttırıcı Yeni Tekniklerin Araştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2005.
- Kurnaz, Cemal, "Gül" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIV/ 220, İstanbul 1996.
- el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdî'l-Vahid b. Ahmed el-Hanbelî (567-643), *el-Ehâdisü'l-Muhtâra*, (Thk.: Abdu'l-Melik b. Abdullâh b. Dehiş). I-X, Mektebetü Nehdati'l-Hadîsiyye, Mekke-i Mükerrreme 1410.
- Malik, İbn Enes, *Muvattau Mâlik*, I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyai Turâsi'l-Arabî, Mısır trs.

Meydan Larus, "Ter" mad., XIX, 197.

el-Mizzî, Yûsuf b.ez-Zekî Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc *Tehzibu'l-Kemâl*, thk. Beşar Avad Ma'rûf, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400/1980.

Müslim, b. el-Haccâc Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî (ö.261), en-Nisâbü'rî, *Sahîh-i Muslim* (I-III.), thk. Muhammed Fu'ad Abdulbakî, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1992.

en-Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil, *Huccetullahi ale'l-Âlemîn fi Mu'cizâtı Seyyidi'l-Mürselîn*, Dâru'l-Fikr, b.y.y. trs.

el-Envâru'l-Muhammediye Minel-Mevâhibu'l-Ledunniye, Dâru'l-Beşâir, Dımişk 1414/1994.

en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân (ö. 303), es-*Sunen*, Thk. Abdulfettah Ebû Gudde, I-VIII, Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, II. Baskı, Haleb 1986/ 1406.

en-Nevevî, Muhyiddin, *Sahihu Muslim bi Şerhi'n- Nevevî*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trs.

es-Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahmân, *Makâsıdu'l-Hasene fi Beyâni Kesîrin Mine'l-Ehâdisi'l-Müştehirati ale'l-Elsine*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-Sağîr*, Dâru Tâiri'l-İlim, Cidde trs.

ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr, I-VIII, Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, Beyrut 1983/1403.

el-Hasâisü'l-Kübrâ, Thk. Muhammed Ali Beydâvî, Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye Beyrut trs.

el-Leâli'l-Masnûa' fil-Ehâdisi'l-Mevdua', I-II, Dâru'l-Mearif, Beyrut 1983/1403.

eş-Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fevâidu'l-Mecmua fi Ehâdisi'l-Mevzua'*, thk., Abdurrahmân Yahyâ Muallimî, Mektebetu'l-İslâmî, III. Baskı, Beyrut 1407.

et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Ahmed b. Eyyub Ebû'l-Kâsım (260-360), el-*Mu'cemu'l-Kebir*, (Thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Sekafî), I-XX, Mektebetü Ulûmi'l-Hikem, 2. Baskı, Musul 1983/1404.

- *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, Thk. Tarık b. İvedullah b. Muhammed, Abdul Muhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279), *es-Sünen*, (Thk.: Mustafa Kemal Yusuf el-Hût), Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1408/1987.

Tuzcu, Recep, *Hz. Peygamberle İlgili Bazı Halk İnanışlarının el-Hasâisü'l-Kübrâdaki Dayanakları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2002

Yardım, Ali, *Peygamberimizin Şemâli*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1998.

ez-Zehabî, Hamd b. Ahmed Ebû Abdillâh, *el-Kâşif Men lehu fi'l-Kütübî's-Sitteti*, thk. Muhamed Avvâme, Dâru'l-Kible li's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, I. Baskı, Cidde 1413/ 1992.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn, *et-Tezkira fi Ehâdisi'l-Müştehirâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.

Evaluation of the Narrations Related to the Sweat of the Prophet Mohammad

Citation / ©-Tuzcu, R. (2010). Evaluation of the Narrations Related to the Sweat of the Prophet Mohammad, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (1), 161-193.

Abstract- *In the some remours of the hadith books it has been narrated that Grand Muhammed's sweat smells nice. But the remours on his sweat has been attributed to critisim in isnad and ravi, merdud remours. When the remour texts are evaluated by Koran, the sunnah and the science datas it turned out that nice smell was not The Grand Prophet's sweat but it was the perfume he used. The rose as narrated in the false remours was created and precieved from the sweat of The Prophet and it has been a subject of Turkish Islamic Literature. The kind of symbols narrated in the literature caused a false image abuot The Prophet among the people who don't know him very well. This that the rose creted from the sweat of The Prophet caused a superstitious belief.*

Key Words- *The Prophet, Sweat, Smell Nice, Rose.*

Kamerî Ayların Tespitindeki İhtilafın Sebepleri ve Çözüm Önerileri

Dr. Ahmet ÖZDEMİR*

Atıf / ©- Özdemir, A. (2010). Kamerî Ayların Tespitindeki İhtilafın Sebepleri ve Çözüm Önerileri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 195-206.

Özet- Kamerî ayların tespit edilmesi, bir çok ibadetin eda edilmesinde önem taşımaktadır. Bu hususta astronomi ve coğrafya bilimlerinden istifade edilmesi kaçınılmazdır. Kamerî ayların tespiti hususunda, ictima anını esas almak ve hesaba dayalı rü'yeti esas almak üzere iki farklı yaklaşım söz konusudur. İslâm ülkeleri arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmanın ideal çözümü İslâm Konferansı Örgütü çatısı altında yaptırım gücü olan bir kurulun oluşturulması ve bu kurulun mevcut ihtihadlardan birisini tercih edip bu kararın tüm dünyada uygulanmasını sağlamasıdır. Kısa vadede çözüm önerisi ise ictima anının tüm İslâm ülkelerinde uygulamaya konulmasıdır. Bu çözüm önerileri hayata geçirilinceye kadar her bir müslümana düşen görev ise, kendi ülkesinde ilan edilen takvimi esas alarak ibadetlerini eda etmesidir.

Anahtar sözcükler- Rü'yet-i Hilal, Kamerî aylar, oruç, Ramazan, İctima anı

§§§

* İstanbul Maltepe Anadolu İHL. Meslek Dersleri Öğretmeni, e-posta: teccid@yahoo.com.tr

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de hilalin, hac ibadetinin vaktini gösteren ölçüler olduğu,¹ Allah Teâlâ'nın yılların sayısını ve hesabı bilmemiz için aya evreler takdir ettiği² ve güneş ile ayın bir ölçüye göre hareket ettiği³ beyan edilmekte; Hadis-i şeriflerde de ayın gün sayıları, hilalin görülmesi ile yeni ayın başlayacağı, görme imkânı olmadığında takdir edilerek karar verilmesi gerektiği açıklanmaktadır.⁴ Buna göre; gök cisimleri belirli bir hesaba göre hareket etmekte, bu sayede insanların günleri, ayları, yılları tayin etmeleri mümkün olabilmektedir. Bu, insanlık için büyük bir nimettir. Bu nimetin hayata yansımaları sağlamak için gök cisimlerini eldeki mevcut bilgiler ve teknolojik imkânlar kullanılarak gözlemlemek ve buradan hareketle sonuçlara ulaşmak gerekmektedir.

Kamerî Ayların Tespitinde Hesaba Dayalı Bilginin Meşruiyeti

Ramazan ayının başlangıç zamanı konusundaki ihtilaf ve buna dayalı farklı uygulamalar sebebiyle Müslümanlar arasında zaman zaman karşılıklı ithamların yaşandığı gözlenmektedir. Bu tartışmanın çıkış noktası, kamerî ayın tespitinin görerek yapılmasının mutlak gereklilik kabul edilip edilmemesi ve bu bağlamda hesaba dayalı bir bilginin meşruiyeti çerçevesindedir.

Hz. Peygamber (s.a.): *"Ay yirmi dokuz çekebilir. (Ramazan) hilalini görünceye kadar oruca başlamayın. (Şevval) hilalini görünceye kadar da bayram yapmayın. Eğer hava kapalı olursa ayı otuz güne tamamlayın."*⁵ buyurmuştur.

Hesaba itibar edilmemesini savunanlar hadis-i şerifte sadece rü'yetten bahsedildiğini, ibadetlerde ictihad yapılamayacağını, nücüm bilgisinin kesinlik ifade etmediğini ve müneccimlere güven olmayacağını, orucun vücup sebebinin hilalin kendisi değil rü'yeti olduğunu ve şerî sebep (rü'yet) gerçekleşmeden hükmün sabit olmayacağını ayrıca ümmeti ayın tespi-

1 Bakara Sûresi, 2/189.

2 Yunus Sûresi, 10/5.

3 Rahman Sûresi, 55/5.

4 Ebû Dâvûd, Sıyam, 4 (2320).

5 Buharî, Savm, 11; Müslim, Sıyam 2 (2550); Ebû Dâvud, Sıyam, 4 (2320); Mâlik, *Muvatta'*, Savm, 1.

tinde hesap ile mükellef tutmanın dinin kolaylık ilkesine uymayacağını delil olarak ortaya koymuşlardır.⁶

Hilalin sübutuna karar vermek için gözle görmekten başka bir yolu ve metodu meşru görmeyen bu yaklaşıma şu şekilde cevap vermek mümkündür:

Hadis-i şerifte hesaba asla itibar etmeyin; yalnız ve yalnız gözünüzle gördüğünüzde hilalin varlığına hükmedin şeklinde bir ifadenin olmadığı açıktır. Hz. Peygamber (s.a.), o dönemin şartlarında başka bir yol ile hilalin tespiti yapılamayacağı için zamanın görerek tayin edilmesine işaret etmiştir. Zaten başka rivayetlerde Peygamber Efendimiz'in kamerî ayların tespiti hususunda "*Biz ümmî bir milletiz. Yazmayı ve hesabı bilmeyiz.*"⁷ buyurması, ümmeti hilali görmeye yönlendirmesinin illetini bize açıkça göstermektedir. İlme, okumaya ve kendini geliştirmeye teşvik eden yüzlerce ayet ve hadis varken Hz. Peygamber'in (s.a.) bizden, hesabı ve kitabı bilmeyen bir toplum olmaya kıyamete kadar devam etmemizi istediğini herhalde hiç kimse iddia edemez. O halde, bu hadisin metnini anlamaya çalışırken Zâhirî mezhebinin uyguladığı sırf lafza itibar etme metodu yerine; lafzın niçin, nerede ve hangi amaçla söylendiğini göz önüne alarak hükme ulaşmak gerekir. Amaç, oruç vaktinin belirlenmesidir. Belirlenme şekli, amaç değil araçtır. Amaçlar sabit kalırken araç hükümler ihtiyaçlara, teknolojik ve toplumsal gelişmelere paralel olarak değişebilir, gelişebilir.⁸ Önemli olan asıl hedefe ulaşma noktasında hata yapılmamasıdır. Hac ibadetinden bahseden ayet-i kerimedeki "*yaya veya develere binmiş olarak gelsinler*"⁹ emrini, hacca sadece yaya veya deve ile gidilebilir diye sınırlandırmıyor, tüm ulaşım araçları ile kutsal beldeye ulaşmak mümkündür hükmünü veriyorsak, burada da, orucun başlama ve bitiş zamanını belirlemeye yarayan bilgi teknolojisinden yararlanmayı, esas amaca bizi ulaştıran bir araç olarak görmemiz ve meşrû kabul etmemiz gerekir.

Hilalin tespitinde hesaba itibar edilmemesini savunanların ileri sürdükleri iddialardan olan, nücum bilgisine ve müneccimlere güvenilemeyeceği görüşünün o dönem için geçerlilik payı vardır. Ancak, zan ve tahmine dayanan, sürekli hatalı sonuçlara ulaşan nücum

⁶ İrfan Yücel, "Hilal", *DİA*, XVIII, s. 5-6, İstanbul 1998.

⁷ Ebû Dâvud, Sıyam, 4 (2319).

⁸ Ahkâmın değişmesine etkin olan âmiller için bkz. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 165-258.

⁹ Hac Sûresi, 22/27.

(astroloji) bilgisini, hesaba dayalı olan astronomi ilmi ile kıyaslamak son derece hatalıdır. Bugün yıldızlara bakarak tahminî bir sonuç beyan edilmiyor, aksine gök cisimlerinin hareketleri en ince hesaplamalarla tespit ediliyor ve ulaşılan sonuçların doğruluğu gözlemlenebiliyor.

Mü'minler kendi akılları ile ibadet icat edemezler ve ibadette değişiklik yapamazlar. Ancak bu genel kural, ibadet sahasında hiçbir şekilde ictihada başvurulamaz anlamına gelmez. İctihad çeşitlerinden olan fehm (anlama) ictihadına fıkıhın her alanında başvurulabilir. Zaten ibadet konularına ilişkin mezhepler arası farklılıklar ictihad farklılıklarına dayanmaktadır. Kaldı ki kamerî ayların başlangıcını tespit etmek de bir ibadet olarak algılanmamalıdır. Hilalin tespiti başlı başına bir ibadet değil; asıl ibadet olan oruca bize ulaştıran bir araç hükmündedir.

Hesabı geçerli kabul etmek ümmete meşakkat getirir yaklaşımının da geçerliliğini kaybettiği açıktır. Şehirleşmenin yaygınlaştığı, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçildiği günümüzde esas zor olan hilali gözle görmeye çalışmaktır.

Hesaba itibarı geçerli kabul etmeyenlerin iddialarından olan "Orucun vücup sebebi hilalin kendisi değil rü'yetidir" şeklindeki bir düşünceyi de benimsemek mümkün değildir. Hadis-i şeriflerde namaz ibadetinin vakitleri ile ilgili olarak güneşin hareketleri ve gölgenin boyu gibi kıstaslar geçmesine rağmen¹⁰ sabah namazının farz olması için fecr-i sadık gözlenmelidir veya akşam namazının farz olması için güneşin batışını gözle görme şarttır denilmiştir.¹¹ Önemli olan vaktin girmesidir. Gece gündüz süreleri normal olan bölgelerde vaktin girdiğinin güvenilir bir yolla tespitiyle, gece-gündüz sürelerinin çok uzun olduğu bölgelerde de 24 saatlik zaman dilimine, vakitlerin hükmî olarak tayini ile ibadetleri eda mükellefiyeti her zaman var olmaya devam edecektir. Namaz ibadetinin vaktine ilişkin bu uygulama şekli oruç ibadeti için de geçerli olmalıdır. Aksi halde, rü'yetin mümkün olmadığı yer ve durumlarda Müslümanlardan oruç mükellefiyetinin düşmesine yol açılacaktır ki, bu büyük bir hata olacaktır.

¹⁰ Bk. Ebû Dâvûd, Salât, 2 (393); Tirmizî, Salât, 1 (149).

¹¹ 25.08.2010 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı *İmsak Vakitlerinin Belirlenmesi Usulü ile İlgili Açıklama* başlığı altında Türkiye'de imsak vaktinin başlangıcı olarak güneşin 18 derece ufka yaklaşma vaktinin (astronomik tan) esas alındığı; bu şafağın çıplak gözle görülebilmesinin kişinin bulunduğu yere göre farklılık göstereceği; ışık, pus yoğunluğu ve hava kirliliği varsa şafağın başlangıcının çıplak gözle fark edilmesinin ilan edilen vakitten daha geç olabileceği beyan edilmiştir. Buradan çıkan sonuca göre, Diyanet İşleri Başkanlığı imsak vaktini belirlerken şafağın gözle görülebilir olmasını değil, astronomik olarak vaktin girmesini esas almaktadır.

Dünyada kutup bölgelerine yaklaşıldıkça gece ve gündüz süreleri altı aya kadar uzayabilmektedir. Bu sebeple bu bölgelerde rü'yetle Ramazan ayının belirlenebilmesi mümkün değildir. İbadetin vaktini gösteren alametinin bulunmaması o bölgelerde yaşayanlardan mükellefiyeti düşürmez. Vakit başka araçlar ile belirlenir. Bu şartlarda yaşayanlara ihtilâf-ı metâliye¹² itibar etmeyen Hanefî, Mâlikî, ve Hanbelî mezhepleri çözüm olarak dünyanın herhangi bir yerinden hilalin görülmüş olmasını esas almayı çözüm olarak sunabilir. Ancak İhtilâf-ı metâliye itibarı gerekli gören fukaha için hesapla tayinden başka yol yoktur.¹³

Havanın kapalı olmasından dolayı Şaban ayını 30 güne tamamlayarak hareket edildiğinde kesin bilgiyi değil, zannı esas almak söz konusu olmaktadır. Şaban ayının 30. günü olarak takdir edilen gün, yeni hilalin doğmuş olma (Ramazan ayının 1. günü olma) ihtimali vardır. Buna karşılık astronomi ilmi ise bize en ince ayrıntısına kadar inen milimetrik hesaplamalarla ulaştığı kesin sonuçları vermektedir. Burada zannî bilgi ile kesin bilgi arasında bir tercih yapılması gerekmektedir. Usul olarak, kesin bilgi varken zanna itibar edilmesi mümkün değildir.¹⁴ Dolayısıyla hesaplamalarla yeni ayın başladığı tespit edilmişse, herhangi bir engel sebebiyle hilal gözlemlenmemiş olsa bile önceki ayın 29 çektiğini kabul edip yeni ayın başladığına hükmetmek gerekir.

Bütün bu delillere dayanarak söyleyebiliriz ki, kamerî ayların tespitinde hesaba güvenilemez şeklindeki bir iddia temelden ve ilmî bir dayanaktan yoksundur. Bu düşünce nasların özünü ve ruhunu göz ardı eden, zahîrî bakış açısını yansıtan bir yaklaşımdır. Bugün artık kamerî ayların tespitinde astronomi ve coğrafya ilminin verilerinden yararlanmak bir gerekliliktir.

¹² İslâm âleminin hangi köşesinde hilal ilk olarak görülmüşse, diğer bölgelerde de görülmüş kabul etmeye, "ihtilâf-ı metâliye itibar etmemek" denir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Şâfiî fakihlerin çoğunluğuna göre ise ihtilâf-ı metâliye itibar gerekir. Buna göre, ayın farklı bölgelerde farklı zamanlarda doğması esas alınır. Bkz. Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1993, I, 121, 126.

¹³ Yücel, "Hilal", *DİA*, XVIII, s. 3.

¹⁴ Mecelle madde 4: "*Şek ile yakîn zâil olmaz.*" Hz. Peygamber (s.a.), namazda kıldığı rekat sayısında şüpheye düşenlere iki ihtimalden hangisi az ise ona göre namazını tamamlamasını istemektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, *Salât*, 190, 1024) Mesela 4. rekatı kılıp kılmadığında şüpheye düşen bir kişi, 3. rekatı kıldığını kesin bilmektedir. Şek ile kesin bilgi tearuz edince kesin bilgi esas alınacağından bu durumda bu kişinin namazına bir rekat ilave etmesi gerekir.

Günümüzde Hilalin Tespitinde Uygulanan Metotlar

İslam dünyası birçok hususta bölünmüşlük ve parçalanmışlık örneği sergilediği gibi kamerî ayların başlangıç ve bitişinin tespitinde de ittifak sağlayamamaktadır. Bu ihtilafın temelinde İslam ülkelerinin iki farklı yöntemi esas almaları yatmaktadır.

1- İctima (Kavuşum- Konjonksiyon) Anını Esas Almak

Ayın dünya çevresindeki yörüngesinde bir tam tur yapması 29,53 günlük süreye tekabül etmektedir. Ayın her dolanmasında bir kez güneş, ay ve dünya aynı doğrultuya gelmektedir. Buna ictima (kavuşum) denilmektedir. Bu, astronomik olarak ayın başlangıcıdır. Kavuşum anında ay, dünya ile güneş arasındadır. Bu esnada, ayın karanlık yüzü dünya tarafında olduğundan hilal dünyadan görülemez. Bununla birlikte günümüzde ictima anı astronomi bilgisi verileri ile net olarak önceden hesaplanabilmektedir.

Ümmü'l-Kurâ takvimini kabul eden Suudi Arabistan Krallığı, ayların başlangıcını tespititte İngiliz Kraliyet Rasathanesi'nin ilan ettiği kavuşum zamanlarına itibar etmektedir. Buna göre Mekke'de -günbatımında kavuşum gerçekleşmesi şartıyla- ayın güneşten sonra battığı gece ve onu takip eden gün ayın birinci günü olarak ilan edilmektedir.¹⁵

2- Hesaba Dayalı Rü'yeti Esas Almak

Hesaba dayalı rü'yeti kabul edenlere göre yeni ayın başladığına hükmedebilmek için kavuşumun gerçekleşmesi yeterli değildir. Aynı zamanda yeni ayın hilalinin görülebilir olması da gerekir. Hilalin güneş battıktan sonra, görüşe mani engellerin bulunmaması halinde gözle görülebilecek şekilde ufukta fiilen mevcut olması esas alınmalıdır. Bunun için, kavuşumdan sonra, ay ile güneşin açısal uzaklığı 8 dereceden az ve güneşin batışı anında ayın ufuktan yüksekliğinin açısal değeri 5 dereceden az olmamalıdır. Bu iki hususun gerçekleşebilmesi için de ayın güneşten 25 dakika kadar geç batması şarttır. Ancak bu şartlarda hilal gözlemlenebilmektedir. Bu değerlere ulaşabilmek için de kavuşumdan sonra 10-17 saat süren bir zaman diliminin geçmesi gerekmektedir.¹⁶

¹⁵ İsmail Köksal, "Rü'yet-i Hilal Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:13, sayı: 1, s. 6-7, Elazığ 2008.

¹⁶ Yücel, *a.g.m.*, s. 8.

Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı İslâm ülkelerinin iştirakiyle 1978 tarihinde yapılan Kamerî Aybaşlarını Tespit Konferansı’nda benimsenen karar doğrultusunda bu esasa göre hareket etmektedir.¹⁷

Uygulanan Metotların Değerlendirilmesi

Bize göre kavuşumu esas almak da, hesaba dayalı rü’yeti esas almak da İslâm hukununun temel ilkelerine bir aykırılık taşımamaktadır. Yukarıda bahsi geçen her iki metot da ayet ve hadisleri anlama çabasının bir sonucudur. Görüşlerden birisini hararetle savunup diğer görüşü ilmî temelden yoksun gösterenleri haklı çıkaracak bir delil yoktur. Bilindiği üzere Fıkıh usulünde kıyas, fehm(anlama) ve maslahat olmak üzere üç çeşit icthad kabul edilmektedir. Buradaki görüş ayrılığı fehm icthadına dayanmaktadır.

O halde burada fıkıh usulü esaslarına uygun olarak ortaya konulmuş iki icthadla karşı karşıya olduğumuzu ifade etmek gerekir. Her icthad Allah katında makbul kabul edilmekte, müctehid isabet etmiş ise iki ecir, hata etmişse bir ecir kazanmaktadır.¹⁸ İctihadın icthadı nakzetsin diye bilinen bir kuraldır.¹⁹ Buna göre Müslümanlar farklı zamanda oruca başlasa da veya bayramı kutlasa da her biri bir icthada dayandığı için yapılan ibadetlerin fikhî açıdan meşrû olduğuna hükmetmek gerekir.

Kamerî Ayların Tespitinde Müslümanlar Arasında İttifakın Sağlanabilmesi İçin Çözüm Önerileri

İslâm dini Müslümanların bir ve beraber olmalarını emretmekte, parçalanıp ayrılığa düşmemeleri hususunda onları uyarmaktadır.²⁰ Oruç ve hac ibadetinin zamanının tespitinde Müslümanlar arasında yaşanan ihtilafın kaldırılabilmesi için ilim ehline fikir üretme, yöneticilere de ortaya konulan görüşlerden birisi üzerinde uzlaşıp onu uygulama sorumluluğu düşmektedir. Aksi durumda âlimler ve amirler Rahman’ın (c.c.) huzuruna bu vebal ile çıkacaklardır.

Kamerî ayların tespitinde dünyadaki tüm Müslümanların ortak hareket etmelerini sağlamak için iki yol olduğunu düşünüyoruz. Bunlardan birincisi olması gereken yani ideal

¹⁷ Konferansa katılan ülkeler ve alınan kararlar için bkz. Karaman, *İslâm’ın İşığında Günün Meseleleri*, I, 129 vd.

¹⁸ Buhârî, İ’tisam, 21; Nesâî, Âdâbu’l-kudât, 5381.

¹⁹ Mecelle, madde 16.

²⁰ Bkz. Âl-i İmrân Sûresi, 3/103; Enbiyâ Sûresi, 21/93.

olan yöntem, diğeri ise mevcut şartlarda hemen devreye konulabilecek dolayısıyla kısa vadede sonuç alınabilecek bir yöntemdir.

1- İdeal Olan Çözüm Önerisi

İslâm ülkelerinin tamamının onayı ile İslâm Konferansı Örgütü çatısı altında yaptırım gücü olan ve denetleme mekanizmasına sahip bir kurul oluşturulmalıdır. Bu kurulun görevi, rü'yet-i hilal meselesine dair ortaya konulan icthadlardan birisinin uygulanmasına karar vermek ve alınan kararın İslâm ülkelerinin tamamı tarafından uygulandığını denetlemek ve aykırı hareket edenlere yaptırım kararı almak olmalıdır. Burada en önemli ve vazgeçilemeyecek unsur, kurulun yaptırım kararı alabilme vasfıdır. Bu olmadıkça alınan kararların uygulanmasında problemlerin yaşanması kaçınılmazdır. Nitekim Türkiye'nin öncülüğünde 1978 yılında İslâm devletlerinin katılımı ile gerçekleştirilen konferansta alınan kararlar oybirliği ile alınmışken, bir kısım devletlerin bu karardan farklı uygulama yapması ile bu meseledeki ihtilaf günümüze kadar süre gelmiştir.

Bahsedilen vasıflara sahip bir kurul oluşturulursa, sadece hilalin tespiti konusundaki problem çözülmekle kalmaz, diğer sahalarda da İslâm ülkeleri arasında etkili işbirliği imkânının sağlanabilmesine zemin hazırlanmış olur. Dünyada zulüm ve haksızlık yapan devletlere ve örgütlere karşı Müslümanları temsil eden güçlü, etkili ve caydırıcı nitelikte bir karar alma mekanizması işlemeye başlar.

2- Kısa Vadede Uygulanabilecek Çözüm Önerisi

Uluslararası ilişkilerde karar alma sürecini etkileyen birçok faktörün olduğu inkâr edilemez. İdeal olanı uygulama imkânı henüz yoksa alternatif yollar aramak gerekir. Kamerî ayların tespiti Ramazan ayı için önemli olduğu kadar hac ibadetinin yapılabilmesi için de büyük önem taşımaktadır. Malum olduğu üzere Arafat'ta, arefe günü vakfe yapmak haccın rükünlerindedir.²¹ Hac ibadetinin yapıldığı mekânlar Suudî Arabistan sınırları içindedir. Bu sebeple dünyanın dört bir tarafından gelen Müslümanlar, hac ibadetini Suudi Arabistan yönetiminin belirlediği zaman dilimine göre eda etmektedir. Kamerî ayların tespitinde -kısa vadede bir çözüm önerisi olarak- tüm Müslümanların ortak hareket etmesini sağlamak için yapılması gereken Suudî Arabistan krallığının benimsediği icthad olan ictima (kavuşum) anını esas alarak takvimleri hazırlamaktır.

²¹ Şâfiî, *el-Üm*, I, 233; Serahsî, *el-Mebûsât*, IV, 55.

Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hesaba dayalı rü’yeti esas almasının nedeni yukarıda bahsedilen 1978 tarihli konferans kararlarıdır. Ülkeler arasında ittifakı sağlamak gibi çok önemli bir hedefle organize edilen bu toplantı, katılımcı bazı ülkelerin alınan kararların hilafına hareket etmesi ile varlık nedenini bize göre kaybetmiştir. Bu kararlarda ısrar ederek ortak hareket adına varabileceğimiz bir nokta yoktur. Konferans kararlarını tatbik hususunda ki mevcut yaklaşım devam ettirilirse ülkeler arasında farklı uygulamalar hep sürüp gidecektir.

Bu önerimiz karşısında “*Diyanet İşleri Başkanlığı’nın İslâm’ın temel ilkelerine aykırı olduğu için kavuşum anını esas alması mümkün olmaz.*” şeklinde bir görüş ortaya konulmasının doğru olmayacağını düşünüyoruz. Aksi durumda izahı mümkün olmayan bir çelişki söz konusu olacaktır. Suudî Arabistan’ın hilal tespit metodunun İslâm’ın temel ilkelerine aykırı kabul edilmesi durumunda, Diyanet’in Türkiye’de resmi olarak Kurban Bayramı Arefesi Salı günüdür diye ilan edip, Diyanet nezaretindeki Türk hacılarının Arafat’ta Pazartesi günü vakfe yapmalarını makul bir şekilde açıklamak mümkün olmayacaktır.

Bir ülkenin aldığı bir karar İslâm hukuku ile bağdaşmıyorsa “*0 devletin sınırları içinde olduğumuz için ona tâbi olmaliyiz.*” yaklaşımını da sergileyemeyiz. Nitekim farzımuhal bir İslâm ülkesi Cuma namazını Perşembe günü kıldırma kararı olsa bu karara, o devletin sınırları içinde bile olsak uymamız mümkün değildir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hac ibadeti esnasında kavuşum anını esas alan takvime göre hareket etmesi bunu meşru gördüğünün açık göstergesidir.

Özetle beyan etmek gerekirse Diyanet İşleri Başkanlığı hac ibadetinde meşruiyetini kabul edip uyguladığı, kamerî ayları tespit yöntemlerinden olan ay başlangıcı olarak kavuşum anını esas almayı, Ramazan ayı için de uygulamaya başladığında Müslümanların ortak bayram yaşamaları mümkün olabilecektir.

Ülke Sınırları İçinde Müslümanların Ortak Hareket Etmesi

Dünyadaki tüm Müslümanların kamerî ayların tespiti hususunda ittifak etmelerini sağlamak bir hedef olmalı ve bunu sağlamaya yönelik sürekli bir gayret sarf edilmelidir. Ancak, “Bu hedefe ulaşamadığı zamanlarda fert olarak bir Müslüman nasıl hareket etmelidir?” sorusunun cevabı da oldukça önemlidir.

Türkiye’de bazı dini grupların Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı’nın aldığı kararlara güvenilemeyeceği, Suudîlerin bu konuda daha hassas davrandığı gibi gerekçelerle Türkiye’de ilan edilen takvimden farklı zamanlarda oruca başladıkları görülmektedir.

Bize göre bu davranışın altında cahillik, umuma muhalefet ederek kendini ve cemaatini ortaya koyma, daha dindar olduğu imajını yansıtmaya gibi sâikler de etkili olmaktadır. Tüm bu davranışlar gerçekte cehaletin dışı vurmasından başka bir şey değildir.

Kamerî ayların tespitinde rü'yete dayanan hesaplamayı veya kavuşum anını esas almak, ideolojik bir yaklaşımın neticeleri değil, ilmî gerekçeleri olan görüş ayrılıklarından ibarettir. Bir Müslümana düşen görev yaşadığı ülkede bu meseleye dair hangi ichtihad benimsenmiş ise ona göre hareket etmesidir. Grup ve cemaat menfaatleri öne çıkarılıp çevresinde bulunan mü'minlerden farklı zaman diliminde bayram yapmak bir vebal ve sorumluluk getirecektir. Dünya ölçeğinde birliktelik sağlanamıyorsa en azından ülke bazında birliktelik sağlanmalıdır.

Peygamber Efendimiz (s.a.): "*Oruc(un başlangıcı hep birlikte) oruca başladığınız gündür. Ramazan bayramınız orucunuzu (hep birlikte) açtığınız gündür. Kurban bayramı da (hep birlikte) kurban kestiğiniz gündür.*"²² buyurmuştur. Bu hadis-i şerif Tirmizî'nin de rivayetinin akabinde beyan ettiği üzere, oruca başlama ve bayramlaşmanın topluca yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Oruç ve hac ibadeti ile dinî bayramların fert ve toplum üzerinde etkili izler bırakması ve bu dinî hükümlerin amacına ulaşılabilmesi için hep birlikte ve aynı zaman dilimi içinde yerine getirme zorunluluğu vardır.

Sonuç

Birlik ve beraberliğin sembolü olan bayramların gerçek manada bu etkiyi sağlaması için herkese görev düşmektedir. Her bir İslâm ülkesine düşen görev, her alanda etkin bir işbirliği sağlayacak, yaptırım gücü olan bir kurulun oluşması için çalışmaktır. Bu hedef gerçekleştirilinceye kadar geçecek olan süreçte ittifakın sağlanabilmesi için İslâm devletlerinden rü'yete dayalı hesabı veya kavuşum anını esas alan icthadlardan birisini tercih etmeleri istenilmeli, bu tercihte ittifak sağlanabilirse buna göre hareket edilmelidir. İttifak sağlanamaması durumunda ise Arafat bölgesi kendi sınırlarına dâhil olduğu için Suudî yetkililerin tercih ettiği ichtihad tüm diğer ülkeler tarafından benimsenerek takvimler buna uygun hazırlanmalıdır. Birlikteliği sağlamak için bu adımlar atılırken hedefe ulaşmak için geçen süreç içinde her bir Müslüman ferde düşen görev ise bulunduğu ülkede uygulanan takvimi esas alarak ibadetlerini eda etmesidir.

²² Tirmizî, Savm, 11 (697).

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi (v.1936), *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I-IV, Osmanlı Yayınevi, İstanbul, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (v.256/870), *Sahîhu'l-Buhârî* (thk. Mustafa Dib el-Buğâ), I-VI, Daru İbn Kesir, Beyrut 1993.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v.275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü.İ. F. Yayınları, İstanbul 1990.
- Köksal, İsmail, "Rü'yet-i Hilal Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl:13, sayı: 1, Elazığ 2008.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul 1993.
- Mâlik b. Enes (v. 179/795), *el-Muvatta'*, I-VIII, 2004.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî (v. 261/875), *Sahîhu Müslim*, I-IV, Beyrut.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî* (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), I-VIII, Halep 1986.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483), *el-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1989.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (v. 204), *el-Üm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, Beyrut.
- Yücel, İrfan, "Hilal", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, XVIII, İstanbul 1998.

Causes of Conflict in the Determination of Lunar Months and Suggested Solutions

Citation /©-Özdemir. A. (2010). Causes of Conflict in the Determination of Lunar Months and Suggested Solutions, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (1), 195-206.

Abstract- *Determining the lunar months is essential to fulfill some kinds of worship. To benefit from this issue science of astronomy and geography is required. There are two methods for the determination of lunar months, one of them is the possibility of being visible and the other one is the conjunction time. Alliance between the Muslim world is an ideal solution to ensure the enforcement power of the Organization of Islamic Conference is the establishment of a committee. This committee must choose one of two different methods and Islamic countries should act accordingly. Short-term solution is that all countries should take the conjunction time method. Association in the world can not be achieved, at least in the country should be provided together. All individual Muslim has to obey according to schedule in their own countries.*

Key words- Lunar months, the conjunction, crescent, Ramadan, fast.

Sultan II. Mehmed Han'a Sunulan Anonim Mûsiki Risalesi (Fatih Anonimi) ve XV. Yüzyıl Türk Mûsikisi Nazariyatındaki Yeri

Dr. Arif DEMİR*

Atf / ©- Demir, A. (2010). Sultan II. Mehmed Han'a Sunulan Anonim Mûsiki Risalesi (Fatih Anonimi) ve XV. Yüzyıl Türk Mûsikisi Nazariyatındaki Yeri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1), 207-232.

Özet- XV. yüzyıl; Osmanlı toplumunda mûsikî alanında çok çeşitli çalışmaların yapıldığı, mûsikî ile ilgili önemli eserlerin ortaya konduğu bir asır olmuştur. XV.yüzyılda kaleme alınan ve önemli eserler arasında yer alan Fatih Anonimi; mûsikî ile alakalı birçok usûl, makam ve ses sistemleri ile ilgili önemli bilgiler içermektedir Bu makalede; Fethullah Şirvânî'ye ait Mecelletün fi'l-Mûsika ile Safiyyüddîn Urmevî'ye ait Şerefiye adlı eserlerle çok yakın benzerlikleri olan ve devrin padişahı II. Mehmed (Fatih)'e sunulduğu için Fatih Anonimi adıyla da meşhur olan bu önemli eser mûsikî yönüyle incelenmiştir.

Anahtar sözcükler- Mûsikî, Fatih ,anonim, nağme, melodi, aralık, ritim.

§§§

* Ankara/Çubuk Anadolu Sağlık Meslek Lisesi Müdür Yard., e-posta: arif-demir@hotmail.com

Giriş

Beşerî duyguların ifade edilmesinde önemli bir rol oynayan musikinin, insanlık tarihi kadar eski bir mazisi vardır. İslam tarihi ve coğrafyası içinde yaşayıp musiki konusunda eser kaleme alan bir çok müellif ve bunlara ait mûsikî ile ilgili bir çok eser bulunmaktadır. Yine İslam tarihi ve coğrafyası içinde yazıldığı tespit edilen, fakat müellifi bilinmeyen mûsikî ile ilgili eserler de bir hayli fazladır.

XV. yüzyıl; Osmanlı toplumunda mûsikî alanında çok çeşitli çalışmaların yapıldığı, mûsikî ile ilgili önemli eserlerin ortaya konduğu bir asır olmuştur. Bu oluşumda şüphesiz Farâbî, İbn-i Sînâ, Safiyyüddîn gibi önceki asırlarda yaşamış büyük mûsikî üstadlarının ve bunları takip eden müelliflerin rolü büyük olmuştur. Yusuf bin Nizâmeddin Kırşehrî (ö.1410), Hızır bin Abdullah, Bedr-i Dilşâd, Abdülaziz Çelebi, Fethullah Şîrvânî (1417–1486), Abdülkâdir Merâgî (1355-1435), Ladikli Mehmed Çelebi (ö. 1494) gibi büyük müellifler bu devirde yetişmiş ve mühim eserler meydana getirmişlerdir.

Türk Mûsikîsinin altın çağı bilinen XV. yüzyıldaki mûsikî bilginlerinin ve eserlerinin gün ışığına çıkarılması ve bu eserlerin içeriklerinin incelenmesi de büyük bir önem arz etmektedir. Devrin padişahı II. Mehmed'e sunulan Fatih Anonimi; bu yüzyılda kaleme alınan önemli eserler arasında yer almaktadır.¹

A- XV. Yüzyılda Türk Mûsikîsi Çalışmaları

XV. yüzyıl, gerek mûsikî kaynakları ve gerek Türk Mûsikîsi sahasında eser ortaya koyan mûsikî müellifleri bakımından parlak bir dönem olarak görülmektedir. Bu dönemde özellikle Osmanlı sultanları tarafından da desteklenen Türk müellifler, mûsikî ilmi alanında çok önemli eserler ortaya koyarak hem yaşadıkları döneme hem de sonraki yüzyıllara damgalarını vurmuşlardır. Bu dönemin mûsikî çalışmalarıyla bilinen en önemli müellifleri şunlardır:

¹ Geniş bilgi için bkz. Arif Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Mûsikî Risalesi (Fatih Anonimi)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

1- Hızır bin Abdullah (XV. Yüzyıl):

II. Murad devrinde yaşayan Hızır bin Abdullah, mûsikî ile ilgili Türkçe *Kitabu'l-Edvâr* adlı önemli bir eser kaleme almıştır.² 1360 yılında kuruluş daha sonraki yıllarda mûsikimize büyük katkıları olan Enderun Mektebinin açılmasında büyük katkıları bulunan Hızır bin Abdullah'ın *Kitâbu'l-Edvâr* adındaki eserinin çeşitli nüshaları günümüze kadar gelmiştir.³ 1441 tarihinde tamamlanmış olan eser, II. Murad'a takdim edilmiştir.

2- Abdülkâdir Merâgî (1355–1435):

XV. yüzyılda yazılan mûsikî teorisiyle ilgili ortaya atılan fikirlerin çoğunun temeli Safiyyüddîn ile Abdülkâdir Merâgî'nin (1355–1435) kitaplarına dayanmaktadır. Eserlerini Farsça kaleme alan Abdülkâdir Merâgî, makamlar ve usûl (ritim) konusunda bir çok değişiklik ve yenilik ortaya koyarak mûsikînin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Abdülkâdir Merâgî, *Makâsydü'l-elhân*, *Risâle-i Fevâid-i Asere*, *Câmiu'l-elhân*,⁴ *Şerh-i Kitâbü'l-Edvâr*⁵, *Zübdetü'l-Edvâr* ve *Kenzü'l-Elhân* olmak üzere altı adet mûsikî eseri yazmıştır. Abdülkâdir Merâgî'nin *Makâsıdu'l-Elhân*⁶ adlı eserini II. Murad'a ithaf ettiği, oğlu Abdülaziz'in de II. Murad ve Fatih'in saraylarında çalıştığı bilinmektedir. Bu yüzyılın en tanınmış mûsikî alimlerinden olan Abdülkâdir Merâgî, Safiyyüddîn'in yaşadığı dönemin şartları içerisinde ortaya koymaya çalıştığı mûsikî anlayışını onun bıraktığı yerden devralmış ve geliştirmiştir. Bu yönüyle Abdülkâdir Merâgî, Türk Mûsikî tarihinde Fârâbî (ö.950), İbn-i Sînâ (ö.1037) ve Safiyyüddîn (ö.1294)'den sonra gelen en önemli mûsikî alimi olarak kabul edilmektedir.

² Hızır bin Abdullah'ın *Edvâr-ı Mûsikî* adlı eserini Amasyalı Şükru'llah Türkçe'ye çevirmiştir.

³ M. Sadrettin Özçimi'nin üzerinde Yüksek Lisans yaptığı eserin nüshası, Topkapı Saray Revân Köşkü yazmaları arasında No:1728'de bulunmaktadır.

⁴ Bu eser üzerinde Ubeydullah Sezikli Doktora Tezi hazırlamıştır. Geniş bilgi için bkz. Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.

⁵ Bu eser üzerinde Kubilay Kolukırık Doktora Tezi hazırlamıştır. Geniş bilgi için bkz. Kubilay Kolukırık, *Abdülkâdir Merâgî ve Serhu'l-Edvâr Adlı Eserinin XIV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.

⁶ Abdülkâdir Merâgî, *Makâsıdu'l-Elhân*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3656; Bu eser üzerinde Cemal Karabaşoğlu Doktora Tezi hazırlamıştır. Geniş bilgi için bkz. Cemal Karabaşoğlu, *Abdülkâdir Merâgî'nin Makâsıdu'l-Elhân Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.

3- Abdülaziz bin Abdülkâdir Merâgî (XV. Yüzyıl):

Bu yüzyılda yaşamış olan Abdülkâdir Merâgî'nin oğlu Abdülaziz, mûsikî nazariyatına önemli katkılarda bulunan isimlerin başında gelmektedir. II. Murad, Fatih ve II. Bayezid zamanlarında saray mûsikîşinasları arasında olan Abdülkâdir'in oğlu Abdülaziz, bazı ilaveler yaparak babasının *Makâsıdu'l-Elhân* adlı eserini *Nekâvetü'l-Edvâr*⁷ adıyla şerh etmiş ve Farsça yazdığı bu eserini Fatih'e ithaf etmiştir. Abdülaziz'in oğlu Mahmud ise yine *Makâsıdu'l-Elhân* adlı eser ile aynı mahiyette olan Farsça *Makâsıdu'l-Edvâr*⁸ adlı eserini II. Bayezid'e bu dönemde sunmuştur.⁹

4- Fethullah Şîrvânî (1417 – 1486):

XV. yüzyılın en önemli mûsikî alimlerinden biri olan Fethullah Şîrvânî, Bursa'da bulunduğu dönemde Fatih'e mûsikî üzerine yazmış olduğu *Mecelletün fi'l-Mûsika* adlı eserini sunduysa da fazla iltifat görememiştir.¹⁰ Fethullah Şîrvânî, Fatih'e ithaf ettiği *Mecelletün fi'l-Musika*¹¹ eserinde Yunan filozofları, İbn-i Sînâ, Safiyyüddîn, Nasiruddîn Tûsi ve Abdülkâdir Merağî'nin eserlerinden faydalanmıştır.

5- Ladikli Mehmed Çelebi (ö. 1494):

Lâdikli Mehmet Çelebi'nin, *El-Fethiyye fi'l- Mûsikî*¹² ve Fâtih Sultan Mehmet'e ithaf ettiği, *Zeynü'l-Elhân*¹³ adlı eserleri bu yüzyılda öne çıkan en önemli eserlerdendir. Bu eserler-

⁷ Abdülkâdir bin Abdülaziz, *Nekâvetü'l-Edvâr*, Nuruosmâniye Kütüphanesi, No: 3646.

⁸ Abdülkâdir bin Abdülaziz bin Mahmud, *Makâsıdu'l-Edvâr*, Topkapı Saray Kütüphanesi, No: 5462

⁹ Yekta Rauf, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, s. 50.

¹⁰ Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, Gülcan Gündüz, M.Serdar Bekar, *Osmanlı Mûsikî Literatürü Tarihi*, IRCICA Yayınları, İstanbul 2003, s. XV.

¹¹ *Mecelletün fi'l-Mûsika*'nın nüshası, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde 3449 numara ile kayıtlıdır.

¹² Bu eserin Nuruosmaniye Kütüphanesi no:3655'te bir nüshası vardır. Bu eser üzerinde Hakkı Tekin Doktora Tezi hazırlamıştır. Bkz. Hakkı Tekin, *Ladikli Mehmed Çelebi ve Risâle-i Fethiyyesi*, Niğde Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.

¹³ Bu eser üzerinde Ruhi Kalender Doktora Tezi hazırlamıştır. Bkz. *XV. Yüzyılda Mûsikî Kuramı (nazariyatı) ve Zeynu'l-Elhan fi İlimi't-Telif ve'l-Evzân*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1982.

de mûsikînin tarifinden, makamlardan, âvâzelerden, şû'belerden ve usûllerden önemli ölçüde bahsedilmektedir.

6- Yusuf bin Nizâmeddin Kırşehirî (ö.1410):

XV. yüzyıl mûsikîşinaslarından Yusuf bin Nizâmeddin Kırşehirî, mûsikî nazariyatı ve mûsikî aletleri hakkında yazmış olduğu *Risâle-i Mûsikî* adlı eseri devrinin önemli eserleri arasında yer almaktadır.¹⁴

7- Seydî (XV.Yüzyıl):

II Bayezid zamanında yaşayan Osmanlı mûsikîşinaslarından Seydî'nin mûsikî ile ilgili *Beyânü'l-Edvâr ve'l-Makâmât* ve *Kitabu'l -Edvâr* adlı iki önemli eseri günümüze kadar ulaşmıştır.

8- Ahmedoğlu Şükrullah (1388-1470?)

XV. yüzyıl Türk Mûsikîsi nazariyâtçısı, tarihçi, ilim ve devlet adamı olan Ahmedoğlu Şükrullah'ın II. Murad ve Fatih zamanlarında yaşamış olduğu sanılmaktadır. Ahmedoğlu Şükrullah, Safiyyüddin Urmevî'nin *Kitabu'l-Edvâr* adlı eserini Türkçe'ye tercüme etmiştir. *Terceme-i Kitabu'l-Edvâr* veya *Risale-i fî ilmi'l-Edvâr* adlarıyla anılan bu eser ses sistemleri, makamlar ve ritm hakkında bilgiler içermektedir.¹⁵

¹⁴ İhsanoğlu, a.g.e. s. XLI; Geniş bilgi için bkz. Ubeydullah Sezikli, *Kırsehirli Nizâmeddin ibn Yûsuf'un Risâle-i Mûsikî Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2000.

¹⁵ Eserin nüshasının bir faslı Rauf Yekta tarafından Milli Tettebular Mecmuası, C. II, s. 137-141, 233-239'da yayınlanmıştır. İçindeki çeşitli mûsikî aletleri üzerine Wilhelm Friedich 1944 yılında doktora çalışması yapmıştır. Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, C.II, s. 292-293; İsmail Baha Sürelsan, *Onbeşinci Asır Türk Mûsikî Müelliflerinden Ahmedoğlu Şükrullah*, Mûsikî ve Nota, sayı 5, Mart 1970, s. 4-7; Murat Bardakçı, *XV.Yüzyılda Yaşamış Bir Türk Müzisyeninden Öğütler*, Tarih ve Toplum, sayı 78, 1990, s. 30-34.

9- Bedri Dilşâd (XV.Yüzyıl):

XV. yüzyılda Sultan II. Murad döneminde yaşadığı bilinen Bedri Dilşâd'ın mûsikî nazariyatı ile ilgili *Muradnâme* adlı eserini kaleme almıştır.¹⁶ Bu eserde Bedri Dilşâd, Safiyyüddîn'in ortaya koyduğu ses sistemi hakkında önemli detaylara dikkat çekmektedir.

XV. yüzyılda mûsikî nazariyâtçısı olmamakla birlikte, dînî mûsikînin gelişmesine yardımcı olmuş pek çok mûsikîşinas bulunmaktadır. Bestekâr ve şâirliği ile bir çok sanatkârın yetişmesine destek olan Şehzade Korkut, Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî ve Şems-i Rûmî ise bunlardan bazılarıdır.

B- XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatının Özellikleri

Gerek XV. yüzyıl ve gerekse daha önceki dönemlerde kaleme alınmış olan nazariyât kitapları incelendiğinde eserlerin ilk bölümde; ses sistemi, seslerdeki matematiksel oranlar, nağmelerin durumu, aralıklar, beste ve makamla ilgili bilgiler yer alırken, ikinci bölümde ise usûl konusuna yer verildiği görülmektedir.

XV. Yüzyılda kaleme alınan eserlerin giriş kısmında genellikle bir dua bulunmaktadır. Bu bölümde ayrıca eser kime ithaf edilecekse o kişiye ait hitap ve övgülerin bulunduğu bir mukaddime yer almaktadır. Eserlerde genellikle önce ses ve sesle ilgili terimler açıklandıktan sonra ses sistemi, aralıklar, seslerin uyumluluk ve uyumsuzluklar ile ilgili özelliklerinden bahsedilmektedir. Makam konusu eserlerde genişçe anlatıldıktan sonra âvâze, terkîb, şû'be vb. konular incelenmekte ve sonrasında da makamlarla ilgili bir takım tablolar ve cetveller sunulmaktadır. İkinci bölümde ise îkâ (usûl) ve beste teknikleri ile ilgili bilgilere yer verilip eserler genellikle bir hatime (bitiş) duasıyla sona ermektedir.

İçerdiği konular ve üslup bakımından XV. yüzyıl nazariyât kitapları birbirine çok benzemekte olup bazı konular birbirinin aynıdır. Bu yüzyılda kullanılan terimler, ses sistemi, makamlar ve usûller daha sonraki yüzyıllara ve özellikle de günümüze göre bazı farklılıklar arz etmektedir.

¹⁶ Mahmut Karakaş, *Müsbet İlimde Müslüman Alimler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, No:1289, Ankara 1991.

XV. yüzyılda yazılan mûsikî nazariyât kitaplarında bahsi geçen nazarı bilgilerin yanında başta ud olmak üzere diğer bazı enstrümanlarla ilgili bilgiler de yer almaktadır. Bunlara ilaveten sesler arasındaki münasebetlerle ilgili hesaplamalara ait bilgilere de genişçe yer verilmiştir. Makamların tesirleri, icra edileceği vakitler, beste formları vb. bilgiler de bu yüzyılda kaleme alınan diğer konulardandır.

XV. yüzyılda Osmanlı ülkesinde konuşulan dil Arapça, Farsça ve Türkçe kökenli kelimelerden oluşmaktadır. Bu nedenle bu yüzyılda yazılan mûsikî eserlerin tamamı Arapça, Farsça ve Osmanlıca olarak yazılmıştır. O yıllarda mûsikî ile ilgili eserlerde kullanılan terimlerin bir kısmı günümüzde aynen kullanılmakla beraber XV. yüzyılda kullanıp bugün ise halâ Türkçe karşılığı bulunamayan terimlere de rastlanmaktadır.

Bu yüzyılın mûsikî nazariyatçıları eserlerinde ebced notasını kullanmışlardır. Geçmişte oldukça eskilere dayanan notayı 9. yüzyılda eserlerinde ilk kez Kindî'nin kullandığını görmekteyiz.¹⁷ Kindî'nin eserlerinde kullandığı Arap harflerine dayalı ebced notasını daha sonra Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Zâila, el-Mesûdî, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî ve İhvân-ı Safâ' gibi mûsikî alimleri yazmış oldukları eserlerde daha da geliştirmişlerdir. XV. yüzyılda Türk-İslâm Mûsikîsinde kullanılan nota sistemi de, ebced adı verilen alfabetik ve seslerin harflerle gösterildiği bir sistemdir.¹⁸

Bu yüzyılda Türk-İslâm Mûsikîsinde kullanılan ses sistemi ise 17 aralıktan oluşan ses sistemidir. Daha sonraki yıllarda gelen Kudbuddîn Şîrâzî, Muhammed bin Mahmud el-Âmilî ve Ladikli Mehmed Çelebi gibi mûsikî alimleri bu sistemi daha da geliştirmişlerdir. Bu sisteme en büyük katkıyı yapan alim şüphesiz ki Abdülkâdir Merâgî olmuştur.

Makamlar ve tasnifi konusunda XV. yüzyılda bir çok farklı görüş ve dolayısıyla da değişik uygulamalara rastlanmaktadır. Makamlar sadece bu yüzyılda değil XIV. ve XVI. yüzyıllarda da özelliklerine göre makam, âvâze, şû'be ve terkîb olarak dört gruba ayrılmıştır. Daha sonraki yıllarda sırasıyla âvâze ve şû'be, daha sonra da terkîb kaybolmuştur. En so-

¹⁷ Kindî ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz, Turabi, Ahmet Hakkı, *el-Kindî'nin Mûsikî Risaleleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.

¹⁸ Bardakçı, Murat, *Maragalı Abdülkâdir*, Pan Yayıncılık, s. 129.

nunda ise bütün sınıflar için sadece makam adı kullanılmıştır. Makam, âvâze ve terkîbler konusunda nazariyâtçılar arasında görüş ayrılıkları olsa da sayıları açısından herhangi bir farklılığa rastlanmamaktadır. Bu konuda çıkan anlaşmazlıkların tamamı hangi dizinin makam, hangisinin âvâze veya şû'be sınıfına alınacağı konuları üzerine olmuştur. Konu ile ilgili ilk sistematik bilgileri veren kimse Abdülkâdir Merâgî olmuştur. Abdülkâdir Merâgî makamları şedd, âvâze ve mürekkebât olarak üçe ayırmıştır.¹⁹ Birbirinden değişik özelliklerle ayrılan şedd'lerin kendilerine ait özel isimleri vardır ve bunların sayıları on ikidir. Sayıları 12 olan şedd'ler daha sonraki dönemlerde makam, nağme, veya lahn olarak da kullanılmışlardır.²⁰

Bazı yazarlara göre makamların ayrıldığı dört türden birisi olan âvâzeler tam bir dizi değildir.²¹ İkinci derecede dizi sayılan ve özel adları bulunan âvâzeler genellikle makam dizileriyle birleştirilirler. Abdülkâdir Merâgî, Safiyyüddîn ve Hızır bin Abdullah'a göre 6 âvâze vardır. Bunlar: Geveşt, gerdâniye, nevrûz, selmek, mâye ve şehnâz'dır.²²

XV. yüzyılda kullanılan şû'beler ise tam ve bağımsız diziler değildir. Bazısı özellik taşımayan bir dizi şeklinde görülürken, bazısı da iki sestten meydana gelmektedir. Şedd ve âvâze olarak kabul edilen dizilerin dışında kalan şû'belerin sayısı Abdülkâdir Merâgî'ye göre 24 adet olup bu grubun tamamına "mürekkebât" adı verilmektedir.²³ Kırşehirli Yusuf'a göre ise yegâh, dügâh, segâh ve çargâh olmak üzere 4 olan şû'belerin sayısı, Abdülkâdir Merâgî'de 24 olup isimleri şu şekildedir:²⁴

¹⁹ Amnon Shiloah, *The Arabic Concept of Mode*, *Journal of the American Musicological Society*, XXXIV, Spr. 1981, No:1, s. 19-42; Owen Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music*, Oxford University Press, 1978.

²⁰ Bardakçı, *Maragalı Abdülkâdir*, s. 63.

²¹ Dr. M. Nazmi Özalp, *Türk Müsîkîsi Tarihi*, C. I, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 88.

²² Abdülkâdir Merâgî, âvâze ile ilgili konuyu *Câmiu'l-Elhân* adlı eserinde açıklamıştır. Bkz. Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân*'i, s.71-73; Bayram Akdoğan, *Fethullah Şîrvânî ve Mecelletün fi'l-Müsîka adlı eserinin XV. Yüzyıl Türk Müsîkisindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1996, s. 37.

²³ Özalp, a.g.e., C. I, s. 88.

²⁴ Bardakçı, *Maragalı Abdülkâdir*, s. 70-77.

Dügâh, segâh, çargâh, pençgâh, âşîrân, nevrûz-u arap, mâhur, nevrûz-u beyâtî, hisar, nühüft, uzzâl, eviç, nîkrîz, müberkâ, rekb, sabâ, hümâyûn, nihâvend, muhayyer, zâvil, isfahânek, bestenigâr ve hûzi.

Safiyüddîn, Abdülkâdir, Yusuf bin Nizameddin ve Şîrvânî'nin eserlerinde kullandıkları 12 meşhur devir olarak da isimlendirilen devirler birbirinin aynıdır. XV. yüzyılda kullanılan 12 makam şunlardır: Uşşak, nevâ, buselik, rast, hüseyinî, râhevî,²⁵ hicâzî, zengûle, irak, isfahan, zîrefkend, büzürk.

Usûl (îkâ), Türk mûsikî nazariyât kitaplarında zaman kalıplarına verilen bir isim olup genellikle eserlerin son bölümünü oluşturmaktadır. Bazı mûsikî üstadları tarafından "nağme arasında bulunan zaman" şeklinde de tarif edilen îkâ,²⁶ mûsikî biliminin en temel unsurlarından biridir. Mûsikî nazariyatçıları yazdıkları edvâr kitaplarında bu konuyu detaylı bir şekilde eserlerinde incelemişlerdir.

Bu yüzyılda yazılan eserlerden anlaşıldığı üzere usûllerin vuruş kısımları üç bölümde incelenmiştir. Bunlar sebep, veted ve fasıla'dır. Bunlara usûlün fasılları da denir. Muvassal (bitişik) ve mufassal (ayrı) olarak iki ayrı grupta da incelenen usullerden XV. yüzyılda kullanılanları şunlardır:

Sakîlu'l-evvel, sakîlu's-sânî, hafîfu's-sakîl, sakîlu'r-remel, remel, hafîfu'r-remel, hezec, hafîfu'l-hezec, sakîlu'l-hezec, darbu'l-fahtî, remelu't-tavîl, hafîf, sakîl, darb-ı peşrev, darbu'l-evsat, türkiyyü'l-asl, cihâr-i darb, darbu'l-feth, darbu'r-rebî,' şâh-ı darb ve darbu'l-mieteyn'dir.²⁷

²⁵ Bu makam arapça'da Râhevî şeklinde yazılmakta olup Türkçe kaynaklarda ise Rehâvî şeklindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyâtı ve Usûlleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987. s. 440; M. Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Yay. No:238, I. Baskı, Ankara Tarihsiz, s. 132.

²⁶ Uz, Kazım, *Mûsikî Istilahâtı*, Küğ yayınları, Ankara 1964, s. 36.

²⁷ Bardakçı, *Maragalı Abdülkâdir*, s. 81-88.

C- Genel Olarak Fatih Anonimi

Safiyüddin Urmevi'nin *Risâletü's-Şerefiyye fi'l-Mûsika* adlı eserle hatırı sayılır derecede benzerliği bulunan Fatih Anonimi, Fethullah Şirvânî'ye ait *Mecelletü'n fi'l-Mûsika*²⁸ adlı esere de bir çok yönden benzemektedir. Fatih Anonimi, Fethullah Şirvânî'ye ait olan *Mecelletün fi'l-Mûsika* adlı esere üslup ve muhteva olarak çok benzese de aynı eser değildir. Her iki eser Fethullah Şirvânî'ni iki ayrı eseri olup birbirinin muhtasarı ya da farklı redaksiyonlarıdır.²⁹ Fatih Anonimi'nin bir nüshası İngiltere/Londra'da bulunan British Museum'da,³⁰ diğer bir diğer nüshası ise İran/Tahran Milli Kütüphanesi'ndedir.³¹ Fatih Anonimi'ne ait ayrıca 1938 yılında Baron Rodolphe D'Erlanger tarafından *La Music Arabe* adı verilen eserin 4. cildinde Fransızca tercüme bulunmaktadır.³²

XV. yüzyılda mûsikî nazariyâtı konusunda yazılmış olan Fatih Anonimi, Henry George Farmer'e ait *The Sources of Arabian Music* adlı katalogda yer almaktadır.³³ Farmer, *The Sources of Arabian Music* adlı katoloğunda Fatih Anonimi'ni XV. yüzyıl anonim eserleri arasında zikrederken "anonymous XV. century" ifadesini kullanmaktadır.³⁴ Farmer adı geçen eserinde, Fatih Anonimi'nin müellifinin bilinmediğinin dışında eserin bir isminin olmayışından

²⁸ Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kısmı, No: 3449'da kayıtlı olan eser, aharlı kağıt üzerine 18 cm. boy ve 12 cm. eninde 94 yapraktan oluşmaktadır.

²⁹ Bkz. Arif Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Mûsikî Risalesi (Fatih Anonimi)*, s.48-88.

³⁰ Fatih Anonimi'nin Londra nüshası British Museum Kütüphanesinde 2361 numara ile kayıtlıdır. 2361 numara ile kayıtlı eserin 168 ile 219. varakları arasında yer alan Fatih anonimi, 13.5 x24.6 (8.6x18.5)cm, ebatında 23 satır üzerine yazılmıştır.

³¹ Tahran Milli Kütüphanesinde 1651 numara ile kayıtlı eserin 106 ile 225 varakları arasında yer alan Fatih Anonimi, 21.2x13.6 (14.5x6.5)cm. ebatında 15 satır üzerine ta'lik olarak yazılmıştır. Eserin Tahran nüshasını elde etmek için mail ve telefon iletişimi ile ilgili yoğun çabalar sarfetmemize rağmen eseri ne yazık ki elde edemedik. Ancak 2010 Nisan ayında bizzat Tahran seyahatimiz sonucunda Fatih Anonimi'nin Tahran nüshasına ulaşmış olduk.

³² Baron R. D' Erlanger'in *La Musigue Arabe* adlı eserinin 4. cildinde ele aldığı eser 255 sayfadan oluşmaktadır. D'Erlanger, Baron Rodolphe, *La Musique Arabe, Traite Anonyme*, IV, Paris 1939.

³³ Henry George Farmer, *The Sources of Arabian Music*, Leiden 1965, s. 62-63

³⁴ Bkz. Farmer, *The Sources of Arabian Music*, s. 62-63.

da bahsetmektedir. “*Fatih Anonimi*” ismi ise esere mûsikî otoriterlerince eserin kaleme alındığı tarihten sonraki yıllarda verilmiştir.

Fatih Anonimi, dil itibariyle tamamen Arapça olmakla birlikte içerisinde Farsça şiirler ve beyitler de bulunmaktadır. Eserin ilk sayfası “Elhamdü lillâhi’llezî faddalanâ alâ kesîr min ehli’l mü’minîn” diye başlamakta³⁵ ve son sayfa ise “hâzihî mecelle ve’l-hamdü lillâhi evvelen ve âhirahu temmet er-risâle” ibaresiyle sona ermektedir. Eserin bulunduğu mecmuanın kapak sayfasında daire şeklinde muhtemelen British Museum’a ait bir vakıf mührü bulunmaktadır. Müellifin Fatih Anonimi’nde yaralandığı müellif ve eserleri şunlardır:

1- İbn-i Sînâ’nın *Kitâbu’ş-Şifâ* adlı eseri:³⁶ Müellifin Fatih Anonimi’nde en çok bahsettiği eser İbn-i Sînâ’nın *Şifâ* adlı eseridir. Müellif, Fatih Anonimi’nde *Şifâ*’dan bir çok yerde alıntı yapmakta ve İbn Sînâ’dan çok sık bahsetmektedir.³⁷

2- Safiyyüddîn Abdulmümin Urmevî’nin *Risâletü’ş- Şerefiye* ve *Kitâbu’l-Edvâr* adlı eserleri: Müellifin Fatih Anonimi’nde en çok yararlandığı eserler, Safiyyüddîn’in *Edvâr* ve *Şerefiye* adlı eserleridir. Müellif, bir çok kişi tarafından da şerhi yapılan Safiyyüddîn’in *Edvâr*’ına ve *Şerefiye* adlı eserlerine Fatih Anonimi’nde bir çok yerde atıfta bulunmuştur.³⁸

3- Nicomacus’un *Aritmetiğin İncelenmesine Dair Bir Giriş* adlı eseri: Müellif, Fatih Anonimi’nde sadece bir yerde Nicomacus’un eserini referans göstermektedir.³⁹

4- Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Yusuf el- Harizmî’nin *Mefâtihu’l- Ulûm* adlı eseri: Müellif bir yerde Harizmî’nin bu eserini kaynak olarak göstermiştir.⁴⁰

³⁵ Fatih Anonimi ile Fethullah Şirvânî’nin *Mecelletün fi’l-Mûsikâ* adlı eserinin giriş kısımları aynıdır. Her iki esere Fatih’i öven bir şiir ile başlanmıştır.

³⁶ “Avicenna” adı ile meşhur olan İbn-i Sînâ’nın 100’den fazla eseri bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbu’ş- Şifâ*, *Kitâbu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, *Kitâbu’l-Kânûn ve’t-Tıb*, *Risâletü’l-İksîr*, *Dâniş-Nâme*. Bkz. Mehmed Bayraktar. *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 2. Baskı, Rehber Yayınları, Ankara 1992, s. 248.

³⁷ İbn-i Sînâ’dan yapılan alıntılar için Bkz. *Fatih Anonimi*, s. 167B, 171A(2 defa), 172A, 170B, 175A, 197A, 197B, 199A, 200A, 200B(4 defa), 201A.

³⁸ Safiyyüdd n’den yapılan alıntılar için Bkz. *Fatih Anonimi*, 167B, 172A(2 defa), 170A, 170B, 173B, 175B, 184A(2 defa), 197A, 198A, 203A, 205A, 205B, 206B.

³⁹ Bkz. *Fatih Anonimi*, s. 165B (st.14).

5- Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin *Sâhibu Tekmileti'l-Hesâb* adlı eseri: Müellif, Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin *Sâhibu Tekmileti'l-Hesâb* adlı eserini Fatih Anonimi'nde matematiksel oranlarla ilgili iki yerde referans göstermiştir.⁴¹

1- Fatih Anonimi'ni Muhtevası

XV. yüzyılda yazılıp devrin padişahı Fatih Sultan Mehmed'e sunulan Fatih Anonimi, üslûb ve muhteva itibariyle aynı yüzyılda kaleme alınmış olan diğer mûsikî nazariyâtı kitaplarıyla hemen hemen aynı üslup ve muhtevadadır.

Fatih Anonimi'nde müellif, kendinden önce ya da aynı yüzyılda yazılan diğer nazariyat kitaplarında olduğu gibi eserine Besmele, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e selâm ifade eden dua cümleleri ile başlamaktadır. Fatih Anonimi, Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edildiği için O'na ait övgüleri belirten ifadelerin ve şiirlerin bulunduğu giriş kısmı ile devam etmektedir. Bu kısımdan sonra müellif, Safiyyüddîn'in eserlerinde olduğu gibi aritmetik, geometrik ve te'lif ile ilgili sayısal oranlar üzerinde kapsamlı bir şekilde bilgi vermektedir.

Dörtlü, beşli, sekizli ve daha büyük aralıklarla ilgili bilgiler ve bunların birbirlerine oranları, cezr ve meczûr gibi matematikle ilgili terimlerin açıklamalarıyla mukaddime kısmı sona ermektedir.

Fatih Anonimi'nde eserin giriş bölümünden sonraki birinci bölümünde müellifin ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu konular şunlardır: Nağmeler, mûsikî seslerinin seyrini belirlemek için telin bölünmesi, ince ve kalın seslerin karşılıkları, aralıkların uyumu ve uyumsuz olanları ile aralıkların toplanması, çıkarılması, bölünmesi, cinslerin tanzimi, besteler, âvâzlar, şû'belere, nağmelerdeki intikal, makamların tesirleri ve icra edileceği vakitler. Bir çok geometrik şekillerle de desteklenen bu bölüm makamların icra olunacakları vakitler ve nağmelerdeki intikal hakkındaki bilgiler ile sona ermektedir.

İkinci bölüm ise usûl'ün tarifi, usûllerin kısımları ve usûlle ilgili bilgilerin ayrıntılı bir şekilde verildiği bölümdür. Vuruşlar arasındaki zamanlar, veted, fasıla, muvassal ve mufassal

⁴⁰ Bkz. *Fatih Anonimi*, s. 199B, (st. 6) .

⁴¹ Bkz. *Fatih Anonimi*, s. 165B, (st. 15) – s. 166A, (st. 4).

gibi usûl ile ilgili terimlerin anlatıldığı bu bölümün sonunda ise usûller ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.

“Hatime” şeklinde adlandırdığı sonuç bölümünde ise müellif; beste yapımı, beste yapımında kullanılan formlar, seslendirme çeşitleri ve birçok mûsikî formlarından bahsetmektedir. Müellif, en son kısımda ise eserin tamamladığını dile getirip “*hamd önce ve sonra Allah'adır*” sözleriyle eserini bitirmektedir .

A- Sayısal Oranlar

Müellifin nisbet, hadd, cezr ve meczûr gibi terimlerin tariflerini ve matematiksel oranları anlattığı bu bölümde Nicomaque ve Aristo gibi bazı matematikçi ve filozofların isimleri ve fikirleri yer almaktadır. Dörtlü, beşli, sekizli ve daha büyük aralıklarla ilgili bilgiler ve bunların birbirlerine olan oranlarının açıklandığı giriş bölümünde en çok sayısal oranlar üzerinde durulmuştur. Müellife göre mûsikî ilminde kullanılan başlıca oranlar *münâsebetü'l-adediyye* adı verilen aritmetik oranlardır. Müellifin bahsettiği bir diğer oran *münasebetü'l-hendesiyye* adı verilen geometrik oranlar'dır ki müellif bu görüşünü *Tekmile* adlı eserden aldığı bilgilerle desteklemiştir.⁴² Müellifin Fatih Anonimi'nde bahsettiği oranlardan sonuncusu ise *münasebetü'l-te'lifiyye* adı verilen te'lif (mûzikal kompozisyon) ile ilgili oranlardır.⁴³

B- Nağme (Ses)

Müellif, Fatih Anonimi'nin ilk bölümünde nağme, nağmenin oluşumu, nağmenin duyulması, tizlik ve pestlik gibi konuları açıklarken İbn-i Sînâ, Fârâbî, Safiyyüddîn ve Merâğî gibi alimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Müellife göre nağme, algılanabilir bir zaman boyunca süren bir ses'tir. Burada “zaman” ifadesi “miktarı bilinen” anlamına gelmektedir.

Müellife göre ses iki türlü ortaya çıkmaktadır. 1- Herhangi bir çarpma, vurma sonucu oluşan ses (Kar'î), 2- Yırtılma ya da kopma sonucu oluşan ses (Kal'î). Beste yapımında kullanılan seslerin çarpma ya da vurma sonucu oluştuğunu iddia eden müellif, gerek bir

⁴² *Tekmile fi'l-Hesâb* adlı kitap Abdülkâdir Bağdâdî'ye aittir. İSAM kütüphanesi No:510.297, Demirbaş No: 14659'da kayıtlı bir nüshası vardır.

⁴³ Bkz. *Fatih Anonimi*, s. 166A.

çarpma ve gerekse bir yırtılma sonucu oluşan sesi vurulan şeyin vurana, mukavemet göstermesi şartına bağlamaktadır. Suya vurmak ve tulumu çıkarmak gibi.

Müellife göre, sadece cisimlerin birbirlerine çarpması sonucu ses oluşmaz. İki değişik hava akımı birbirine çarptığı zaman da ses oluşmaktadır. Örneğin, bir cisim yırtıldığı zaman da ses oluşmaktadır. Çünkü ses iki cisim arasında havanın sıkışması ve geri tepmesinden meydana gelir ki Fârâbî ve Safiyyüddîn de bu görüştedir. Yani hızlı hareket, sıkışan hava tabakasını harekete geçirir. İkinci tabaka üçüncüyü, üçüncü tabaka dördüncüyü harekete geçirir ve bu böylece dairesel olarak yayılır ve kulağa kadar gelir.

Müellife göre bir nağmenin pest mi yoksa tiz mi olduğu ancak bir başka sesle karşılaştırılarak söylenebilir. Tiz sesler gerek pest gerekse de daha tiz seslerle karşılaştırılabilir.⁴⁴

Müellife göre; boğazdaki tizlik ve pestlik sebepleri, insanların gırtlaklarındaki farklı noktalara havanın neden olduğu çarpmaların şiddeti ile ilgilidir. Ayrıca nefes borusunun açıklığı ya da darlığı da boğazdaki tizlik ve pestlik sebeplerindedir.⁴⁵

Nefesli çalgılarda pestlik ve tizlik sebepleri; borunun ve deliklerin darlığı, bunların üfleyen ağza yakınlığı ve üflenen nefesin gücü ile ilgilidir.⁴⁶ Müellife göre; bir ney'in deliklerinin genişliği, notalar tiz sınırdan pest sınıra doğru ilerliyorsa bu durum sesin kalınlığının sebeplerinden biridir. Notalar kalından inceye doğru ilerliyorlarsa deliklerin genişliğinin fazla olması ise bir incelik sebebidir. Müellife göre, neyin deliğinin genişliği bir incelik sebebidir. Yani bir neyin deliklerinin çapının büyüklüğü sesin incelik nedenlerindedir.

İnsan boğazını nefesli sazlardan sayan müellife göre, insan boğazından çıkan nağme ile nefesli sazlardan çıkan nağmenin oluşumu birbirine yakındır. Nefesli sazlarda basınçlı

⁴⁴ Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Müsiki Risalesi (Fatih Anonimi)*, s. 93-95.

⁴⁵ Bu konuda Merâğî'nin görüşleri için ayrıca bkz. Sezikli, *Abdülkâdir Merâğî ve Câmiu'l-Elhân'ı*, s. 55-56.

⁴⁶ Merâğî, Ladikli ve Şirvanî'nin bu konu ile ilgili benzer görüşleri için bkz. Kubilay Kolkuruk, *Abdülkâdir Merâğî ve Şerhu'l-Edvâr Adlı Eserinin XIV. Yüzyıl Türk Müsikisi Nazariyatındaki Yeri*, Ankara 2008, s.36; Akdoğan, *Fethullah Şirvânî..*, s. 203-204; Hakkı Tekin, *Ladikli Mehmet Çelebi ve Risâle-i Fethiyyesi*, Niğde Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999, s. 60-61.

hava delik kenarlarına çarpar ve yankılanır. Bir taraftan öbür tarafa yuvarlak ve helezonik dalgalar halinde titreşir ve bir geçitten boşluğa çıkar. Böylelikle nefesli sazlarda ses meydana gelir.

Sesin ortaya çıkış durumlarından birisi de telli sazlardır. Tele vurulduğunda tel kırmıdar, ilişkide olduğu havayı sarsıp iter. Çünkü hareket ettiğinde başlangıçtaki konumunu terk eder ve sonra yeniden ilk haline döner.

Telli çalgılarda pestlik ve tizlik sebepleri telin uzun, kalın ve fazla gergin olması ile değişir. Pestlik sebepleri tizlik sebeplerinin tam tersidir.

C- Aralıklar⁴⁷

Müellife göre; aralık (bu'd), tizlik ve pestlik bakımından farklı iki nağmenin aralarında pest sestem tize doğru bir mesafe varmış gibi bir araya getirilmesi ile oluşur. Müellif, ikiden fazla nağme söz konusu olduğunda bunların hepsini cem' olarak isimlendirmektedir. Cem'in tanımını "mûsikî" teriminin tanımından çıkararak müellife göre; "en küçük grup olan cem" üç nağmeden oluşur. Bu görüşünü müellif, Şerefiyye'nin ve Edvâr yazarının görüşleriyle desteklemektedir.

Müellif, aralığı uyumlu ya da uyumsuz olarak iki kısma ayırmaktadır. Müellife göre bir aralık ruh üzerinde hoş bir etki bırakıyorsa uyumlu; olumsuz bir etki bırakıyorsa uyumsuzdur. Müellife göre uyumlu aralıklar ve isimleri şunlardır:⁴⁸

Zü'l-küll (oktav) aralığı, zü'l hams aralığı (beşli), zü'l erbâ' aralığı (dörtlü), tanini aralığı, mücenneb aralığı, bakiyye aralığı (84 koma), zü'l-küllü merrateyn aralığı (sekizli), zü'l-küllü ve'l-hams aralığı (8 + 5 aralığı), zü'l-küllü ve'l-erba aralığı (8 + 4 aralığı), zü'l-küllü selâse

⁴⁷ Aralıkların toplanması, çıkarılması, bölünmesi konularına mûsikî nazariyatı konusunda eser kaleme alan hemen hemen bütün müellifler eserlerinde bu konuya yer vermişlerdir. Örneğin Ladikli, ikinci makâleyi tamamen bu konulara ayırmıştır. Bkz. H. Tekin, *Ladikli*, s. 102-110; Akdoğan, *Fethullah..*, s. 215-217; Çağdaş yazarlardan Rauf Yekta "Mûsikînin mebdâ-i riyâziyesi" başlığı altında bu konuyu detaylı bir şekilde anlatmıştır. Bkz. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, s. 35-45.

⁴⁸ Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Mûsiki Risalesi (Fatih Anonimi)*, s. 97-107

merrât aralığı (8 x 3 aralığı), zü'l-küllî merrateyn ve'l-hams aralığı (2 x 8 +5 aralığı) ve zü'l-küllî merrateyn ve'l-erbâ' aralığı (8 x 2 + 4 aralığı).

D- Cinsler⁴⁹

Müellife göre, cinsler öncelikle dörtlü içerisinde tertip edilmekte ve bu da üç aralığı geçmemektedir. Bu durumda dört tabii nağme ve üç aralık oluşmaktadır. İşte bu üç aralık ve dört nağmeyi müellif cins olarak isimlendirmektedir.

Müellif, cinsleri sert (kavî) ve yumuşak (leyyin) olarak ikiye ayırmaktadır. Müellife göre, dörtlü içerisindeki aralıklardan en büyüğünün oranı diğer ikisinin toplamından büyük olur ise buna leyyin cins denir. Bunun dışındakilerin hepsi kavî cins olarak adlandırılır.

Müellif cinsleri; tam uyumlu, orta uyumlu ve zayıf/eksik uyumlu olmak üzere üçe ayırmaktadır. Leyyin cinsin 36 sınıfı (râsim, levnî, nâzım sınıfları) zayıf uyumludurlar. Müellife göre genelde bunlar kullanılmazlar. Üç küçük aralığa bölünmüş bir dörtlüye *cins* adı verilmektedir. Dörtlünün muhtelif şekillerde bölünmesi, muhtelif cinslerin meydana gelmesine sebep olur.⁵⁰

E- Makam, Âvâze⁵¹ ve Şû'be

Müellife göre, Türk mûsikisinde basit makamlardan her birinin dizisi bir tam dörtlü ile bir tam beşlinin yan yana getirilmesinden oluşmaktadır. Müellif, Fatih Anonimi'nde makamlardan bahsederken bazen *devr* bazen de *şedd* kelimelerini kullanmıştır.

⁴⁹ Cins konusu Fatih Anonimi'nin en büyük makalelerinden biridir. Fatih Anonimi'nde geçen "Cins" konusu ile Safiyyüddin'in Şerefiyye'sinde geçen konular birbirine çok büyük bir oranda benzerdir. Arslan, Fazlı, *Safiyyüddin Abdülmümin el-Urmevi ve er-Risâletü's-Şerefiyye'si*, Doktora Tezi, Ankara 2004, s. 248/27 - 293/72.

⁵⁰ Daha fazla bilgi için Yalçın Tura, *Türk Mûsikîsinin Meseleleri*, Pan Yayıncılık, s. 178-180.

⁵¹ Makamların sınıflandırılması için kullanılan âvâzeler Safiyyüddin, Merâgî ve Hızır bin Abdullah'a göre altı adettir. Bunlar: Geveşt, gerdaniye, nevrûz, selmek, mâye ve şehnaz'dan oluşmaktadır. Lâdikli ve Yusuf bin Nizameddin Kırşehirli bu altı Hisar'ı da ilave etmiştir. Yusuf bin Nizameddin Kırşehirli *Kitâbu'l-Edvâr (Risâle-i Mûsikî)*, Ankara Cebeci İl Kütüphanesi, No: 131, Makam Faslı, V.5-6, S.20-21; Ruhi Kalender, Mehmed Çelebi, *Zeynü'l-Elhân fi ilmi't-Te'lif ve'l-Evzân*, s. 47; Uz, *Mûsikî Istilahâtı*, s.10; Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân'ı*, s. 71-73;

Türk mûsikisinde makam dizileri, mülayim (uyumlu) ve mütenâfir (uyumsuz) olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Bu herhangi bir makam dizisinin başka bir diziye göre kulağa daha hoş veya daha az hoş gelmesi demektir.

Müellife göre meşhur makamların 12 olarak sınıflandırılmasında aksi bir görüş yoktur. Günümüzde nağmelerin farklı kararlara göçürülmesi ya da *transpozisyon* olarak bilinen uygulamaya eski mûsikî nazariyatçıları *şedd* veya *tabakât* adını vermişlerdir.

Müellif, Fatih Anonimi'nde sırasıyla uşşâk, nevâ, bûselîk, rast, râhevî, zengüle, hüseyinî, hicâz, irak, isfahân, zîrefkend ve bûzûrk olmak üzere toplam 12 makamı 17 ayrı basamak halinde dörtlülerin başlangıç nağmelerinden başlamak suretiyle aralıkları değiştirmeden transpoze etmiştir.⁵²

Bazı nazariyatçılara göre makamların ayrıldığı üç türden birisi olan âvâzeler tam bir dizi değildir.⁵³ İkinci dereceden dizi sayılan ve özel adları bulunan âvâzeler, genellikle makam dizileriyle birleştirilirler. Müellifin Fatih Anonimi'nde vermiş olduğu bilgilere göre 6 âvâze vardır. Bunlar: Geveşt, gerdaniye, nevrûz, selmek, mâye ve şehnâz'dır.⁵⁴

Şu'belere,⁵⁵ müellife göre ana makam nağmelerinden özel bir değişimle oluşmuş makamlardır. Çünkü şu'be'ler makamlardan türemişlerdir. Tam ve bağımsız dizilerden olmayan şu'belerin bazıları özellik taşımayan bir dizi şeklinde görülürken, bazıları da iki sestene meydana gelmektedir. Şu'be olarak isimlendirilmeleri ise makamdan şu'belere ayrıldığı için makamın nağmeleri üzerine şu'be olarak intikal etmiş olduklarındanır.⁵⁶

⁵² Müellifin Fatih Anonimi'nde transpose için kullandığı 12 makam Safiyyüddin, Abdülkâdir ve Şirvânî'nin *Mecelletün fi'l-Mûsikâ* adlı eserlerinde kullandığı makamlarla aynı olup makamların yerleri eserlerin hepsinde farklı olarak sıralanmıştır.

⁵³ Özalp, *a.g.e.*, C. I, s. 88.

⁵⁴ Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Mûsiki Risalesi (Fatih Anonimi)*, s. 126-128.

⁵⁵ Türk mûsikisinde makamların sınıflandırılmasında kullanılan bir terim olan Şu'belere, 6 âvâz'dan elde edilen ve sayıları 24 olan ikinci derecedeki makamlar için kullanılır. Uz, *Mûsikî Istilahâtı*, s. 68.

⁵⁶ Özalp, *a.g.e.*, C. I, s. 88.

Makam ve âvâze olarak kabul edilen dizilerin dışında kalan şûbelerin sayısı müellife göre 24 adettir. Fatih Anonimi'nde müellifin açıkladığı şû'eler şunlardır:

Dügâh, segâh, çargâh, pençgâh, âşirân, nevrûz-u arap, mâhur, nevrûz-u beyâtî, hisar, nühüft, uzzâl, eviç, nikrîz, müberkâ, rekb, sabâ, hümâyûn, nihâvend, muhayyer, zâvil, isfahânek, bestenigâr ve hûzi.

F- İkâ (Usûl)

Müellifin Fatih Anonimi'nin son bölümde yer verdiği ikâ bahsinde geçen birçok kavram, kendinden önce yazılan eserlerle önemli oranda benzerlikler arz etmektedir.

Müellif, ikâ konusuna ayırdığı bu bölüme kendinden önce gelen İbn-i Sînâ ve Safiyyüddîn'in görüşlerine yer vererek başlar ve ikâ'ı; "*usûlün zamanları vuruşlara bağlıdır. Nağmeler ise vuruşlara tabi olan bir iştir. Usûl, usûl olması cihetiyle vuruşların zamanının bir çeşit değeridir. Şayet vuruşlar birleşmiş nağmeler de ahenkli ise o zaman usûl nağmeli (lahnî) olur,*" şeklinde tarif eder.

Müellife göre, usuller iki kısımda değerlendirilir. O'na göre usûl ya bitişik (muvassal) yahut da ayrı (mufassal) olur. Eğer vuruşlar eşit zamanlarda peşpeşe geliyorsa muvassal olup buna *hezec* adı verilir. Eğer vuruşların bir kısmı diğerlerinden ayrı ise bu da mufassal'dır. Fatih Anonimi'nde müellifin açıkladığı usuller şunlardır:⁵⁷

Sakîlu'l-evvel usûlü, sakîlu's-sâni usûlü, hafîfu's-sakîl usûlü, sakîlu' r-remel usûlü, remel usûlü, haffîfu'r-remel usûlü, hezec usûlü, hafîfu'l- hezec usûlü, sakîlu'l-hezec usûlü, remelu't-tavîl usûlü, hafîf usûlü, sakîl usûlü, darb-ı peşrev usûlü, darb'u-evsat usûlü, turkiyyu'l-asl usûlü, çihar-i darb usûlü, darbu'l-fahîf usûlü, darbu'r-rebî' usûlü, şah-ı darb usûlü, darbu'l-mieteyn usûlü.

⁵⁷ Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Müsiki Risalesi (Fatih Anonimi)*, s. 129-140.

G- Formlar

Fatih Anonimi'nin müellifi, eserinin son bölümüne mûsikî icrası esnasında uygulanan bazı formlardan bahsetmektedir. Müellife göre, mûsikî icrasında (uygulamada) kullanılan müzikal formların çeşitleri şunlardır:

Neşîd'ül arab, basit, nevbet-i müretteb, kavl, gazel, terâne, ferûdâşt, savtu'l-vast, külli'd-durûb. külli'n-nagâm, savt,⁵⁸ külli'd-durûb ve'n-nagâm, darb, amel, nakş,⁵⁹ hevâyî,⁶⁰ peşrev, taksim, zahme, murassâ,⁶¹

H- Beste ve Seslendirme Çeşitleri

Müellif, Fatih Anonimi'nin son bölümünü beste konusuna ayırmıştır. İlk olarak bir besteye nasıl başlanılacağını ve iyi bir bestenin nasıl sonlanacağını izah etmiştir. Müellife göre, üç türlü beste vardır. Bunlar; söz ile ritmin aynı anda gerçekleştirildiği beste, ritmin sözden önce başlatıldığı beste ve ritmin sözden sonra başlatıldığı bestedir.

Müellife göre, sözlü (vokal) musîkî; serbest ve ölçülü olmak üzere iki çeşittir. Seslendirme ise yine aynı şekilde serbest ve ölçülü seslendirme olmak üzere iki grupta incelenmektedir. Müellife göre, hânende(vokalist) eseri seslendirme esnasında basit bir dil kullanmalı, eserin akışını bozacak şekilde değişik harf ve diğer katkılarda bulunmamalıdır. Hânende; kibar, güzel ve görkemli olmalıdır. İnce ve kalın sesler arasında seyir yapacağı için eseri seslendirirken sesini yaymalıdır.

⁵⁸ Ses anlamına gelen Savt, Arapça teganni edilen şiir manasında gelmektedir. Cami mûsikîsinin Tesbih formuna karşılık Tekke mûsikîsinin Savt'ı vardır. Bektâşi mûsikîsinde ise karşılığı "gül-bank"tır. Bkz. Öztuna, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, C. II, s. 264.

⁵⁹ Nakış bestelerde güfthenin dört mısraının ilk ikisi arka arkaya bestelendikten sonra terennüm gelir. Üçüncü mısra meyân olur. Daha sonra dördüncü mısraya geçilerek tekrar terennüm kısmı gelir. Eserin terennüm kısmı çok kısa olmaması için biraz daha uzatılarak okunur. Bundan dolayı da bu forma süsleme yapıldığı için "nakış" adı verilmiştir. Bkz. Öztuna, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, C. II, s. 97; Bardakçı, *Maragalı Abdülkâdir*, s. 93.

⁶⁰ Bu tip eserleri yalnızca erkekler okurlar. Bkz. Bardakçı, *Maragalı Abdülkâdir*, s. 94.

⁶¹ Murassâ'lar XV. yüzyılda bir çeşit form olarak kullanıldığı gibi bir çeşit telli çalgı ve aynı zamanda da bir usûl çeşidi olarak da bilinmektedir. Bkz. Öztuna, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, C. II, s. 69.

2- Muhteva ve Üslup Olarak Fatih Anonimi'nin Değerlendirilmesi

Fatih Anonimi'nde müellif, eserine devrin padişahı Fatih'i öven uzun bir şiir ile başlamıştır. Şiirde isim benzerliği nedeniyle Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında söylenen övgülerin aynısı Fatih için söylenmiş ve padişahın etrafındaki yakınları da cennetteki mü'minlere benzetilmiştir.⁶² Müellifin bu övgülerinin nedeni kesin olarak bilinmemekle beraber kanatimizce bu durum ya padişaha duyulan saygıdan ya da ona yakın olma isteğinden kaynaklanmış olabilir.

Fatih Anonimi'nde muhteva olarak dikkati çeken hususların başında müellifin enstrümanlarla ilgili tutumu gelmektedir. Fatih Anonimi'nde müellif, nazariyât ile ilgili özellikle aralık, makam ve nağmelerle ilgili hatırı sayılır derecede bilgi verirken, enstrümanlarla ilgili en azından aynı yüzyılda eser veren diğer müellifler kadar bilgi vermemiştir. Müellif, Fatih Anonimi'nde ud, ney ve zurna gibi mûsikî aletlerinden bahsetmekle beraber detaylı bilgiler vermemiştir.⁶³ Örneğin, şekillerle sazlar üzerinde nağme yerlerini diğer bazı müellifler gibi eserinde göstermemiştir. Oysa aynı yüzyılda yaşayan ve geçmiş yıllarda eser veren bazı müelliflerin kitaplarında ud üzerinde nağmelerin yerleri gösterilerek enstrümanlar konusunda detaylı bilgilerin verildiği bilinmektedir.

En temel öğeleri ses ve ölçü olan mûsikîyi Allah'ın diğer ni'metleri gibi insanlığa sunulmuş bir lütuf olarak kabul etmek ve onu yararlı işlerde kullanmak gerekir. İslam âlimleri Kur'an-ı Kerim'de mûsikînin lehinde ve aleyhinde açıkça bir hüküm bulunmadığı hususunda ittifak etmektedirler. Bazı alimler ayetler içerisinde geçen bir takım kelimelerden yola çıkarak bunları mûsikî aleyhinde kaynak olarak göstermeye çalışmışsalar da bu ayetlerin nüzul sebepleri araştırıldığında mûsikînin aleyhinde olmadıkları açıkça görülmektedir. Yine bazı alimlere göre mûsikîyi ve mûsikî aletlerini yasaklayan hadislerden hiçbiri sahih değildir.⁶⁴

⁶² Bkz. Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Mûsikî Risalesi (Fatih Anonimi)*, s. 164B.

⁶³ Bkz. Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Mûsikî Risalesi (Fatih Anonimi)*, s. 167B – 169B.

⁶⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 162.

Mûsikînin haramlığı konusunda iddia edilen hadisler, hadis kriterleri açısından değerlendirildiklerinde sağlam ya da sahih hadis olmadıkları ortaya çıkmaktadır.⁶⁵

Burada üzerinde durulması gereken konu müellifin düşüncesi ne olursa olsun enstrümanlarla ilgili yeterli bilgi vermeyişidir. Yani müellifin eserinde vermiş olduğu mûsikî nazariyatına ait nazarî bilgileri enstrüman ve icra bilgileriyle tamamlayamaması önemli bir eksiklik olarak hissedilmektedir. Çünkü bu ilmin araştırılması ve mükemmel hale getirilmesi, enstrümanların ve bunlara ait tüm özelliklerinin tanınması ile kaimdir. Ayrıca nazarî olarak verilen tüm bilgilerin doğruluğu ve bilimselliği ancak pratikte uygulanabilirliği ile mümkündür. Aksi takdirde pratikte sağlaması yapılmayan tüm bilgiler nazarî ya da farazî olmaktan öteye gidemeyecektir Bu durumda temel öğeleri ses ve ölçü olan mûsikîde enstrümanlar, olmazsa kabul edilmektedir. Mûsikî aletleri olmadan nazariyât, nazariyât olmadan da mûsikî noksanıdır. Enstrüman bilmeyen bir mûsikîşinasın nazariyâtla ilgili olarak kaleme almış olduğu bilgilerde sıkıntı olabilmektedir. Bu alimlerin mûsikîye dair görüş ve düşünceleri kabul edilse bile mûsikî ile ilgili bilimsel araştırmalarda bu tür bilgilere kuşku ile yaklaşılacaktır.

Eserde muhteva olarak dikkati çeken önemli hususlardan biri de hiç şüphesiz matematiksel oranlar konusudur. Müellifin matematikle ilgili oranlar konusunda detaylı bilgiler vererek konuyu fazla uzattığı görülmektedir. Özellikle mûsikî nazariyâtı öğrenmek isteyen bir kişiye mûsikîden çok matematik dersi vermek gibi algılanabilecek bu bölümde, sayısal oranlar konusu üzerinde gereğinden fazla durulmuştur.⁶⁶ Eserin başlangıcında konuya hemen giril-meyerek matematikle ilgili sayısal ifadelerin tekrarı asıl maksadın biraz dışına çıkılmasına sebebiyet vermiştir. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki eserin yazıldığı dönemlerde nazariyât ile ilgili kaleme alınan eserlerde mûsikî – matematik ilişkisi üzerinde hemen hemen bütün müellifler az ya da çok durmuşlardır.

Fatih Anonimi'nde müellif, enstrüman konusu dışında o yıllarda bilinen mûsikî nazariyâtıyla alakalı bütün konulara yer vermeye çalışmıştır. Eserde bazı konular kısa ve öz

⁶⁵ Arif Demir, *İslam Tasavvuf Kültüründe Mûsikî Dinleme Adâbı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001, s. 3-6.

⁶⁶ Demir, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Mûsikî Risalesi (Fatih Anonimi)*, s. 165B.

bir şekilde anlatılırken bazı konulara ise detaylı bir açıklama getirilmiştir. Ayrıca müellif cins, makam ve usûl konusunun daha anlaşılır olması için tablo ve değişik şekillerle de konuları desteklemiştir.

XV. yüzyıldan önce yazılmış eserlerde olduğu gibi bu yüzyılda kaleme alınan kitaplarda da konu başlığı ve paragraflar yoktur. Müellifin Fatih Anonimi'ndeki uyguladığı metod kendinden önceki müelliflerin metodlarına bu yönüyle benzetilmektedir. Yani eserde başlık ve paragraf bulunmamakta olup konu başlıkları fasıllarla belirtilmiştir. Bazen de aynı konular başka yerlerde tekrar edilmiştir. Bu durum eserde birazcık karışıklığa yol açsa da müellifin eseri kaleme aldığı zamanın şartları düşünülduğünde bu durumu normal olarak kabul etmemiz gerekmektedir.

Müellif, Fatih Anonimi'nde sadece kendinden önceki müelliflerin eserlerinden nakil yapmakla kalmamış, eserinde mûsikî nazariyâtına yeni yorumlar ve farklı yaklaşımlar getirmeye çalışmıştır. Ayrıca âvâz, şû'be, beste yapma ve beste yapmada kullanılan mûsikî formları konularında o güne kadar var olan uygulamaları daha da geliştirerek böylece mûsikî nazariyâtına katkıda bulunmuştur. Mûsikî ile alakalı bir çok konuda yeni ve farklı yorumlar katması yönüyle Fatih Anonimi, XV. yüzyılda mûsikî nazariyâtı konusunda kaleme alınmış olan nadide eserlerden birisidir.

3- Fatih Anonimi'nin XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri

XV. yüzyıl, Türk Mûsikîsi sahasında önemli çalışmaların yapıldığı ve özellikle mûsikî nazariyatı konusunda önemli eserlerin kaleme alındığı bir dönemdir. Bu yüzyılda eser kaleme alan müelliflerden bazıları mûsikî nazariyâtımıza gerek makam gerek usûl ve gerekse icra ve sazlar yönüyle katkıda bulunmuşlar. Bazıları ise eskilerin bıraktıkları eserleri daha güzel bir biçimde tasnif ederek içerik açısından daha kapsamlı eserler ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu yüzyılın önemli eserlerinden biri olan Fatih Anonimi'nde müellif, eserinde hem kendinden önce yazılmış eserleri kapsamlı bir şekilde toplayarak tasnif etmiş hem de bazı konularda kendi yorum ve çıkarımlarını da eserine ilave etmiştir. Bu yönüyle Fatih Anonimi, günümüz mûsikî teorisyenleri ve icracıları için başvurulması ve üzerinde araştırma yapılması gereken bir kaynak özelliği taşımaktadır.

Sonuç

XV. yüzyılda devrin padişahı II. Mehmed (Fatih)'e ithaf edilmesi ile Fatih Anonimi şeklinde de meşhur olan eser, Türk Mûsikîsi tarihinin en önemli eserlerinden birisidir. Başta ses sistemleri olmak üzere usûl ve makam gibi temel konularda günümüz mûsikî nazariyatının alt yapısının oluşmasında önemli katkılar sağlayan bir eser niteliğindedir.

Türk Mûsikîsi tarihinin önemli kaynaklarından biri olan eserde sayısal oranlar, nağme (ses), aralıklar, aralıkların uyumsuzluğu ve uyumu, cinsler, âvâzlar, şû'beler, aralıkların tertibi, dizilerdeki ortak sesler, tel üzerinde 17 perdenin tesbiti, tanîni, mücenneb ve bakiyye aralıkları, makamlar (edvâr)'ın seyir ve dizileri, beste ve beste yapımında kullanılan formlar, makamların tesirleri, makamların icra olunacakları vakitler, nağmelerde intikâl, ikâ (usûl) ve seslendirme gibi bir çok konu ele alınıp ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

Bir çok konu itibariyle Safiyyüddîn'in *Şerefiyye* adlı eseriyle hatırı sayılır derecede benzerliği olan Fatih Anonimi, Şirvânî'nin *Mecelletün fi'l-Mûsika* adlı eserine de bir çok yönden benzemektedir. *Mecelletün fi'l-Mûsika*'da yer almayan bir çok konu Fatih Anonimi'nde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Muhteva olarak *Mecelletün fi'l-Mûsika*'ya göre daha sistematik ve daha hacimli olan Fatih Anonimi, *Mecelletün fi'l-Mûsika*'dan sonra kaleme alınan bir eserdir.

Fatih Anonimi, XV. yüzyılda Türk Mûsikîsi yapısını ve mûsikî kültürümüzün kökenini en somut biçimde ortaya koyması bakımından çok önemli bir vesika niteliğindedir. Bu yönüyle Fatih Anonimi, Türk Mûsikîsi tarihi hakkında yapılacak köklü araştırmalarda dikkate alınması ve müracaat edilmesi gereken bir eserdir.

İbn-i Sînâ, Safiyyüddîn ve Abdülkâdir gibi büyük müelliflerin mûsikî sahasında yazdıkları eserlerin toplanıp yeniden yorumu şeklinde olan Fatih Anonimi, büyüklüğü ve gerçek değeri mûsikî otoriterlerince de kabul edilen bir eser özelliğine sahiptir. Bu yönüyle Fatih Anonimi, mûsikî sahasında çalışma yürüten araştırmacılar tarafından başvurulması ve üzerinde araştırılması gereken bir kaynak eser özelliği taşımaktadır.

Kaynaklar

- AKDOĞAN, Bayram, *Fethullah Şirvânî ve Mecelletün fi'l-Mûsika adlı eserinin XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1996.
- AREL, Hüseyin Sadettin, *Mûsikî Terimleri*, Mûsikî Mecmuası, Yıl 1948, Sayı: 8, 9, 10.
- ARSLAN, Fazlı, *Safiyuddîn Abdülmümin el-Urmevî ve er-Risâletü'ş-Şerefiyye'si*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004
- ATASOY, Mustafa Cahit, *Mûzik Terminolojisi Ders Notları*, İTÜ Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarı, İstanbul 1993.
- BARDAKÇI, Murat, *Meragalı Abdülkâdir*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1986.
- BAYRAKTAR, Mehmed, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 2. Baskı, Rehber Yayınları, Ankara 1992.
- DEMİR, Arif, *İslam Tasavvuf Kültüründe Mûsikî Dinleme Adâbı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.
-, Arif, *Osmanlı Padişahı II. Mehmed'e Sunulan Anonim Mûsikî Risalesi (Fatih Anonimi)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- D'ERLANGER, Baron Rodolphe, *La Musique Arabe*, Traite Anonyme, IV, Paris 1939.
- FARMER, Henry George, *The Sources of Arabian Music*, Leiden 1965.
- İBN-İ SÎNÂ, *Şifâ' er-Riyâziyyât Cevâmi'u İlmi'l-Mûsika*, Tahkik: Zekeriyya Yusuf, Kahire 1956.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, Ramazan Şeşen, Gülcan Gündüz, M. Serdar Bekar, *Osmanlı Mûsikî Literatürü Tarihi*, IRCICA Yayınları, İstanbul 2003
- KALENDER, Ruhi, *XV. Yüzyılda Mûsikî Kuramı ve Zeynü'l-Elhân fi İlmi't-Te'lif ve'l-Evzân*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1986.
- KARABAŞOĞLU, Cemal, *Abdülkâdir Merâğî'nin Makâsıdu'l-Elhân Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.

- KARADENİZ, M. Ekrem, *Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, No:238, 1.Baskı, Ankara Tarihsiz.
- KARAKAŞ, Mahmut, *Müsbet İlimde Müslüman Alimler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, No:1289, Ankara 1991.
- KOLUKIRIK, Kubilay, *Abdülkâdir Merâgî ve Şerhu'l-Edvâr Adlı Eserinin XIV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri*, Ankara 2008.
- ÖZKAN, İsmail Hakkı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usulleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1987.
- ÖZTUNA, Yılmaz, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, II. Cilt, İstanbul 1987.
- ÖZALP, Dr. M. Nazmi, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, C.I, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2000.
- SEZİKLİ, Ubeydullah, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân'ı*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.
- SHILOAH, Amnon, *The Arabic Concept of Mode*, Journal of the American Musicological Society, XXXIV, Spr. 1981, No:1.
- SÜRELSAN, İsmail Baha, *Onbeşinci Asır Türk Mûsikî Müelliflerinden Ahmedoğlu Şükru'llah*, Mûsikî ve Nota, sayı 5, Mart 1970.
- TEKİN, Hakkı, *Ladikli Mehmed Çelebi ve Risâle-i Fethiyyesi*, Niğde Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.
- TURA, Yalçın, *Türk Mûsikîsinin Meseleleri*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1988.
- TURABİ, Ahmet Hakkı, *el-Kindî'nin Mûsikî Risaleleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.
- UZ, Kazım, *Mûsikî İstilahatı*, Küğ yayını, Ankara 1964.
- WRIGHT, Owen, *The Modal System of Arab and Persian Music*, Oxford University Pres, 1978.
- YEKTA, Rauf, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*, İstanbul 1924.

**The Treasite of Anonymous Music Presented to Sultan II. Mehmet Khan
(Fatih Anonym) and the Place of the Treatise in XV. Century Turkish
Musics Hypothesis**

Citation / ©-Demir. A. (2010). The Treasite of Anonymous Music Presented to Sultan II. Mehmet Khan (Fatih Anonym) and the Place of the Treatise in XV. Century Turkish Musics Hypothesis, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (1), 207-232.

Abstract- *XV. century; in the field of music of a wide variety of studies and important works of music have been set for a century in Otoman society. Written in the XV. century and among the important works Fatih Anonyms, various procedures related to music, tune also contains important information about audio systems. In this article, musica's work Mecelletün fi'l-musica of this article with Fethullah Şirvani and Safiyyüddin Urmevi works very close similaritiesto goodwill and the era of Sultan II. Mehmed (Fatih) anonyms, he is famous for offering to this important examined music aspects of work.*

Key words- Music, Fatih, anonym, note, melody, interval, rhythm.

Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu

Dr. İsmail ŞİK*

Uluslararası Türk Dünyasında Din Anlayışları Sempozyumu
The International Symposium on the Religious Understanding in the Turkish World
4-6 Kasım 2010, Isparta

§§§

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen, TİKA, Isparta Valiliği ve Süleyman Demirel Üniversitesi Rektörlüğüne desteklenen 21. yüzyılda Türk dünyasında var olan farklı din anlayışları ve problemlerini belirleyerek çözüm yollarını ortaya koymayı amaçlayan uluslararası sempozyum 4-6 Kasım 2010 tarihinde Isparta'da yapıldı.

Sempozyuma yurt içinden ve yurt dışından sahasında uzman ve konu ile ilgili araştırmaları olan isimler katıldı. Açılış oturumunda Prof. Dr. Hasan ONAT ve Prof. Dr. Sönmez KUTLU tarafından sunulan bildiriler, sempozyumun içeriğini belirledi, kapsamını çizdi ve oldukça manidar oldu. Hasan ONAT'ın dinin anlaşılmasında aklın ve bilimin kullanılması merkezinde yaptığı çağımız insanının din ile alakalı sorunlarına cevap bulma metodunu aktaran sunumu dikkat çekti. Onat, Kur'an ayetlerinden hareketle oluşturduğu sistematik bir yaklaşımla bildirisini sundu, bildirisi dinleyiciler tarafından ilgi ile karşılanıp sorulan

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Arş.Gör.

soru ve yapılan katkılar ile değerlendirildi. Sönmez KUTLU ise sunumunda Türk din algısı, Hanefilik, Alevilik, Kızılbaşlık v.b. kavramlar üzerinden inanç haritasının farklılıkları kadar ortak yanlarını da vurgu yaptı.

Prof. Dr. Mustafa ERDEM başkanlığında Türk dünyasından gelen dini temsilcilerin katılımıyla gerçekleşen ilk oturumda Kırım Müslümanları Müftüsü Emir Ali ABLAYEV, Kırım/UKRAİNA'da yaşayan Müslüman Tatarların dini sorun ve sıkıntılarını anlatıp, soydaş ve dindaş Türk halkına ve Türkiye Cumhuriyeti'ne sorunların çözümü noktasında güvendiklerini belirtip, beklentilerini aktardı. Kırım Müslümanları Müftü Yardımcısı Ayder İSMAİLOV görüş ve düşüncesiyle konun daha iyi anlaşılması için örnekler vererek ABLAYEV'i destekler bir tutum sergiledi. Yunanistan'dan gelen Gümölcine Seçilmiş Müftüsü İbrahim SERİF, ülkesinde yaşanan dini sıkıntıları, farklı din anlayışlarını anlatıp din eğitimi noktasında ürettikleri çözümlerden bahsetti. Dağıstan Müslümanları Dini İdaresi Başkanı Ahmet ABDULLAYEV, ülkesindeki din anlayışlarından din eğitimi ve öğretiminde karşılaştıkları sıkıntılardan bahsetti. Bu sıkıntıları çözmek için Türkiye'nin yapabileceği katkılara işaret etti. Türkiye'nin dışından gelenler din eğitimi ve dini yaşayış noktasındaki sorunları, temenni ve talepleri bu oturumun ana düşüncesi oluşturdu. Din eğitimi ve öğretiminde oldukça ciddi mesafeler kaydeden ülkemizin kardeş devlet ve topluluklara bu konuda yardımcı olması ve onların, kendilerini Vahabi/Selefi olarak tanımlayan radikal söylemlere sahip grupların nüfuz alanından çıkarılması gerektiği vurgulandı.

4 Kasım 16.30-18.00 saatleri arasında Salon A'da yapılan I. Oturumun başkanlığını Prof. Dr. Kasım TURHAN yaptı. Doç. Dr. İbrahim MARAŞ "Günümüzde Rusya Federasyonu'nda Din Algısı: Akılcılık-Nakilcilik Tartışması" adlı bildirisinde Rusya'nın hâkimiyeti altında kalan Türk topraklarında din algısı ve düşünsel yaklaşım tarzlarını ortaya koydu. Bu coğrafyadaki bazı ülkelerde belli bir süre yaşadığı için konuyla ilgili değişik tecrübelerini aktardı. Doç. Dr. Kemaleddin TAŞ "Günümüz Türkiyesi'nde Dindarlık Anlayışındaki Farklılaşmalar" adlı bildirisini sundu ve Türkiye örneği bu bildiri ardından tartışmaya açıldı. Yine bu oturumda "Afgan Hazarlarının Din Anlayışı" adlı bildirisinde Afganistanlı Hazar Türkü Doktora öğrencisi Aliye YILMAZ ülkenin şartlarını ve Taliban'ın din anlayışındaki olumsuz

tutumları aktardı. Hazaraların etnik durumları ve din anlayışları hakkında ayrıntılı bilgiler verdi.

5 Kasım 2010 Cuma sempozyumun ikinci günü saat 09.30-11.00 arası Salon A'da II. Oturum da Prof. Dr. Ramazan BUYRUKÇU başkanlığında AÜSE Doktora öğrencisi Kırgız Kubatalı TOPCHUBAEV “Kırgızistan’da Bağımsızlık Sonrası Din Öğretiminin Gelişim Süreci”, İbrahim YENEN, “Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Türk Dünyasına Yönelik Gerçekleştirilen Hizmetler”, Valiulla YAKUBOV, “İman Nashriyatının Ruhi Mirasny Kaitaruda Uinagan Role” (İman Neşriyatının Manevi Mirasın Yeniden Öğrenilmesinde Oynadığı Rol), Marat MURTAZİN “Rusya’daki İslami Eğitim Kurumlarının İlahiyat Eğitimi Tecrübesi”, Timur KOZUKULOV, “Günümüz Kırgızlarda Din Anlayışı ve Fenomenleri” adlı bildirimleri sundular. Kendi ülkelerinde var olan din anlayışlarını paylaşan konuşmacılar verdikleri bilgilerle oldukça dikkat çekici hususları vurguladılar.

Yine aynı saat ve tarihte B salonunda III. oturumda Prof. Dr. Metin ÖZKUL başkanlığında Doç Dr. Ali İsra GÜNGÖR “Türk Dünyasında Dini Hayata ve Din Anlayışına Etki Eden Çağdaş Misyon Yöntemleri: İnkültürasyon ve Evanjelizm” adlı bildirisinde misyonerlikle ilgili detaylı bilgiler verdi ve konunun ülkemize yansıyan boyutlarının altını çizdi. Prof. Dr. Mehmet AKGÜL “Türkiye’ de Dini Gruplar veya Dini Hareketlerin Yapılanması ve Din Anlayışları”, Doç Dr. Ahmet TASĞİN “Alevilere Göre Sünniler: Alevi Dindarlığının Kurgusu”, Doç Dr. Mehmet EVKURAN “Nasıl Oluyor da Bir Arada Yasıyoruz? -Sünnî Din Anlayışında Otorite, Özgürlük Ve Ahlâk Kavramları Üzerine” adlı bildirimlerini sundular. Bu bildirimler katılımcıların değerli katkı ve soruları ile ayrıntılı olarak değerlendirildi.

5 Kasım 2010 saat 14.15-15.45 arasında Salon A'da IV. Oturumda Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY başkanlığında Dr. Mehmet F. SEKER “Türk-İslâm Tasavvurunun Türkistan’a Mahsus Hususiyetleri”, Doç. Dr. İsmail TAŞ “Dini/Mistik Efsaneleri Türk Din Algısı Bakımından Okumak”, Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK “Türk Tarihinden Bir Örnek: Gaznelilerin Din Anlayışı”, Tahir ASİROV “Din Tarihi ve Olgusu Açısından: Türkmenler”, Yusuf AÇIKEL “Ehl-i Beyt Sevgisinin Türk Dünyasındaki Tezahürleri” başlıklı bildirimlerini sundular.

Yine aynı saatte B salonunda Prof. Dr. Musa KOÇAR başkanlığında ki V. Oturumda Dr. İsmail ŞİK “Türklerin Din Anlayışı Modeli Olarak Hanefî-Maturidî Gelenek

(Lâmisî Örneği)", Doç Dr. Hayri ERTEN "Azerbaycan Ahıska Türklerinde Dinî Merasimler", Prof Dr. Semsüddin KERİM "Maturidiye Ekolünün Büyük Şahsiyetlerinden - Husamuddin As-Sıgnaki", Doç Dr. Mehmet TÜRKERİ "Elmalılı M.H. Yazır'ın Din Anlayışı ve Ahlâki Vurguları", Abdimuhamet MAMYTOV "Kırgızlarda Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar" adlı bildirimleri sundular.

16:00-18:00 arasında Salon A'da Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU başkanlığındaki VI. Oturum Yrd Doç Dr. Şahı AHMEDOV katılamadığı için "Azerbaycan'da Sufilik ve Safevî Tarikati" adlı bildirisini Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA özetledi. M. Necmettin BARDAKÇI "Abdullah İbn Mübârek'ten Ahmed Yesevî'ye Horasan Melâmetîliğinin Türk Din Anlayışındaki Yeri", Doç Dr. Muhittin UYSAL "Sûfî Bilgisi" ile İlgili Hadisler Bağlamında Gazzâlî ve İbn Arabî'nin Görüşlerinin Türk Kültürü ve Düşünce Hayatına Yansımaları", Doç Dr. Aliye ÇINAR "Vahdet-i Vucudcu Geleneğinin Türk Dünyasındaki Kadın Algısına Yansımaları" adlı bildirimlerini katılımcılara takdim edildi.

Sempozyumun son günü 6 Kasım 2010 Cumartesi saat 09.30-11.00 arasında Prof. Dr. Sönmez KUTLU başkanlığında Salon A'daki VII. Oturumda Yılmaz SOYYER "Osmanlı Coğrafyasında Bektaşiliğin Etkileri", Abdülkadir SEZGIN "Sosyal, Kültürel, Dini, Hukuki, Stratejik Bir Mesele Olarak Alevilik Meselesi Nasıl Çözülebilir?", Yrd Doç. Dr. Rıza YILDIRIM "Kızılbaşların Dini", Araştırmacı Yazar Dursun GÜMÜSOĞLU "Günümüz Bektaşiliği Açısından İnanç Esasları", Arş. Gör. Fevzi RENÇBER "Alevi Din Anlayışında Cem Evinin Yeri" adlı bildirimleri sundular. YILDIRIM ve GÜMÜSOĞLU sunduğu bildirimler oldukça ilgi çekti ve uzun uzadıya tartışıldı. Kendileri de alevi-Bektaşî geleneğinden gelen bu değerli bilim insanları düşünce ve katkılarıyla Sünnî ya da alevî değil müslüman ve insan olma paydasında nasıl birleştiğini aynı düşünceyi paylaşan Sünnî ilahiyatçılarla beraber vurguladı. Konuşma ve empati kurma zemininde bu farklılaşmaların zenginlik olarak değerlendirilip kabullenileceği üzerinde ısrarla duruldu.

SDÜ İlahiyat Fak Dekanı Prof Dr. Kemal SÖZEN başkanlığındaki Kapanış oturumunda Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof Dr Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU, Prof. Dr. Sönmez KUTLU, Prof. Dr. Kasım TURHAN gibi bilim adamları sempozyumun

değerlendirmesini yaptılar. Eksikleri dile getirip, yeni çalışmalara daha da büyük bir azimle yönelmesi gereğini vurguladılar.

Türk dünyasındaki mevcut dini anlayış ve uygulamaların konunun uzmanları tarafından örneklerle aktarılması, katılımcıların değerli ve yorum ve katkılarıyla verilen bilgilerin açıklanması hatta derinleştirilmesi oldukça güzel bir bilimsel ortam oluşturmuştur. Bu ve benzeri çalışmaların yapılması dini anlayış bağlamında toplumda var olan gerginlikleri azaltacak, bilgi eksikliğini giderecek ve insan olma, aynı dine inanma zemininde fikrinsel olarak Türk dünyasının sıkıntılarını giderme yolunda önemli katkılar sağlayacaktır.

Kitap Tanıtımı -I

Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN*

Süleyman Dönmez, *Akılın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*
XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Bağlamında Akılın ya da Akılların Birliği Problemi,
Birleşik Yayınları, Ankara, 2009, 200 sayfa.

§§§

Akılın ya da akılların birliği problemi, var olan fizik dünyada düşünebilen tek tür olarak insanın nasıl düşündüğü probleminden kaynaklanan, felsefi ve teolojik kaygılarla yüzyıllar boyu filozoflar ve teologlar tarafından araştırılıp tartışılan çok önemli bir problem-dir. Daha eserin isminden başlayarak problem, kendi önemini, karmaşıklığını aynı zamanda ne kadar netameli ve çetrefilli olduğunu fark ettiriyor.

Kitapta işlenen konu tarihsel derinliği ve soyutluğuna rağmen açık ifadelerle ger-çekten başarılı bir biçimde ortaya konuyor. Kavram analizleri, yöntem tartışmaları, konunun niçin böyle ele alındığı, ele alınan sorunun tarihi akrabaları, diğer filozofların konuyu ele alış biçimleri, 'Modern dünyanın zihinsel çözümlmelerine' kurban edilmeden tarihsel bağlamı içerisinde ele alınıyor. Nitekim Yazar ne yapmak istediğini şu şekilde açıklıyor: 'Varolanı anlamlandırabilmede olmazsa olmaz bir işlevi haiz insan zihninin en ünlü aktörü olan 'akıl' kavramı, Modern dünyanın 13. yüzyıl Latin Ortaçağ Felsefesinin özel bir problemi olan 'akılların birliği', 'akılın birliği' probleminden ayrıştırılarak orijinal kaynaklar ışığında özgün bir temellendirme denemesiyle çözümlenmek istenmektedir'(s.21).

* Akdeniz Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Eserde *Akılın* ya da *akılların birliği* şu şekilde ayrıma tabi tutuluyor: '*Akılın* ya da *akılların birliği* İlkçağ'dan Ortaçağ İslam ve Latin Aristotelesçiliğine; hatta Modern çağlara kadar uzanan bir yelpazede tartışılabilir olan bir problemdir. Ancak problemin böylesi geniş bir çerçevede dikey bir açılıma tâbî tutulabilmesi, 13. yüzyıl Latin Ortaçağ'ında Thomas Aquinas'la özelleşen *akılların birliği*'nin ayrıntılarına inmeye yeterli gelmeyebilir. Zira *akılın birliği* kökleri ilkçağlara kadar uzanan temel bir problem; *akılların birliği* ise, 13. yüzyıl Latin Ortaçağ'da İlkçağlardan beri süregelen genel anlamdaki *onto-epistemik bir akılın* temellendirilmesini amaçlayan bir zihin felsefesinden daha çok, dinsel ve siyasal kaygılarıyla mecrası değişen, sınırlanan ve polemığe dökülen köksüz bir savdır.

Onto-epistemik ve tümel bir problem olarak İlkçağ'da değişen dünyanın arkasında 'var' olduğu kabul edilen ve değişimi açıklamayı sağlayan değişmez bir ilke olarak beliren *akılın birliği*, Ortaçağ'da da hareketin ilkesi olan nefsin bir gücü olarak yolculuğuna devam eder. Akılın birlikten çokluğa açılan bu yolculuğunda bir olan *akıl*, Ortaçağ'ın ayırıcı unsuru dinsel görüşlerin etkisiyle çatallaşan bir yola sapar. Artık söz konusu olan sadece *akılın birliği* değil, ona eklenerek mecrası değişen *akılların birliğidir.*' (s. 188)

Sorunun ilk nüvelerini ilk çağlarda Anaximandros'un *apeiron*, Herakleitos'un *logos* ve Anaxagoras'ın *nous* kavramlarında aramak mümkündür. 'Zira Herakleitos'a göre bir *nous*, bir tümel akıl vardı. İşte doğadaki tüm değişimin, zıtlıkların ortasındaki birliği veya bütünlüğü imleyen bu *logos*, Aristoteles'te uğradığı kırılmalarla, Latin İbn Rüşdcü filozoflarla teologları, özelde filozof Siger'le teolog Thomas'ı karşı karşıya getiren ortak akıldı.' Yazar, eserinde konuyu tarihsel bir perspektiften, XIII. Yüzyılda yaşamış, Batı düşünce tarihi açısından çok önemli olan iki ünlü düşünür, teolog Aquinli Thomas ve filozof Brabantlı Siger üzerinden tartışmaya açıyor.

Araştırma Ortaçağ Hıristiyan düşünce ve inancının Müslüman filozoflardan ne derece etkilendiği ve bu etkinin hangi siyasal ve dinsel kaygılarla perdelenmeye çalışıldığını ortaya koymasına bakımdan önemlidir. 'Ortaçağ düşünce tarihinin parlak bir siması olan Thomas Aquinas, pek çok eserinde felsefenin yardımıyla Hıristiyan akidesinin akılla çelişmediğini ispatlamaya çalışan bir teologdur. Thomas pek çok eserinde Ortaçağ Latin Avrupa'sında ekolleşmiş olan İslam filozoflarından da yoğun olarak faydalanmış olmalıdır. Çün-

kü o, sadece meşhur eseri 'Summa theologiae' da Müslüman filozof İbn Sina' ya; ismini anarak 400'den fazla, isim vermeden ise yüzlerce kez atıfta bulunmaktadır. Ancak Thomas, İslam filozoflarının pek çok fikrini bütünüyle benimsemesine rağmen, eserlerinde ilginç bir tavır olarak; mesela yine çokça faydalandığı Farabi'nin adını hemen hemen hiç zikretmemektedir. Takipçisi olduğu İbn Rüşd'ten söz ederken ona muarız görünen bir tavır sergilemektedir. Her fırsatta Müslümanları ve İslam filozoflarını dinsiz sapkınlar olarak niteleyen Thomas, bu olumsuz yargısına rağmen esasında Tanrı ispatlamalarında Farabi'ye dayanmadan, teoloji ve felsefenin arasını ayırmada Gazali'den yararlanmadan, Aristoteles yorumlarında ise İbn Rüşd'ten alıntılar yapmadan meramını rasyonel bir mantıkla izah etmekte güçlükler çekmektedir. (s. 21–22)

Diğer taraftan Thomas'ın Latin Ortaçağ Avrupa'sında çokça tartışılan aklın birliği problemini çözümlenmek isterken aklın birliğini akılların birliğine indirgeyen yorumuyla İbn Rüşd' ü takip eden Siger'e ve İbn Rüşdcülere karşı çıkmak isterken aslında farkında olmadan (ya da olarak) 'gizli bir İbn Rüşd'cü' olmuş olabileceğinin altı bir kez daha çizilmektedir. Ucu açık bir sorun olarak da Thomas'ın İbn Rüşd karşıtlığının kısmen yaşadığı dönemin siyasal ve bilimsel atmosferinden, kısmen de eksik ve yanlış bilgilenmeden kaynaklanmış olabileceğine dikkat çekilmektedir.

13. Yüzyıl Latin Ortaçağ'da Aristotelesçi Akıl Öğretisi (s. 29) ve Paris Sanatlar Fakültesi ve Felsefi Bilinç (s. 32) adlı alt başlıklarda konunun tarihi bir perspektifi ve entelektüel arka planı verilmiştir.

Araştırmanın, Aklın Birliği (s.39) üst başlığıyla başlayan birinci bölümünde sorunun İlk Çağ filozoflarıyla olan ilişkisi incelenmiştir. Birinci bölümün birinci alt başlığı olan Onto-epistemik Akıl bölümünde yazar 'Nedir akıl? Ya da ruh?' Diye sorarak başlar. Bu soruların arkasından ruh olarak adlandırılan soyut tözün Eski Yunan'da 'psûkhé', klasik dönem İslam Felsefesinde 'nefs', Latince'de 'anima' kavramıyla karşılandığını belirterek modern çalışmalarda bu kavramları karşılamak için kullanılan zihin kavramının onto-epistemik açıdan yetersiz kaldığını vurgular. 'Çünkü çoğu çağdaş felsefe araştırmacılarının bu meyanda tercih ettikleri zihin sözcüğü, sadece aklın kavrama ve bilme edimine karşılık

gelen salt epistemolojik bir kavramdır. Ancak nefis ya da ruh kavramı ise, ontik gerçekliğe sahip olduğu kabul edilen ayrık bir tözdür.' (s. 41)

Birinci bölümün ikinci alt başlığı Arkhé Ya da Logos Açısından Aklın Birliğidir. Bu bölümde İlk Çağ Grek filozoflarından Anaximandros'un apeiron kavramı, Herakleitos'un logos kavramı ve Anaxagoras'ın nous kavramı aklın birlikten çokluğa yolculuğu bağlamında tahlil edilmektedir. Birinci bölüm İlk Çağda Aristoteles ile belirginleşen akıl kavramına Müslüman filozoflar ile Siger ve Thomas'ın yaklaşımlarının karşılaştırılmasıyla sona eriyor. 'Elbette Aristoteles'in akıl kavramına getirilen eski Yunan'daki Yeniplatoncu yorumlar, Müslüman filozofların da ilgisini çekecekti. Ancak, onların soruna yaklaşımları ve çözüm önerileri, kesinlikle 13. yüzyıl Latin Ortaçağında yaşayan İbn Rüşdcü Siger'in ve muhalifi Thomas'ın yaklaşımından çok daha derinlikli ve felsefi olacaktı.' (s.68)

Aklın Birliğinden Akılların Birliğine üst başlığıyla başlayan ikinci bölümde, İslam felsefesinin 13. yüzyıl Latin dünyasını çokça etkileyen birkaç filozofun katkısı incelenmektedir. Farabi (s.70), İbn Sina (s.82), İbn Bacce (s.96) ve İbn Rüşd'ün (s.105) akıl kuramları, aklın birlikten çokluğa yolculuğu bağlamında tahlil edilmektedir. Özellikle İbn Rüşd'ün Heyulani akıl kavramının Thomas tarafından yanlış anlaşılması problemin düğümlendiği yer olarak belirtilmektedir. 'Thomas, büyük ihtimalle İskender'den gelen İbn Rüşd'ün açıkça eleştirdiği faal aklın ayrık olduğu anlayışını, heyulani akılla karıştırarak İbn Rüşd'e atfedecektir. Daha da ilginç, İbn Rüşd'ün fikirlerini İbn Rüşd'e alternatif olarak savunacaktır. Muhtemelen onun İbn Rüşd'e yönelttiği büyük çoğunluğu mesnetsiz görünen eleştirileri, fikri olmaktan daha çok siyasi ve dinsel kaygılardan ileri gelmekteydi.'(s.123)

Aklın Ya da Akılların Birliği üst başlığıyla başlayan üçüncü ve son bölümde problemin asıl düğümlendiği yer olan 'tarafdar' Siger ve 'muarız' Thomas karşılaşması tahlil edilmiştir. Siger ve Thomas'ın konuya yaklaşımları İbn Rüşd'ün özellikle heyulani akıl kavramına verdikleri anlam bağlamında belirginleşmektedir. Bu bölümün en çok öne çıkan ve çarpıcı tarafı tarihsel olarak siyasi ve dinsel kaygıların felsefi problemlerin mecrasını ve özünü nasıl değiştirebileceğinin gözler önüne serilmesidir. Bu da felsefi problemlerin açık ve net bir şekilde anlaşılmasında felsefe tarihinin vazgeçilmez bir disiplin olduğunu göstermektedir.

Son olarak, insanın çok katmanlı olan mahiyetine ilişkin belki de en derin kavram olan akıl kavramı çerçevesinde, çok geniş bir perspektifte incelenmiş olan aklın birlikten çokluğa yolculuğu, modern zihin felsefesiyle ilgilenen zamanımız araştırmacılarına tarihsel bir perspektif ve yeni bir ufuk kazandırabilir diye düşünüyorum. Ortaçağ felsefesi uzmanı olan değerli dostum ve meslektaşımın "ortaçağ" ile ilgisini devam ettirmesini ve çok yoğun bir emek ürünü olduğu belli olan değerli eserine yenilerinin eklenmesini diliyorum.

Kitap Tanıtımı -II

Erdal KURT*

Yrd. Doç. Dr. İsmail GÜLLÜ, *Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık
-Kayseri Argıncık Örneği-* Yayınevi Yayınları, ISBN: 978-605-5932-56-5,
Aralık 2010, Ankara

§§§

Yayınevi yayınları tarafından kitap olarak neşredilen Yrd. Doç. Dr. İsmail GÜLLÜ'nün *Gecekondulaşma, Gençlik ve Dindarlık-Kayseri Argıncık Örneği-* adlı çalışması yazarın 2010 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi alanında hazırlamış olduğu doktora tezinin gözden geçirilmiş şeklidir.

423 sayfa olarak yayınlanan kitapta Türkiye'deki gecekondulaşma olgusu ve bu gecekondu yapısı içerisindeki Türk gençliğinin dini ve sosyal yaşantısı sosyolojik olarak analiz edilmektedir. Kitabın birinci bölümünde şehirleşme, gecekondulaşma ve gençlik ile ilgili teorik bir çerçeve çizilmekte ve alan araştırması bu çizilen teorik çerçeveye oturtulmaktadır. Kitabın ilk bölümünde oldukça zengin bir şekilde alan ile ilgili kaynakların tanıtımı ve değerlendirilmesine yer verilmiş bu yönü ile söz konusu araştırmanın nereye oturduğu belirtilmiştir.

* Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans öğrencisi; e-posta: erdalkurt78@msn.com

Türkiye'deki gecekondulu olgusunun diğer ülkelerdeki gecekondulaşma ile ortak bir çok noktası olmakla birlikte kendine özgü sosyolojik özellikler taşıdığı ve bu çerçevede de gecekondulu gençliği olgusunun ortaya çıkışı ve bu olgunun arka planı ve karakteristik özellikleri Kayseri'nin Argıncık bölgesi örneğinde analiz edilmektedir.

Kitabın ikinci ve alan araştırması ile ilgili bölümü Kayseri ve Argıncık bölgesinin demografik, coğrafi özelliklerinin analizi ile başlamakta, daha sonra ise Gecekondulu gençliğinin önce boş zaman etkinlikleri, sosyalleşme süreçleri, aile yapıları, eğitim durumları gibi sosyo-kültürel ve ekonomik özellikleri analiz edilmektedir. Alan araştırmasının temel diğer bölümünde ise gecekondulu gençliğini dini algılayış ve yaşayışlarındaki kırımlar ve değişimler inanç, ibadet, partikülarizm, cemmatleşme, hemşehrilik, ekonomik boyut gibi farklı başlıklar altında analiz edilmektedir.

Gençlik dindarlığının şekillenmesinde gecekonduda yaşamanın etkilerini ve bu çerçevede şekillenen gecekondulu gençliği dindarlığının kendine özgü iç dinamikleri ve bu dinamiklerin ortaya çıkışını sağlayan sosyo-kültürel ve ekonomik faktörlerin karşılıklı etkileşimi çoğulcu bir bakışla irdelenmektedir.

Yazar, bu çalışmasında sosyolojideki nicel ve nitel iki temel araştırma yöntemini birlikte kullanmakta, bu yönü ile araştırma oldukça özgün bir özellik arz etmektedir. Gençler ile yapılan Odak Grup Görüşmesi tekniği ve gençlerin kendilerine ait ve yine kendi gençlik dili ile yaptıkları anlatılar araştırmayı oldukça ilginç kılmaktadır. Nitel tekniğin bu şekilde kullanılması ile istatistik teniğinin rakamlara dökülmüş okuyucuyu sıkı formundan uzaklaştırılmış ve hayatın içinden toplumsal gerçekliğin daha net bir şekilde okunması imkanı elde edilmiştir.

Yayınevi Yayınları tarafından kitaplaştırılan bu çalışmanın gecekondulaşma ve gençlik ile ilgili literatüre oldukça önemli bir katkı yaptığı, kullandığı özgün dil ve yöntem ile de kendine has bir öneme sahip olduğu belirtilmelidir. Din Sosyolojisinin Türkiye'deki en önemli isimlerinden Prof.Dr. Ünver GÜNAY'ın kitabın başındaki önsöz'ü ve teze danışmanlık yapması da kitabın konuya ilgi duyan okuyucular için belirtilmesi gereken hususlarından biridir.

Kitabın "ekler" bölümü oldukça zengin bir görünüme sahip olup, gecekondu ve gecekondu gençliğinin toplumsal yapısını yansıtan oldukça çok sayıda fotoğraf, harita, resim, el yazısı, görüşme formları vb. bulunmaktadır. Kitap, nicel ve nitel teknikleri birlikte başarı ile kullanması yönü ile ve literatüre kazandırdığı yeni kavramsal açılımlar ile de alana ilgi duyan okuyucular için oldukça önemli bir çalışma olarak görülmektedir.

YAYIN İLKELERİ

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine e-posta yolu ile gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar **3 nüsha** olarak ve A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Dipnotlarda kitap isimleri *italik* olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi *italik* olarak yazılmalıdır.